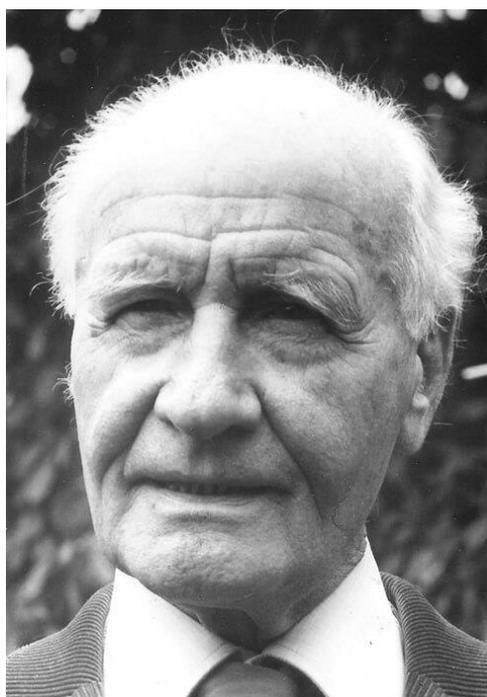


Josef Pieper

25 Textos no Cemoroc

Orgs.: Jean Lauand & Roberto C. G. Castro



Edições Cemoroc

(celebrando os XXV anos das publicações do Centro de
Estudos Medievais Oriente & Ocidente - Feusp)

2022

Copyright © 2022 dos autores
Todos os direitos reservados.

1a. edição 2022

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; Castro Roberto C. G. (orgs.); Pieper, Josef
Josef Pieper – 25 textos no Cemoroc; São Paulo: Cemoroc, 2022 .

ISBN 978-65-00-51770-5

1. Filosofia 2. Teologia 3. Antropologia Filosófica I. Título

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC
<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/>

SUMÁRIO

Apresentação (Roberto C. G. Castro)	05
---	----

Opúsculos

Abertura para o Todo: a Chance da Universidade	09
Luz Inabarcável - o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino ...	21
As virtudes cardeais revisitadas	33
Crer, esperar e amar	41

Artigos

A Experiência com a Cegueira	63
Tradição: seu significado e suas exigências para nós	69
A Tese de Pascal: Teologia e Física	81
Sobre a Música	85
Os discípulos	91

Reflexões breves

Sobre a justiça	99
O diálogo como lugar da verdade	105
Liberdade e Pornografia	107
Viver do Silêncio	109
Humildade	111
“Eu não sei o que se entende por liberdade”	115
Não-disponibilidade para fins práticos	117
O verdadeiro nome de cada um	119
Cinco Breves Reflexões: A prova da existência de Deus em Sartre / O caráter problemático de uma Filosofia “não-cristã” / Dois modos de ser crítico / Música e Silêncio / É o amor quem canta.....	121
Filosofia e Sabedoria	127
Inútil e Indispensável	129
Compreender, conhecimento amoroso	131

Apresentação

Os 25 textos de Josef Pieper presentes neste volume – que reúne ensaios, artigos e pequenas reflexões publicados ao longo de 25 anos de atividade editorial do Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente (Cemoroc) da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) – dão uma boa noção dos temas explorados pelo filósofo alemão ao longo de mais de 60 anos de carreira acadêmica. Mais ainda: oferecem ao leitor a oportunidade de observar a profundidade e a atualidade das ideias desse que é um dos grandes pensadores do século XX.

Entre esses temas e ideias estão uma interpretação lúcida – isenta dos preconceitos e equívocos produzidos ao longo dos séculos – de dois filósofos basilares da cultura ocidental, Platão e Tomás de Aquino, e a introdução, no debate teológico e filosófico contemporâneo, da ética das virtudes, uma proposta de conduta humana que, surgida na Antiguidade grega, garante a autonomia e a liberdade do indivíduo na sua ação diária. Característica do pensamento de Josef Pieper – que permeia toda sua obra – é também sua busca incessante pela *Wahrheit der Dinge*, pela verdade das coisas, especialmente pela verdade do ser humano, o que significa o conhecimento mais profundo possível dessa realidade enigmática e extraordinária.

Tudo isso pode ser vislumbrado nos textos publicados neste volume. Tome-se como exemplo o opúsculo *Luz inabarcável – O elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino*. Nele, Pieper elucida um dos aspectos mais importantes do pensamento de Tomás de Aquino, que durante séculos foi ocultado por comentadores que erroneamente transformaram o autor da *Suma Teológica* num pensador dogmático, pronto a dar respostas racionais para todas as questões e problemas da humanidade. Bem distante disso, Pieper demonstra nesse ensaio que Tomás reconhece a incognoscibilidade das essências mais profundas das coisas, uma vez que elas se encontram inacessíveis como projeto na mente do Criador. Ao mesmo tempo, o fato de as coisas serem criadas garante que sejam cognoscíveis – pelo menos em parte, na medida em que é possível à razão humana. Isso porque o ato criador confere ao objeto um “quê”, aquilo que o faz ser o que é e que pode ser apreendido pela cognição.

Como afirma Pieper, as coisas são inteligíveis por serem criaturas, seres criados, e, exatamente pela mesma razão, são também incognoscíveis. Nas palavras do filósofo alemão: “O fator ‘negativo’ seguramente não consiste na suposição de que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas. *Intellectus... penetrat usque ad rei essentiam*, ‘a inteligência penetra até a essência das coisas’: essa sentença permanece válida em São Tomás – apesar da outra afirmação de que o esforço cognoscente dos filósofos não é capaz de apreender a essência sequer de uma mosca. Estes dois fatores são correlatos. O fato de que o intelecto atinge as coisas manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz! Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas! Nicolau de Cusa exprimiu essa realidade em sua interpretação do ‘sei que nada sei’ socrático: somente àquele que, vendo, tocou a luz com os olhos, está reservado experimentar que a claridade do sol vai além do poder de apreensão da visão”.

E Pieper acrescenta: “Esta estrutura significa – dado seu caráter de ser pensado pelo *Creator* – que as coisas possuem tanto a luminosidade e caráter manifestativo na medida de seu ser como, também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter ‘inexaurível’: sua cognoscibilidade, bem como sua não-cognoscibilidade”.

Já sobre Platão, a quem parte da crítica moderna considera um pensador totalitário, Pieper lembra que o filósofo grego defende, em sua famosa Carta VII, a ideia de que a verdade surge apenas em situação de diálogo. Com isso, como se conclui da breve reflexão pieperiana *O diálogo como lugar da verdade*, publicada neste volume, Platão exclui duas coisas: primeiro, a possibilidade de alcançar essa verdade através da palavra escrita; segundo, o monólogo, em que o orador ignora o interlocutor ou o considera mero objeto de sua influência. Com base nessas observações, fica difícil pensar em Platão como um pensador “totalitário”.

Em outro texto deste volume, *As virtudes cardeais revisitadas*, Pieper apresenta à contemporaneidade as quatro virtudes que concorrem para a autorrealização do ser humano: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Esse processo de autorrealização, explica Pieper no artigo, já vem dado previamente. “O homem – quando com liberdade faz o bem – não está pondo os pés pela primeira vez num caminho ainda não trilhado ou sequer aberto; o agir moral (isto é, todo agir humano baseado em decisão e responsabilidade) vem a ser antes uma continuação, um levar adiante pelo caminho algo já começado e que se encontra em processo. Muito antes de se decidir livremente, já há algo que orienta o homem para seu alvo; como uma seta disparada, ele já está a caminho. A teologia fala aqui de um querer natural, de um impulso que nos é inerente por natureza e que seguimos quando fazemos o bem. No entanto, essa afirmação a respeito da natureza humana e do querer natural é precária e, por assim dizer, provisória. Somente a compreendemos bem quando entendemos a ‘natureza humana’ como aquilo que o homem é em função da Criação. No ato de Criação, foi o homem posto por Deus a caminho, num caminho ao final do qual está aquele máximo que pode chamar-se, em sentido pleno, virtude: a realização do projeto divino incorporado à criatura.”

Nascido em 1904 na comunidade de Elte, no oeste da Alemanha, Josef Pieper estudou filosofia, direito e sociologia nas Universidades de Münster e Berlim, doutorando-se em 1928 pela Universidade de Münster. De 1928 a 1932 foi assistente de Johann Plenge em Münster e, de 1932 a 1940, trabalhou como escritor free-lancer. Em abril de 1935, ele se casou com Hildegard, com quem teve três filhos: Thomas, Monika e Michael.

De 1950 a 1976, Pieper lecionou Antropologia Filosófica na Universidade de Münster, onde continuou a dar conferências regulares praticamente até sua morte, em 6 de novembro de 1997.

Entre as honrarias que recebeu ao longo da vida estão o Prêmio Balzan – espécie de “Nobel” das ciências humanas, em 1982 – e a Aquinas Medal, da American Catholic Philosophical Association, em 1968. Foi professor-visitante nos Estados Unidos, Índia, Japão e Canadá.

Em mais de seis décadas de atividade ininterrupta como escritor, de 1929 a 1992, Pieper publicou 92 obras, como registra o site do Josef Pieper Arbeitsstelle (<http://josef-pieper-arbeitsstelle.de>), centro de estudos sobre o filósofo alemão instalado na Theologischen Fakultät Paderborn, na Alemanha. Elas já foram traduzidas para pelo menos 18 línguas e publicadas em 24 países, incluindo Estados Unidos, Inglaterra, Espanha, Argentina, França, Holanda, Japão, China e Hungria.

Os 25 textos publicados a seguir representam uma amostra da admirável obra de Josef Pieper. E revelam também a importante contribuição dada pelo Cemoroc para a difusão dessa obra no Brasil.

Roberto C. G. Castro
setembro de 2022

OPÚSCULOS

Abertura para o Todo: a Chance da Universidade

Josef Pieper¹

(Trad.: Gilda N. M. de Barros e Jean Lauand)

I- As experiências escondidas nas instituições

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 improvisado, em palavras precisas, num determinado momento. E talvez aconteça que o que digamos de fato passe à margem de nossas verdadeiras convicções.

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.

¹. O original, um clássico de JP, é *Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität*, 1963.

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 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.

Nesse sentido, é muito significativo que justamente a forma institucional das "escolas superiores", do "ensino superior", daquilo que chamamos de universidade, seja uma daquelas realizações nas quais se "cristalizam" experiências humanas grandes e fundamentais. E é de presumir que, se queremos averiguar o que faz com que uma universidade seja verdadeiramente uma universidade, devamos transcender a pura descrição fática e procurar focalizar aquelas experiências existenciais que se escondem sob a forma da instituição em que se transformaram, e que nela se fundiram, tornando-se, assim, um tanto invisíveis. Com isto se define de uma forma razoavelmente precisa, o objetivo da presente discussão: pretendo traduzir em palavras algumas das experiências, intuições e convicções que se cristalizaram na instituição ocidental da universidade e nas quais esta se fundamenta e se legitima. Além do mais, preocupam-me principalmente os elementos daquela intuição prévia que estão hoje especialmente ameaçados de se tornarem esquecidos ou distorcidos.

É sempre necessário empreender de novo essa tarefa e certificarmo-nos do estado em que se encontram os impulsos dos quais as instituições recebem sua existência própria e pelos quais devem continuar a estruturar-se. Certamente, uma tal averiguação não teria sentido algum se a realidade que nos foi transmitida permanecesse vigente de forma imperturbável.

Ora, quem, como nós, está diante da estimulante tarefa não só da reconstrução, mas também da criação de novas universidades, tem a necessidade de identificar esse núcleo originário para implantá-lo nas novas fundações. Aqui, porém, levanta-se uma pergunta: será que esta necessidade é realmente percebida? Encontramos receptividade para ela? É o que realmente se quer?

Em todo caso, as novas fundações continuarão a receber o nome tradicional de universidades: quanto a isto não há divergências. Ora, este nome contém - como todo mundo sabe - uma palavra fundamental da linguagem humana: *universum*. E palavras fundamentais não podem sofrer alterações arbitrárias de sentido. Como pode o vocábulo *universum*, que se refere ao caráter de todo único e uno da realidade, de repente passar a significar algo de novo e diferente? Assim, é claro que também não depende do nosso gosto entender por universidade qualquer coisa, algo que não tivesse nada a ver com aquilo que expressa esta palavra fundamental.

De fato, por mais que em sua realidade concreta nossas universidades se diferenciem das escolas superiores da cristandade medieval (e nem se podia esperar outra coisa), mesmo assim elas realizam a mesma concepção fundamental que se exprime sob o nome de *universitas*: uma instituição que, de modo específico e singular, está relacionada com a totalidade do real, com o mundo como um todo. De resto, as escolas de Paris, Oxford, Pádua, etc. - que desde o princípio do século XIII começaram a se chamar universidades - não se concebiam, de modo algum, como algo simplesmente novo, mas como herdeiras e continuadoras da escola do bosque de Academos, que o patriarca de todo o filosofar ocidental, Platão, fundara em Atenas um milênio e meio antes. Os historiadores não têm, parece-me, dado a devida atenção ao fato de que os grandes fundadores da cultura ocidental, pelo menos desde o grande

mestre Alcuíno, constantemente invocam a Academia de Platão como modelo dos seus próprios projetos: estes fundadores consideram que o cultivo da sabedoria foi transplantado de Atenas para o meio dos francos.

Naturalmente, aqui este particular não é de maior interesse. Importante é, isto sim, que a própria fundação de Platão se autoconsiderava *universitas*, uma comunidade de ensino e aprendizagem formada por homens - é o que diz Sócrates na República (486 a) - "cuja alma se lança continuamente para atingir o todo e o universal, tanto divino quanto humano".

II. A receptividade do espírito para a totalidade do mundo

Podemos agora falar da experiência fundamental que se encarnou e que tem permanecido por mais de dois mil anos nesta instituição da civilização ocidental europeia: essa experiência que, só ela, é em última análise o fundamento da universidade e sua razão de ser.

Essa experiência tem por objeto, nada menos, a natureza do espírito humano. Para formulá-la, pode-se dizer o seguinte: o espírito por sua própria essência, refere-se ao todo da realidade; não é, no fundo, senão aquela capacidade de relacionamento que aponta para a universalidade do real; está capacitado e disposto a entrar em contato (e a manter este contato) com o "em si" de tudo que é. "Ter espírito", ser "um ente dotado de espírito", significa sobretudo ser *capax universi*, capaz de abarcar e de ser receptivo ao todo do mundo. Ao contrário do animal, que está encerrado num meio fragmentário, num "mundo circundante", ter espírito significa existir face ao conjunto da realidade, *vis-à-vis de l'univers*.

Este pensamento tem sido repetido inúmeras vezes, desde os antigos até hoje: Aristóteles diz que a alma é, de certo modo, todas as coisas, *anima est quodammodo omnia*; S. Tomás de Aquino atribui ao espírito humano a potência natural de *convenire cum omni ente*, "ir junto", entrar em positiva relação com qualquer ente; e Max Scheler fala de "abertura para o mundo" e de "posse-do-mundo" (*Welt-haben*); todos estes pensadores estão falando da mesma situação da realidade.

Mas esta situação implica em algo mais: implica que um ente espiritual (e portanto também o homem) só realiza suas verdadeiras potencialidades quando divisa o todo da realidade e a ele se abre expressamente.

A educação daquilo que é própria e especificamente humano, ou, em outras palavras, a verdadeira formação do homem, somente se dá quando se põe em marcha esse confronto com o todo existente. Um homem verdadeiramente formado é alguém que sabe como se relacionar com o mundo como um todo, ainda que (e sobre isto ainda falaremos mais adiante) esse conhecimento da realidade seja imperfeito.

Na medida em que uma comunidade humana considere como plenas de sentido e necessárias, não só as instituições que têm por fim assegurar a existência do homem

e atender "às necessidades da vida" (nas quais se incluem também as, sem dúvida indispensáveis, organizações de ensino especializado, técnico, de treinamento e instrução), mas também a "escola superior" em sentido pleno, verdadeiramente dirigida para o ideal de construir um lugar de formação que sirva para a educação daquilo que é propriamente humano; nessa mesma medida, essa comunidade considerará necessária uma instituição que tenha expressa e metodicamente por projeto o confronto do homem com o todo real.

Tal instituição é exatamente a universidade! O que faz com que a universidade seja universidade não é a ciência, mas... Mas o quê? Mas a resoluta orientação do pensamento para o *universum*, para a unidade do conjunto do real; o decidido e persistente esforço de abertura para o todo, que desde sempre tem sido designado e entendido como filosofar. Com esta tese - que traduz uma realidade complexa no mais alto grau e, infelizmente, não triunfalmente unívoca como talvez poderia parecer à primeira vista - encontramos-nos naturalmente situados no meio de uma polêmica. Antes de tomarmos nossa posição, porém, é necessário precisar um pouco melhor o que deve ser entendido por filosofia, filosofar e ciência.

Filosofar significa: dirigir o olhar a tudo aquilo que se nos depara e, num esforço de pensamento preciso e metodicamente disciplinado, suscitar a questão de seu significado último e fundamental. Alfred North Whitehead († 1947), o célebre filósofo da Universidade de Harvard, que foi ao mesmo tempo um dos fundadores da moderna Lógica Matemática (e em relação a quem, portanto, não se admite facilmente a suspeita de que não expressasse seu pensamento com suficiente precisão), afirmou em seus últimos anos de vida que a Filosofia simplesmente se ocupa da questão: *What is all about?* questão que indaga do todo e que quer saber o que o todo tem a ver com esta realidade concreta.

É, sem dúvida, uma questão bem simples, mas não passível de ser respondida definitivamente. Por outro lado, nenhuma ciência indaga: "o que o todo, afinal, tem a ver com esta realidade concreta?". As ciências perguntam: qual é causa de tal doença; como se produziu tal evento histórico; de que tipo é a estrutura do átomo; e assim por diante. A ciência está constituída precisamente por estes saberes setoriais, que são gerados através de enunciados especializados, aspectos particulares sob os quais a realidade é considerada. As ciências existem, por assim dizer, por causa dos limites que as opõem uma às outras. Quando um físico, enquanto físico, considera um corpo, não lhe interessam absolutamente os aspectos que são importantes para o químico ou para o biólogo. Já o filósofo, pelo contrário, mesmo quando focaliza uma realidade concreta (e naturalmente nem sempre fala, expressa e exclusivamente, do "mundo como um todo"), tanto faz que se trate de uma folha de papel, de mim mesmo ou de um de meus ouvintes, de um evento político, de um ato religioso ou da morte; o filósofo, dizia, busca responder as questões do tipo: o que é - sob toda a perspectiva de reflexão - "isto aqui" ? (e, para fazê-lo, talvez nem mesmo precise estar claro o que são essas "perspectivas de reflexão" - mesmo isto continua em aberto). O próprio Whitehead exprime a mesma ideia do seguinte modo: o problema filosófico é *to conceive a complete fact*, compreender plenamente, totalmente, de ponta a ponta uma realidade; *completely*, completamente.

Dizia há pouco que nem sempre o filósofo pergunta expressamente pelo todo do mundo, e devo fazer uma pequena correção: no mesmo instante em que procuro conhecer uma realidade completa (ou: conhecer completamente uma realidade), já não se trata tanto de uma realidade particular e especial. Neste mesmo instante, tenho que voltar-me para o todo da realidade, para a coesão global do real, não posso evitar de falar, por assim dizer, "de Deus e do mundo".

Na medida em que me pergunto: "o que acontece na morte de um homem?" do ponto de vista fisiológico, isto é, enquanto cientista, só formulo um aspecto parcial; não me é necessário falar "de Deus e do mundo"; isto nem mesmo me é permitido: seria claramente procedimento não-científico. Mas, a partir do momento em que me pergunte o que acontece na morte de um homem, o que é a morte, não só do ponto de vista fisiológico, mas sob toda a "perspectiva de reflexão", a partir desse momento em que interrogo filosoficamente, já estou falando da "coesão global" do mundo e da vida; não proceder assim seria simplesmente não-filosófico. Ao indagar de modo verdadeiramente filosófico, o espírito humano abre-se sem reservas para o todo do ser, e é somente então que penetra em suas próprias possibilidades: dá-se aquele *convenire cum omni ente* que constitui sua natureza. E é precisamente esta convicção que se cristalizou e se encarnou na instituição ocidental da universidade. Daí se segue que não é tanto a ciência que dá a esta instituição sua marca específica, no que ela tem de decisivo, mas antes a viva relação com o mundo realizada por aquele que filosofa. E também a pretensão de ser, no sentido antes indicado, "escola superior", lugar de educação e formação daquilo que é verdadeira e profundamente humano; também essa pretensão somente se legitima através do confronto com o todo da realidade, que estimula a realização das potencialidades últimas do espírito.

III. O Papel das Ciências

Esta concepção, como se sabe, não é aceita pacificamente, e não é raro que se ouça o contrário, algo assim como o seguinte: certamente a tarefa essencial da universidade é, na pesquisa e no ensino, abarcar o todo da realidade, mas esta tarefa compete faticamente às diversas ciências particulares que dividem entre si o trabalho; o papel de estabelecer fins, antigamente atribuição da filosofia, foi totalmente assumido pelas ciências.

Por outro lado, é claro que não se pode expressar numa fórmula cabal "a totalidade do ser". A pergunta pelo significado último e fundamental do modo e da existência mostra-se, por princípio, irrespondível, o que se situa fora do âmbito da ciência. Modestamente críticas em relação a si mesmas, as ciências se limitam ao que pode ser conhecido com precisão, ao particular e, portanto, ao concreto. Por isso elas alcançam resultados seguros e comprováveis e, acima de tudo, um progresso incontestável; efetivamente, a pesquisa científica tem atingido campos até então desconhecidos. Além disso, os resultados assim adquiridos podem ser frutuosa e traduzidos em aplicações práticas: a descoberta de novas fontes de energia, colheitas mais abundantes, melhores métodos de cura, maior rapidez nas comunicações, meios mais eficazes de defesa militar, etc. Também o significado educativo de tudo isto é evidente: impele o homem à crítica objetiva, a disciplinar todo devaneio especulativo descomprometido, à orientação para o serviço ao bem comum. Numa formulação

resumida, a tese poderia enunciar-se assim: a universidade é primariamente um lugar das ciências e da colaboração entre elas; sua missão educativa consiste em ser, no dizer de Fichte, "uma escola da arte de usar cientificamente a inteligência". Precisamente isto é o que faz dela uma universidade.

Tais teses são-nos bastante familiares e, à primeira vista, parecem totalmente plausíveis. Parece muito difícil, senão impossível, opor-lhes uma refutação convincente. No entanto, é precisamente isto que pretendo apresentar. Começo por concordar. É evidente que a universidade é essencialmente um lugar de ciência; ela não pode sequer ser imaginada de modo diferente. E é perfeitamente acertado dizer que é graças às ciências e só a elas que se dá o progresso no conhecimento tanto do cosmos quanto da realidade histórica do homem. Como também é verdade que os resultados da pesquisa científica atingiram um grau incomparável de precisão e segurança. E mais: tais resultados, por sua natureza, são aplicáveis ao que é útil e prático e, no mais estrito sentido, vitalmente importantes (para milhões de homens a existência física só é possível graças à ciência).

Finalmente, ninguém contestará que a atividade científica tem podido, de modo insubstituível, formar o homem, na medida em que ela, e só ela, leva sempre a clareza e à disciplina de pensamento, à objetividade, à sobriedade e à devida integridade. É necessário porém, especificar também as críticas. A justaposição espacial ou organizacional das ciências particulares é claramente insuficiente para revelar, a quem quer que seja, aquele *universum*, a realidade como um todo, com a qual a universidade tem - até pelo seu próprio nome - um compromisso. A própria universidade, enquanto instituição, não é um indivíduo, que "possa dirigir seu olhar para algo" ou considerar algo; para fazê-lo, é necessário o sujeito, o espírito singular, a pessoa. Só as pessoas que constituem a universidade podem realizar essa abertura para a totalidade de que estamos falando. É necessário, pois, que os estudantes, por mais que se limitem a um aspecto parcialmente formado da realidade (aliás, pela sua própria disciplina científica), sejam postos em condições, sejam estimulados, continuamente provocados, compelidos pelo próprio espírito da instituição, a olhar de modo pessoal o todo do mundo e da existência. Ao se discutir, por exemplo, a questão da liberdade humana, não se deve considerá-la somente dos pontos de vista psicológico, biológico, jurídico, etc. mas "em si", sob toda a "perspectiva de reflexão". Ou o que "em si" é e o que deve ser a poesia; ou ainda, o que acontece realmente - para além da dimensão fisiológica ou puramente biográfica - na morte de um homem; e assim por diante.

Não há nenhuma outra forma de encarar a coesão global do existente e de ponderar a nossa experiência sobre isso. O que faz com que uma universidade seja uma universidade, é que ela é o núcleo, o reduto, a cidadela e o território livre preparados e permanentemente abertos, deliberadamente, por uma organização que específica e metodicamente visa esse objetivo. Quando isto não se dá, ela fracassa na sua missão essencial; desperdiça uma potencialidade que se encontra em nenhuma outra parte do mundo.

IV. A filosofia como centro da universidade

É claro que este revelar-se da realidade como um todo se dá necessariamente sob um outro signo que não o da ciência; como já foi dito, ocorre por meio da atitude de entrega filosófica em relação ao mundo. Acerca dessa diferença, preciso ainda fazer algumas observações concisas, não apenas para uma elucidação do papel da filosofia, como também para a justificação e defesa dela.

Primeiro ponto: É com razão que a ciência não se propõe questões irrespondíveis, ou então as deixa de lado assim que percebe com clareza que tal é a natureza delas. O filósofo, pelo contrário, não cessa de considerar e de discutir questões que, reconhecidamente, nunca poderão ser respondidas de uma forma definitiva. O que é, no fundo, conhecer? Podemos estar certos da imortalidade? O que significa *ser real*? Para perguntas desse tipo, nunca se encontrará uma resposta que resolva plenamente a questão, uma resposta como aquela que diz que o bacilo de Koch é o agente da tuberculose pulmonar. Por que, então, insistir na pergunta? Resposta: por que o próprio ato de perguntar é, ainda, uma forma de ficar no encaixe da realidade e estar sempre atento a ela; uma forma também de conservar, em face do todo, aquela receptividade que constitui a natureza do espírito. Aquele que, por princípio, renuncia a discutir questões não suscetíveis de uma resposta exata, aquele que permanece simplesmente no âmbito da investigação especializada, já deixou de lado, não só como cientista, mas também como pessoa humana, a totalidade do real e renunciou à possibilidade de realizar-se plenamente. Isto pode perfeitamente ocorrer. Existe uma forma específica de estreiteza espiritual, para não dizer de servidão, que tem o seu fundamento estritamente na auto-limitação do espírito ao cientificamente cognoscível.

Segundo ponto: O trabalho das ciências consiste, por meio de um processo contínuo, em tornar claro o que até então era desconhecido. Todo conhecimento científico realmente revela novos saberes; todo conhecimento científico é um "progresso". O sistema periódico dos elementos, a circulação do sangue, o modo de ação dos hormônios - todas estas verdades eram completamente ignoradas até o momento da sua descoberta. Na reflexão filosófica, contudo, ocorre o seguinte: é muito provável que o problema se torne mais claro à medida que o filósofo mais e mais se deixe envolver por ele, verse a questão sobre a morte e a imortalidade, a liberdade, a culpa etc. Todavia, é claro que isto não implica a descoberta de algo que até então lhe era absolutamente desconhecido. O que ocorre é antes o esclarecer algo já sabido, porém mal sabido. Eis porque Platão compreendeu e designou o conhecimento filosófico como a recuperação de algo esquecido, como reminiscência. Mas que sentido deve ter a reflexão sobre a totalidade da existência, se ela não revela nada de novo? A esta questão responde-se: ao homem não é necessário apenas ampliar seu saber acerca do mundo, mas talvez seja mais necessário ainda lembrar-se das verdades imutáveis e ser lembrado delas. E fazer isto de espírito inteiramente vigilante, sem fugir romanticamente da realidade, nada esquecendo ou desprezando do que, criticamente, sabemos sobre nós próprios e sobre o mundo.

Terceiro ponto: Diferentemente do que ocorre com o conhecimento científico, não se pode aplicar ou utilizar a consideração filosófica da realidade para garantir a existência ou prover as necessidades da vida; ela não é do tipo que, como Descartes proclamou, poderia pôr-nos em condições de nos tornarmos "senhores e possuidores da natureza" (*maîtres et possesseurs de la nature*). O mais importante, contudo, é o reverso da moeda: por natureza, o filosofar é "livre"; ele é um fazer pleno de sentido em si, não se prestando a fins estranhos ao seu próprio. Ele não é instrumentalizável. O caráter prático da ciência, por outro lado, tem igualmente seu

reverso: obrigatoriedade e ambivalência. Sabe-se que, entre os descobridores da energia atômica, havia alguns que procuravam evitar toda exploração técnica do invento. (A peça teatral de Dürrenmatt, "Os físicos", mostra isso com clareza e de forma drástica). Essa espécie de ciência, essa espécie de saber, é aplicável por natureza; refere-se por natureza à aplicação e à utilização, e até mesmo a ambos: uso e mau uso. Apenas com base em considerações outras, que transcendem o âmbito da física atômica, é possível avaliar até onde vai o limite dessa aplicação, em que ponto começa o mau uso. E também a provisão daquilo que de fato é útil para a vida pressupõe que se tem claro aquilo em que esta "vida" mesmo consiste, a vida verdadeiramente humana. Para isso, não basta a ciência, para isto é necessária a reflexão filosófica sobre a totalidade da vida.

O **quarto ponto** diz respeito ao poder educativo que a ciência, por um lado, e a filosofia, pelo outro, reivindicam. Com razão se diz que a ciência força seus cultores à objetividade de pensamento, ao senso do real, à sobriedade, à disciplina. Ninguém contestará que estas são virtudes intelectuais elevadas e imprescindíveis, cuja força se irradia amplamente para além do campo da atividade científica. Todavia, quando acontece de se dar um verdadeiro ato filosófico, ele marca o homem de forma incomparavelmente mais profunda do que a "educação pela ciência" pode ou pretendeu fazê-lo alguma vez. Do filósofo que quer, acima de tudo, contemplar o seu objeto, exige-se muito mais. Sem dúvida, exige-se dele muito mais do que a objetividade de pensamento; ou seja, exige-se dele um olhar de profunda e franca ingenuidade, um ouvir em silêncio absoluto, um espírito simples, de uma simplicidade (*simplicitas*) que nada perturba, que alcança o íntimo da pessoa. O que importa, em filosofia, não é apenas possuir aptidões ou aplicar forças. O espírito se vê muito mais obrigado a realizar sua mais alta possibilidade enquanto ser, muito mais do que limitar-se a fazer o que pode; deve antes tornar-se o que é, a saber, a ter receptividade à totalidade do mundo.

V. Liberdade de juízo com relação a todo aspecto pensável

Soa muito pretensioso falar da abertura para o todo. Mas não se trata de uma exigência que se faz, e sim de uma exigência à qual nos expomos e a que nos submetemos. O que distingue o filosofar concerne, antes de mais nada, ao ter em vista a própria modéstia, do que a alguma espécie de "superioridade". Concretamente falando, com isto não se quer dizer que a filosofia possua a totalidade em um sistema fechado de conhecimento cabal. Como se sabe, isto de modo algum é evidente. Cito apenas os três grandes representantes do chamado "idealismo alemão" - Schelling, que chama a filosofia de "a ciência dos eternos arquétipos das coisas"; Hegel, que a compreende como "apreensão do absoluto"; e Fichte, que diz: "A filosofia antecipa a experiência total". Nada é tão compreensível como o fato de as ciências empíricas, mesmo ao se apropriarem dos seus domínios, terem tido de recusar, como algo grotescamente descabido e pretensioso, a exigência de superioridade formulada pela

filosofia, mormente quando esta a expôs claramente. Na verdade, essa pretenciosa auto-afirmação, que continua até hoje, afeta a própria reorganização da universidade, já que é extremamente difícil desfazer o desacordo entre a ciência e a filosofia. Em contrapartida, é preciso remontar ao sentido original do nome *philosophia*, que tanto a Antiguidade como a Idade Média radicalmente aceitaram. Filosofia não significa precisamente a posse de um saber que abarca tudo e tudo compreende, e que nós chamamos sabedoria, mas a busca amorosa desse saber, de um lado interminável, mas do outro proveitosa. O mundo e a própria existência também são assim: por um lado, são luminosos, translúcidos, cognoscíveis até os fundamentos; pelo outro, contudo, são inapreensíveis, inescrutáveis. Porque isto é assim, por esta razão é que o filósofo sempre continua na dependência de cada nova informação acessível sobre o seu objetivo, nunca definitivamente esclarecido; sempre continua a necessitar precisamente das novas informações descobertas pela ciência. Não lhe é permitido dizer: "a mim, interessa-me perguntar sobre o ser metafísico do homem, não sobre o que a psicologia, a fisiologia do cérebro, a pesquisa sobre o comportamento têm a dizer sobre o homem". Se o fizesse, no mesmo momento deixaria de filosofar seriamente, isto é, de considerar a realidade sob cada aspecto pensável. Precisamente isto, contudo, determina o posto da filosofia e constitui a sua dignidade. A reflexão filosófica sobre a realidade como um todo, como dissemos, é o núcleo plasmador da universidade; mas isto, por si só, justificaria a "exigência de superioridade" da filosofia? Que outro significado esta exigência poderia ter? Significa que a filosofia, ainda que sempre na dependência de toda descoberta de todas as ciências, e a elas atenta, tem contudo de cuidar, ela sozinha, para que nem um único aspecto pensável da realidade seja minimizado, descuidado, encoberto ou desprezado. Por outras palavras, a filosofia tem de cuidar para que a consideração do objeto na sua totalidade, isto é, "o fato completo", seja aberta e assim permaneça.

Este compromisso com a abertura, que não pode fechar-se a nenhuma informação acessível, não importa de onde esta venha, esse compromisso traz ainda uma outra consequência. Em todo caso a pergunta é inevitável: não se estenderia este compromisso também àquelas informações, oriundas não de nossa própria experiência e investigação, mas de esfera sobre-humana, de tradição sagrada, da revelação, de uma fala de Deus? Não existe dúvida alguma de que os grandes iniciadores e fundadores da filosofia ocidental, não só Platão mas também Aristóteles, trataram formalmente dessas informações sobre-humanas, e refletiram sobre elas. Precisamente isto dá aos diálogos platônicos e à metafísica aristotélica o sabor do existencial, em virtude do qual eles podem manter até hoje ativo o pensamento. Essa corajosa imparcialidade em relação à teologia é uma marca da filosofia antiga; ela se funda na convicção de que simplesmente não seria filosófico excluir, por princípio, qualquer informação possível sobre a realidade. Pela mesma razão, não pode uma universidade sem teologia ser uma universidade no sentido pleno, se sob o nome "escola superior" se compreende aquela escola que exige a consideração da totalidade do mundo e da existência e a ela se obriga. O grande humanista do século XIX, John Henry Newman, expressou isto em uma frase um tanto agressiva: "*University teaching without theology is simply unphilosophical*". A exclusão da teologia contraria o caráter da universidade como uma instituição filosófica.

Sem dúvida, é preciso dizer logo que é muito provável que venham, a teologia mesma e seu papel dentro da universidade, a ser mal compreendidos e isto, de modo algum, é uma simples possibilidade abstrata. Assim, a missão da teologia é cuidar de que toda a dimensão da realidade não seja esquecida, embora a teologia ocidental - por meio de seus grandes representantes -, sempre tenha compreendido que ela, para realizar a tarefa que lhe é própria, isto é, a interpretação da tradição sagrada, simplesmente tem necessidade de todas as contribuições do esforço cognoscente das

ciências da natureza. Até mesmo a palavra "serva", palavra chocante, a que se liga a ideia segundo a qual as ciências teriam de servir à teologia, até esta palavra, mil vezes e até mesmo de ambos os lados mal interpretada, no fundo não significa outra coisa senão que a cooperação é indispensável. Apenas uma teologia que não se desvia desse inevitável e incômodo confronto com a investigação científica pode discernir, com superioridade, sua própria tarefa teológica. Por exemplo, como poderia a teologia, de modo fidedigno, sem deixar de considerar todos os resultados da pesquisa sobre a evolução, dizer-nos qual é exatamente o verdadeiro significado, que não deve ser deixado de lado, da frase bíblica segundo a qual Deus criou o homem do barro da terra e lhe insuflou o fôlego da vida? O que isto significa? Está vivo ou não o confronto da teologia com a pesquisa científica? Eu me propus esta questão há pouco, durante alguns meses de exercício do magistério em universidades indianas. Na Índia, onde a totalidade da vida é penetrada por impulsos religiosos, não existe na universidade teologia alguma; nem mesmo a universidade hindu de Benares, embora construída ao redor de um templo, tem uma cátedra de teologia de hinduísmo. E ficou-me muito claro que esta ausência é perigosa e plena de consequências inesperadas. O perigo não está apenas no fato de que, da forma mais natural, a teologia e a tradição religiosa caíam em descrédito e se tornem estéreis; pior do que isso, a elite intelectual de todo um povo corre o risco de alhear-se das verdadeiras origens de sua cultura.

Naturalmente já não basta o mero fato de que a filosofia e a teologia sejam representados na universidade em faculdades próprias, como "especialidades". Por certo, a implantação, institucional é um pressuposto indispensável. Mas a particularidade da filosofia e da teologia está justamente em que elas, por natureza, não são "disciplinas especializadas". Precisamente falando, ambas não se definem pelo fato de ocuparem uma área determinada, claramente demarcável. Ao contrário, quase se poderia dizer que o esse filósofo com seriedade não se interessa pela "especialidade" filosofia. O teólogo também enquanto exerce a atividade que lhe é pertinente, pode não ter como objetivo originário exercer a teologia na sua "pureza metódica", embora ele também precise fazer isso. O problema da limitação temática do próprio campo teórico é, tanto para a filosofia quanto para a teologia, igualmente sem sentido; uma e outra, e apenas elas, dizem respeito à realidade como um todo. E justamente nisso reside o significado delas para a vida da universidade.

Muitas vezes foi dito, sem dúvida com razão, que é decisivo para a universidade a "cooperação entre as ciências". Mas frequentemente não se percebe que as especialidades científicas se constituem justamente pela delimitação de um aspecto parcial da realidade e que então esta cooperação pode tornar-se impossível de ser realizada a partir delas próprias. Esta é uma expectativa que, por princípio, não pode ser satisfeita. Para tanto, é preciso um intermediário que promova esse encontro e compreensão, tarefa que as ciências não podem levar a cabo. Apenas a consideração filosófico-teológica da realidade é capaz disso. Apenas ela, desde que também não venha a ser exercida como simples disciplina especializada, pode tornar possível e manter o diálogo plural, exclusivamente no qual se estabelece e se legitima a verdadeira unidade da universidade.

VI. A capacidade de discussão

Nesse ponto, ousaria apresentar a única proposta concreta de organização com a qual eu tenho colaborado para a discussão sobre a renovação da universidade. Ela assim se formula: poderíamos reservar no plano de construção da universidade um lugar ao debate acadêmico, que transcenda as disciplinas e faculdades. É, provavelmente, um mal-entendido romântico pensar que a universidade medieval pura e simplesmente transmitiu aos seus estudantes uma visão de conjunto. Todavia, houve nela a instituição regular da *disputatio*, que, por princípio, não recusava nenhum argumento e nenhum contendor, prática que obrigava, assim, à consideração temática sob um ângulo universal. Um homem como Tomás de Aquino parece ter considerado que precisamente o espírito da *disputatio* é o espírito da universidade. Naturalmente não tenho empenho algum em reintroduzir em nossas universidades os procedimentos formais da *disputatio* escolástica, embora não se devam menosprezar as regras formuladas; cito, por exemplo, aquela pequenina regra segundo a qual somente se poderia responder a uma objeção após tê-la repetido com as próprias palavras e ter o seu autor confirmado com precisão o que pensara. Mas a questão em si é que, por trás do aspecto formal, da discussão cultivada com toda a agudeza de um confronto real, a *disputatio* era, todavia, um diálogo, e o ser um autêntico diálogo, que nela era decisivo, é hoje, para a universidade, mil vezes mais importante do que pode ter sido alguma vez para a universidade medieval. Na verdade, também não houve outrora possibilidade de oferecer um sistema global harmônico de interpretação do mundo. Não foi por acaso que a maior *Summa* do século XIII permaneceu incompleta. Mas, para nós, logo se tornou impensável o projeto de uma *Summa*. A multiplicidade de nossos saberes sobre o mundo tornou-se tão imponderável que não nos é mais possível, de modo legítimo, fazer afirmações cabais e fechadas sobre o mundo. Mas a renúncia à conclusão de uma imagem definitiva da realidade de modo algum tem de significar também desespero agnóstico. Esta expressa abstenção pode muito bem, pelo contrário, ter o sentido de justamente salvar, apesar de tudo, uma imagem unitária do mundo, e manter aberta uma perspectiva para o todo, o qual escapa a toda formulação. Contudo, esta abertura para a totalidade, como já foi dito, também não é realizável pelo simples fato de a universidade abrigar estas ciências especializadas. Ela se realiza sobretudo no espírito do sujeito singular, que, falando ou ouvindo, participa desse diálogo plural das disciplinas.

O que faz de alguém um verdadeiro professor universitário é esta capacidade de participação e, de resto, ainda, esta disposição para fazê-lo. Além de cientificamente qualificado, o professor deve poder reconhecer a relevância de seu próprio trabalho para a reflexão permanente sobre o todo; ele deve ser capaz de introduzir no diálogo filosófico esse conhecimento, sem generalização diletante ou apressada. Isto pressupõe, sem dúvida, alguma coisa a mais, isto é, que em caso de necessidade ele não se recuse a trazer para o debate as últimas posições. O que no âmbito das ciências especializadas com razão não é permitido, não apenas por ser anti-científico como também por atentar contra a discreção acadêmica, justamente isto torna-se inevitável no diálogo filosófico, à medida que se trata de levar em conta expressamente o "fato completo" sob toda perspectiva de reflexão. É dispensável dizer expressamente que isto não deve significar um apoio a confissões particulares ou uma tolerância em relação a elas. O filosofar tem a sua própria forma de discreção. Contudo a mais resoluta simplicidade exige que o professor, como tal, se manifeste necessariamente, quando solicitado acerca do problema da coesão global do mundo.

Basta apenas formular, e já ficarão claras, as dificuldades e resistências com as quais quase seguramente é preciso contar nessa matéria. Em suas memórias, Fedor Stepun dá-nos um exemplo que ainda poderia ter um certo valor sintomático. Trata-se da preleção de Wilhelm Windelband, com quem era difícil estabelecer um relacionamento humano, porque ele era "um típico professor alemão de seu tempo, isto é, pesquisador e professor de uma disciplina científica", enquanto ele próprio, Stepun, era "um típico jovem russo, que viera à Europa para decifrar o enigma do mundo e da vida". Em certa ocasião verificou-se no seminário de Windelband uma calorosa discussão sobre o tema "liberdade e culpa". O resultado do debate foi uma série de várias respostas possíveis, claramente não definitivas. Stepun reuniu, então, toda a sua coragem e perguntou ao professor qual, era a sua posição pessoal última. A resposta de Windelband, conta-nos Stepun, foi: "que ele naturalmente tinha uma resposta para a pergunta, mas que esta pertencia à sua metafísica particular, à sua fé pessoal, que não poderia ser transformada em objeto de um trabalho de seminário". "Eu senti", assim prosseguiu Stepun, "que era envolvido de todos os lados por uma malha de arame farpado de metodologias sutis, e que era impossível uma ruptura na esfera da verdade, que me torturava". Essa história, propícia à reflexão, é também característica, enquanto mostra que ninguém precisa realmente ficar apreensivo devido à eventual disponibilidade do estudante para uma reflexão sobre o todo. Desta perspectiva, o problema não são os alunos, mas os professores. Por isso, é preciso insistir em que o que exatamente está em consideração é o que faz da universidade uma universidade.

"Como obter para a universidade cientistas de valor, que possam ser igualmente verdadeiros professores universitários?" Seria pouco realista encerrar esta questão de outra forma que não com um problema em aberto, o qual, embora seja um entre muitos, é o mais urgente. Contudo, é também aquele que tem a menor possibilidade de ser resolvido a partir de "medidas administrativas". Do quadro da situação empírica de nossas universidades de modo algum foi expressamente falado. Sabe-se que a crítica a respeito passou, entretanto, a integrar a conversação do cotidiano. Meu interesse é outro, ou seja, desejo lembrar o critério sem o qual é absolutamente impossível uma crítica plena de sentido. Dessa maneira, falei da oportunidade que é oferecida à universidade desde as suas origens e que assim o creio, também hoje e no futuro continua aberta para ela. Mas a oportunidade, enquanto tal, por certo, tanto pode ser percebida e aproveitada, como também perdida e desperdiçada.

Luz inabarcável - o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino

Josef Pieper²
(Trad.: Gabriele Greggersen)

*“Nome que pode ser proferido,
não é nome eterno”*

1. Apreender o não-dito.

Sobre o que é evidente, não se fala; o que de per si se entende, *goes without saying*: não requer que se gaste uma só palavra. Resta a questão de saber em que, precisamente, consista isto “que de per si se entende” e que pode, assim, permanecer não-expresso.

Nesse, por assim dizer, inofensivo fenômeno (que não deixa de ser, também ele, de per si evidente) reside uma peculiar dificuldade (aliás, a máxima dificuldade) inerente a toda interpretação de textos. E ela ocorre na medida em que, na mensagem a ser interpretada, permaneça não-expresso - precisamente *por causa de* sua evidência - aquilo que, para o intérprete, não é, de forma alguma, evidente. Daí que não lhe seja possível compartilhar de modo tão natural e imediato a apreensão de tais “evidências”. E isto significa que, além do mais, para o intérprete, mesmo aquilo que, de fato, ele captou, teve seu timbre alterado.

Na interpretação de um texto, especialmente quando provém de cultura e época estranhas para nós, o que é essencialmente decisivo - e, ao mesmo tempo, também o mais difícil - é precisamente isto: apreender as evidências fundamentais que, de modo não-expresso, permeiam o texto; descobrir a clave oculta, subjacente àquilo que está expressamente dito.

Poder-se-ia até afirmar que a doutrina de um pensador seja precisamente o “não-dito no dito”; é Heidegger quem introduz com estas palavras, a sua interpretação pessoal de um texto platônico³. Ainda que esta possa parecer uma afirmação bastante exagerada, está claro que uma interpretação que não alcance o “não-dito no dito” de um texto, necessariamente permanecerá, no fundo, simplesmente inapropriada, mesmo que, de resto, o literalmente dito esteja formulado do modo mais erudito (o que quase piora a situação ainda mais!).

Como então, em vista disto, ser-nos-ia possível seguir a pista de tais convicções não-expressas e, portanto, sequer formuladas no texto?

Existem aí, creio eu, algumas possibilidades de decifração. Uma delas, cuja eficácia tenho constatado frequentemente, é certamente a seguinte: o não-dito manifesta-se, não raro, como por entre uma “brecha”, como que através de uma

². Este importante opúsculo, *Unaustrinkbares Licht*, é um clássico de JP. Revisão técnica de Jean Lauand.

³. Heidegger, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 5.

“fenda” na estrutura - revelando-se por “saltos bruscos” no fluxo de encadeamento das ideias, uma espécie de inconsequência argumentativa (ou que, pelo menos, assim o pareça a nós, intérpretes, habituados a outras evidências: as nossas, também elas não somente não-expressas, mas, nem sequer formalmente *pensadas* como evidências, tão habituados estamos a elas...). Daí que o decisivamente importante seja isto: cuidar ao máximo para manter uma dose suficiente de vigilante admiração, à espreita de tais aparentes “incoerências”.

Sobre um caso concreto desse tipo é que nos ocuparemos a seguir.

2. A chave oculta da “Criação”.

Tomemos o caso da filosofia de Tomás de Aquino. Nela, há um pensamento fundamental, a partir do qual se determinam praticamente todos os elementos estruturadores de sua visão-de-mundo: o conceito de *Criação*. Ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja *creatura*, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*kreaturlichkeit*) determina toda a estrutura interna da *creatura*.

É impossível compreender, por exemplo, o “aristotelismo” de Tomás de Aquino (aristotelismo: este é um termo extremamente questionável, que só pode ser empregado com restrições!); não se compreende, dizia, simplesmente nada do verdadeiro e mais profundo sentido deste voltar-se de Tomás para Aristóteles, se não o entendermos a partir desse conceito fundamental, levado às suas últimas consequências, segundo o qual todas as coisas são *creatura* - não somente a alma e o espírito, mas todas as coisas pertencentes à realidade do mundo visível.

Por outro lado, parece bastante plausível (e sequer digno de menção especial), ou, pelo menos, nada surpreendente, que no pensamento de um teólogo medieval, o conceito de Criação represente também o centro de sua visão-de-mundo filosófica. O que, provavelmente, poderia causar espanto, seria podermos estar, no caso, diante de um pressuposto *não-expresso*, de uma opinião *não-explicitamente* formulada, que só pudesse ser lida, por assim dizer, “nas entrelinhas”. Pois, não se supõe, antes, ter Tomás desenvolvido uma detalhada e expressa doutrina da Criação?

Certamente, isto é verdadeiro e amplamente sabido. Entretanto, não deixa de ser verdade também o fato (muito pouco conhecido), de que o conceito de Criação determina e perpassa a estrutura interna de praticamente *todos* os conceitos fundamentais da doutrina filosófica do ser em Tomás de Aquino. E tal fato *não* é evidente; mal o encontramos expressamente formulado; pertence ao não-dito da doutrina do ser de Tomás de Aquino.

Este elemento basilar pôde permanecer tão despercebido, que mesmo a explicitação - se assim o podemos dizer - “escolar” do tomismo sequer chega a tocar no assunto. Certamente esses epígonos escolares de Tomás são em grande parte condicionados pela filosofia iluminista⁴: o que se revela antes de tudo, precisamente por essa omissão, que fatalmente acabaria por levar (e levou de fato) a sucessivos equívocos de interpretação.

Há equívocos, por exemplo, na interpretação do sentido de sentenças como: “todo ser é bom”, ou “todo ser é verdadeiro” - haverá equívocos, portanto, creio eu, precisamente nos assim chamados conceitos “transcendentais” (no sentido antigo), se não reconhecermos que tais afirmações e conceitos não se referem em absoluto ao ser neutro, no sentido, digamos, de uma mera “presença”, um *ens ut sic*; não se referem a

⁴. Isto foi claramente mostrado por Karl Eschweiler em seu livro: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 81 e ss., 283 e 296. Ainda que, de resto, algumas teses desse livro sejam discutíveis.

um mundo de “objetos” sem rosto, mas remetem formalmente ao ser *enquanto creatura*.

Que as coisas são boas pelo simples fato de serem, e que esta bondade é idêntica ao ser das coisas, e não, por assim dizer, alguma propriedade a ser-lhes meramente acrescentada significa ainda que a palavra “verdadeiro” é também um autêntico sinônimo para “ente”. Portanto, o ente *enquanto* ente é que é verdadeiro.

Não se trata, pois, de, por assim dizer, “primeiro” dar-se o ser, para, “depois”, “além disso”, o ser verdadeiro.

Tais reflexões - que, sem dúvida, fazem parte do patrimônio fundamental da doutrina clássica ocidental do ser, e que encontraram, precisamente em Tomás, uma formulação genial - tais reflexões, se não partirem do ser das coisas, formalmente entendidas como *creatura*, simplesmente perdem todo o seu sal. Tornam-se insossas, estéreis, tautológicas: precisamente por essa razão é que, de fato, o esvaziamento foi o destino de todas aquelas fórmulas - a ponto de Kant, tê-las legítima e definitivamente afastado do vocabulário filosófico em um famoso parágrafo de sua *Crítica à razão pura*⁵.

Com isto atingimos nosso tema: a doutrina da verdade de Tomás de Aquino só pode ser determinada em sua significação própria e mais profunda, se, formalmente, colocarmos em jogo o conceito de Criação. E é precisamente ao enlace do conceito de verdade com o “elemento negativo” de incognoscibilidade e de mistério, que pretendemos dedicar-nos aqui. Tal relação torna-se visível, precisamente se tomarmos por base a ideia de que tudo o que pode ser objeto de conhecimento humano, ou é *creatura*, ou é *Creator*.

Observemos, porém, o seguinte: isto talvez signifique que a doutrina da verdade de Tomás de Aquino não seja, essencialmente, uma doutrina “*puramente* filosófica” (mas sim, filosófico-*teológica*); esta questão poderá permanecer em aberto por ora; a resposta dependerá disto: se se considera o conceito de *creatio* um conceito filosófico ou teológico.

3. Verdade como ser-pensado.

Naturalmente, seria aqui impossível uma exposição da doutrina da verdade de Tomás de Aquino em toda a sua extensão. E, além do mais, ela não é requerida para que fique claro o tema que estamos enfocando.

Nossa exposição limita-se, basicamente, ao conceito de verdade quanto às coisas-do-mundo, à *veritas rerum*, à verdade “ontológica” - em contraposição ao que se costuma definir como verdade “lógica” ou epistemológica. Todavia, uma total dissociação desses dois conceitos de verdade, como contrapostos, também não seria inteiramente acertada; em Tomás, tais conceitos estão imediata e profundamente relacionados.

Por exemplo, Tomás concordaria em termos, quanto àquela objeção comum aos tempos modernos, continuamente reafirmada de Bacon a Kant: não se pode chamar de verdadeira a realidade, mas, no sentido rigoroso e estrito, apenas o pensado.

Retrucaria ele que, sim, é plenamente oportuno considerar que somente o pensado pode chamar-se, em sentido estrito, “verdadeiro”; mas: as coisas reais *são*, de fato, algo pensado!

⁵. Trata-se do parágrafo 12, que se refere àquela sentença “assim conhecida entre os escolásticos”, *omne ens est unum-verum-bonum*.

O serem pensadas é muito essencial às coisas, prosseguiria Tomás; elas são reais *por* serem pensadas. É preciso, naturalmente, ser mais exato: elas são reais pelo fato de serem *criadoramente* pensadas, isto é, por “*serem-pensadas*”.

As coisas têm a sua essência por “*serem-pensadas*”: isto deve ser entendido de modo extremamente literal, e não, em algum sentido meramente “figurado”. E, assim, porque as próprias coisas são pensamentos e possuem, portanto, um “caráter verbal” (como diz Guardini)⁶, por esta mesma razão é que elas podem, no mais preciso sentido do uso corrente, serem chamadas “*verdadeiras*” - do mesmo modo que o pensamento e o pensado.

Ao que parece, Tomás nem ao menos conseguiu dissociar estas duas ideias: a de que as coisas possuem um “quê”, uma quiddidade, um determinado conteúdo essencial e a de que esta quiddidade das coisas é fruto de um pensamento projetador, pensante e criador.

Tal associação é inteiramente estranha ao racionalismo moderno. E por que não se poderia falar de “essência” das plantas ou de “essência” do homem, sem a obrigação de considerar, juntamente com isso, que essas essências são pensadas? A partir do modo de pensar moderno não é possível compreender por que *somente* considerando-as como “pensadas” tais essências poderiam existir.

Incrivelmente, porém, nos últimos tempos, a tese de Tomás tem encontrado uma defesa - tão inesperada quanto veemente - por parte de nada menos do que os princípios básicos do moderno, ou até do *pós-moderno*⁷ existencialismo. A partir de Sartre, a partir de sua radical negação do conceito de Criação (é ele quem afirma: “o existencialismo não é senão um esforço para extrair *todas* as consequências de uma posição ateia coerente”⁸) - a partir daí, torna-se, de repente, novamente compreensível que e como a doutrina da Criação representa de fato a razão oculta, porém, fundamental, da clássica metafísica ocidental do ser.

Se quiséssemos dar aos pensamentos de Sartre e de Tomás uma forma silogística, tornar-se-ia patente o fato de ambos partirem exatamente da mesma “premissa”, a saber: “Há uma essência das coisas, na medida em que esta é pensada. É porque existe o homem e sua inteligência capaz de projetar, planejar (*design*), capaz, por exemplo, de `conceber' um abridor de cartas, como de fato concebeu - é por esta razão, e *só por ela*, que existe uma `essência' de abridor de cartas. E assim, continua Sartre, já que *não há* uma inteligência criadora, que pudesse - aos seres humanos e a todas as coisas naturais - assim conceber, projetar, planejar, dando-lhes previamente um conteúdo de significado, então *não há* essência alguma nas coisas não-fabricadas, nas coisas não-artificiais. Citarei literalmente: “Não há essência do homem, porque não há Deus para concebê-la. *il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir*”⁹.

Tomás, por sua vez, afirma: porque (e na medida em que) Deus concebeu as coisas, por isto (e nessa medida) é que elas possuem uma essência: “Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial... aponta para a Palavra (*Verbum*)

⁶. Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg, 1940, p. 110

⁷. Naturalmente, Pieper não emprega “pós-moderno” (*nachneuzeitlich*) no sentido restrito e especializado dos últimos anos. (Nota da trad.)

⁸. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 94

⁹. *Ibidem*, p. 22

d'Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto”¹⁰.

O que há de comum entre Sartre e Tomás é, como se vê, o pressuposto de que não se possa falar em essência das coisas, a não ser que esta seja expressamente entendida enquanto *creatura*.

Mas, precisamente ao caráter “ser-pensado” das coisas - que se deve ao *Creator* - é que Tomás se refere, quando fala da verdade, como inerente a toda realidade.

4. As coisas são inteligíveis, porque são *creatura*.

A sentença fundamental da doutrina de Tomás a respeito da verdade das coisas encontra-se nas *Quaestiones disputatae de veritate*¹¹ e diz o seguinte: *res naturalis inter duos intellectus constituta (est)* - a realidade natural está situada, entre dois cognoscentes, a saber, o *intellectus divinus* e o *intellectus humanus*.

A partir desta “determinação espacial” da realidade (situada entre a inteligência absolutamente criadora do conhecimento de Deus, que pensa-o-ser e a inteligência imitativa do homem, que se dirige, se orienta para o ser), estabelece-se a estrutura da realidade total: como estrutura articulada entre “Projetador” e “realização do projeto”.

Tomás aplica aqui o conceito de *mensura*, “medida”, no seu sentido mais originário - não-quantitativo e presumivelmente pitagórico - de “dar medida” e “receber medida”, “ser medido”: o pensamento criador de Deus dá medida e não é medido (*mensurans non mensuratum*); a realidade natural recebe medida e dá medida (*mensuratum et mensurans*); o conhecimento humano é apreensor de padrões de medida e não-atribuidor (*mensuratum non mensurans*). Não-atribuidor, ao menos no que se refere às coisas naturais, se bem que, sim, é atribuidor de medida, no que se refere às *res artificiales* (este é o ponto em que, para Tomás, a diferenciação entre coisas criadas e coisas feitas torna-se basilar).

De acordo com esta dupla referência das coisas é que Tomás desenvolve sua doutrina. Há, assim, um duplice conceito de “verdade das coisas”: o primeiro afirma o ser-pensado por Deus; o segundo, a inteligibilidade para o espírito humano.

A sentença que diz que “as coisas são verdadeiras” significa, em primeiro lugar, portanto: as coisas são criadoramente pensadas por Deus; e, por outro lado: as coisas são, por si mesmas, acessíveis e apreensíveis para o conhecimento humano.

Haveria, contudo, entre o primeiro e o segundo conceito de verdade uma relação de *prioritas naturae*, de hierarquia do ser.

Esta prioridade tem dois sentidos. *Primeiro*: não é possível apreender o núcleo da expressão “verdade das coisas” - ele simplesmente nos escapa - se nos recusarmos pensar as coisas, expressamente, como *creatura*, emanadas da inteligência de Deus, que pensa-o-ser, emergidas do “olho de Deus” (como este assunto foi denominado segundo a doutrina do ser do Egito antigo). Tal relação de prioridade, porém, significa, em *segundo* lugar, ainda: o ser-pensado das coisas por Deus *fundamenta* a sua inteligibilidade para o homem.

A relação entre estas duas referências não é como (por assim dizer) a que se dá entre irmão mais velho e irmão mais novo, mas sim como a de pai para filho; o

¹⁰. *Summa Theologica* I, 93, 7. Encontramos noção semelhante na mesma obra (I, 45, 7): “Na medida em que ela (criatura) possua uma forma e uma quiddidade, ela reproduz (*repraesentat*) a Palavra, na mesma medida em que a forma da obra de arte provém do projeto do artista”.

¹¹. *Quaest. disp. de veritate* I, 2

primeiro é quem traz à existência o segundo. Que significa isto? Significa que as coisas são inteligíveis para nós: porque foram pensadas por Deus. As coisas *enquanto* pensadas por Deus, são dotadas não apenas de *sua* essência (por assim dizer, “exclusivamente para si mesmas”), mas, *enquanto* pensadas por Deus, detêm ainda um ser “para nós”.

As coisas têm a sua inteligibilidade, a sua luz interna, a sua luminosidade, o seu caráter manifestativo, devido ao fato de que Deus as pensou; por esta razão são essencialmente pensamento. A claridade e a luminosidade, que jorram do pensar criador de Deus para o interior das coisas, junto com seu ser (junto com seu ser, não!: *como* o seu próprio ser!) - esta luz interna - e só ela - é o que torna as coisas existentes apreensíveis ao intelecto humano.

Em um comentário à Escritura¹², Tomás afirma: “Uma coisa tem de realidade tanto quanto tem de luz”; e em uma obra tardia, no comentário ao *Liber de causis*¹³, há uma sentença insólita, que formula o mesmo pensamento como que num ditado místico: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*, “o próprio ser-real das coisas é sua luz” - ser-real das coisas, entendido *enquanto* ser criado! É esta luz, precisamente, o que torna as coisas visíveis ao nosso olho. Em uma palavra: as coisas são inteligíveis pelo fato de serem criadas!

Neste ponto pode-se afirmar, em relação à fundamentação do conhecimento, algo parecido ao que disse Sartre contra a filosofia do século XVIII, com relação ao conceito “essência das coisas”¹⁴: não é possível prescindir do ser-pensado das coisas por Deus e, no entanto, querer continuar admitindo a possibilidade de inteligibilidade das coisas pelo homem!

5. As coisas são insondáveis, porque são *creatura*.

Segundo a opinião de Tomás, pode-se, portanto, no âmbito da realidade natural criada, falar de “verdade” em dois sentidos.

Em primeiro lugar, pode-se estar falando da verdade das *coisas*, significando primariamente, que as coisas, enquanto *creaturae* correspondem, ao conhecimento criador projetante de Deus; é nesta própria correspondência que consiste formalmente a verdade das coisas.

Em segundo lugar, pode-se falar de verdade com vistas ao *conhecimento* (do homem), que é verdadeiro por meio da correspondência que “recebe medida” da realidade - “pré”-conferida e objetiva - das coisas.

É, por sua vez, nesta mesma correspondência que consiste formalmente a verdade do conhecimento humano. Na *Summa Theologica*, os dois conceitos de verdade encontram-se formulados e confrontados em um mesmo *articulus*: “Quando as coisas são a medida e o padrão de orientação do intelecto, então a verdade consiste em que o intelecto se conforme às coisas... Quando, porém, é o intelecto o padrão de orientação e medida das coisas, então a verdade consiste em que as coisas se conformem ao intelecto”¹⁵.

Essas sentenças, por sua vez, expressam, a partir de um novo ponto de vista, a estrutura de todo ser-criatura, situado essencialmente entre a intelecção do ser-pensado

¹². Comentário a I Tim 6,4

¹³. Comentário ao *Liber de causis* I, 6

¹⁴. *L'Existentialisme*, p. 20 e ss.; cfr. também p. 73 e ss.

¹⁵. *Summa Theologica* I, 21, 2.

pelo conhecimento de Deus e a inteligência imitativa do homem - um pensamento inexaurível!

Entre estas duas correspondências (pensamento para com a realidade, de um lado, e realidade para com o Pensamento, de outro), que significam ambas, ainda que em sentido diverso, “verdade” enquanto adequação - entre estas duas correspondências existe, porém, uma diferença fundamental: que a primeira pode tornar-se objeto de conhecimento humano, enquanto a segunda não pode; que a primeira correspondência é inteligível ao homem, enquanto a segunda não é.

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade¹⁶.

Todavia, a correspondência das coisas para com o conhecimento criador de Deus, na qual primária e propriamente reside a verdade das coisas, é, por sua vez, a condição que torna possível o conhecimento do homem (*cognitio est quidam veritatis effectus* - esta é mais uma daquelas formulações nas quais Tomás coloca tudo de cabeça para baixo: o conhecimento como fruto, precisamente, da verdade das coisas)¹⁷. Esta correspondência, que perfaz, de modo primário, a essência da verdade das coisas - esta correspondência, dizia, entre a realidade natural e o conhecimento arquetípico de Deus - *esta correspondência não nos é possível conhecer formalmente!*

Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua *verdade*; conhecemos a imagem imitativa (*Nachbild*), mas não a sua correspondência para com o arquétipo (*Urbild*): a relação existente entre o ser-pensado e o seu projeto. Tal correspondência - em que, repetimos, consiste de modo primário a verdade formal - não nos é dado conhecer. É este, portanto, o ponto no qual se mostra a vinculação existente entre a verdade e a incognoscibilidade das coisas. Contudo, este pensamento carece de maior precisão.

Quanto ao uso corrente, “incognoscibilidade” admite múltiplos sentidos, no mínimo *dois*. Este conceito pode significar: há algo que é “por si mesmo” acessível ao conhecimento, mas *determinado* intelecto não consegue apreendê-lo, porque seu poder cognoscitivo não é suficientemente penetrante. É neste sentido que se fala de objetos que não sejam apreensíveis “a olho nu”. Refere-se isto antes a uma falibilidade do olho, do que a uma peculiaridade concreta do objeto: as estrelas, de que não nos apercebemos, são, “por si mesmas”, perfeitamente visíveis! Incognoscibilidade, assim entendida, quer dizer: a potência de conhecimento não é suficiente para realizar, para ativar o potencial de cognoscibilidade, que certamente existe objetivamente.

Mas, incognoscibilidade pode também significar algo diferente, a saber: que uma tal cognoscibilidade não se dá em si; que, por assim dizer, nem sequer há algo a *ser* conhecido; que não apenas o poder de apreensão e penetração da parte de um determinado *sujeito* cognoscente seja insuficiente, mas sim, que não exista, por parte do *objeto*, qualquer cognoscibilidade.

Incognoscibilidade, neste sentido, incognoscibilidade de uma realidade em si mesma - isto é para Tomás inteiramente inconcebível. Dado que todo ente é criatura, ou seja, pensado-por-Deus, por isto mesmo todo ente é, em si mesmo, luz, claridade, abertura - e isto *devido precisamente ao fato de ser!* Incognoscibilidade, portanto,

¹⁶. *Ibidem* I, 16, 2

¹⁷. *Quaest. Disp. de Veritate*, I, 1

jamais significará para Tomás: que exista algo que fosse inacessível ou escuro em si mesmo, mas apenas: que haja aí tanta luz, que uma dada potência de conhecimento finita não possa exauri-la; isto ultrapassaria o seu poder de captação e escaparia ao seu alcance apreensivo.

É neste último sentido, portanto, que se está falando aqui em “incognoscibilidade”; e afirma-se que esta faça parte imediata do conceito de verdade das coisas. Está-se aqui afirmando, em outras palavras: segundo a opinião de Tomás, faz parte da essência das coisas, o fato de que sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita - *porque* as coisas são criatura; isto é, porque a causa de sua cognoscibilidade tem o efeito necessário da in-cognoscibilidade. Contemplemos isto mais de perto.

“As coisas são verdadeiras”- isto, como vimos, significa primariamente o seguinte: as coisas são pensadas por Deus. Esta frase, diga-se de antemão, seria fundamentalmente desvirtuada, se a quiséssemos tomar como informação unicamente a respeito de *Deus*, como mera constatação de um agir divino que se dirige às coisas. Não! Está-se afirmando algo sobre a estrutura das *coisas*. Está-se expressando, de modo diferente, o pensamento de Agostinho¹⁸, de que as coisas são, porque Deus as vê (enquanto *nós* vemos as coisas, porque elas são). Afirma-se que o ser e a essência das coisas *consistam* no seu caráter de ser-pensado pelo *Creator*. “Verdade”, como já se disse, é um nome *do ser*, é um sinônimo de “real”; *ens et verum convertuntur*; dizer “algo real” é o mesmo que dizer “ser-pensado por Deus”.

É da essência de todos os entes (enquanto *creatura*), o serem “formados-segundo” (*nachgeformt*), de acordo com um arquétipo, que reside no, absolutamente criacional, conhecimento de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João*¹⁹ de Tomás; e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que re-produz o saber de Deus”²⁰.

Como já dissemos, é evidente que Tomás - ao tratar da verdade das coisas (ou mesmo da *essência* das coisas) - não *podia*, de modo algum, ignorar ou “deixar de lado” esta relação de correspondência entre as coisas e suas imagens arquetípicas divinas. Isto se manifesta, por exemplo, pelo fato de ele a ter conhecido a partir da leitura de textos estranhos, nos quais nós seríamos incapazes de descobrir qualquer vestígio disto (trata-se aqui de um daqueles “saltos” argumentativos ou “desníveis” no fluxo do pensamento, nos quais se revela, como que por entre uma “fenda” na estrutura, o não-dito de sua doutrina).

No segundo artigo da primeira *Quaestio disputata de veritate*, São Tomás formula o conceito primário de verdade das coisas: “O real é chamado verdadeiro, na medida em que realiza aquilo para o que foi ordenado pelo espírito cognoscente de Deus”. Em outras palavras: o verdadeiro é o real, na medida em que imita a imagem arquetípica do conhecimento divino. E prossegue Tomás: Isto se torna evidente - *sicut patet* -, por uma famosa definição de Avicena - definição, entretanto, na qual para o **nosso** entender, não se diz nada sobre o assunto!

¹⁸. *Confissões* 13, 38; cfr. também *De Trinitate* 6, 10.

¹⁹. *Comentário a João* I, 2

²⁰. *Summa Theologica* I, 14, 12 ad 3.

Mas, o que diz então, essa definição de verdade de Avicena? Trata-se de uma citação quase clássica na Idade Média: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”²¹.

E com *esta* sentença, assim diz Tomás, evidencia-se a tese de que a verdade das coisas reside no fato de serem pensadas por Deus! Nunca nos ocorreria, a nós, perceber aqui qualquer relação. Esta manifesta “brecha” na argumentação, como dizíamos, certamente só poderá ser entendida no sentido de que Tomás simplesmente não pode deixar de associar a ideia de que as coisas possuem um “quê” - uma quiddidade de conteúdo determinado - à ideia de que esta essência das coisas seja o fruto de uma inteligência planejante criadora.

Retomemos agora o caminho para a nossa própria questão. A relação de correspondência existente entre a imagem arquetípica em Deus e a imagem criada que a segue - e nisto consiste formal e primariamente a verdade das coisas - não poderá jamais, como dizíamos, ser diretamente apreendida pelo nosso olho; não podemos alcançar um ponto de vista, a partir do qual nos seja possível comparar a imagem arquetípica com a sua imagem imitativa; somos simplesmente incapazes de assistir, por assim dizer, como espectadores à emanação das coisas “do olho de Deus”.

Há, porém, uma consequência que decorre *desse fato*: o nosso intelecto, quando inquire a respeito da essência das coisas, mesmo as mais ínfimas e “mais simples”, ingressa num caminho, por princípio, interminável. A razão disto, portanto, é o fato de as coisas serem *creatura*; a razão é que a luminosidade interna do ser, tem sua origem arquetípica na infinita abundância de luz da inteligência divina. Esta, portanto, é a realidade subjacente ao conceito de verdade do ser, como o formulou Tomás. Mas sua profundidade torna-se visível somente quando esta conexão - evidente para Tomás - com o conceito de criação é reconhecida.

É neste conceito de verdade, assim entendido, que reside o legítimo contexto e origem do elemento de incognoscibilidade, do elemento “negativo”.

Limitamo-nos a falar apenas da *philosophia negativa* - embora Tomás tenha formulado também os princípios de uma *theologia negativa*. Certamente este traço também não aparece com clareza nas interpretações usuais; frequentemente é até ocultado. Será raro encontrar menção do fato de a discussão sobre Deus da *Summa Theologica*²² começar com a sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim, o que Ele não é”. Não pude encontrar um só compêndio de filosofia tomista, no qual se tenha dado espaço àquele pensamento, expresso por Tomás em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio²³: o de que há três graus do conhecimento humano de Deus. Deles, o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres espirituais e o estágio superior reconhece-O como o Desconhecido: *tamquam ignotum*! E tampouco encontra-se aquela sentença das *Quaestiones disputatae*: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não O conhecemos”, *quod (homo) sciat se Deum nescire*.²⁴

E, quanto ao elemento negativo da *philosophia* de Tomás, encontramos aquela sentença sobre o filósofo, cuja aplicação ao conhecimento não é capaz sequer de esgotar a essência de uma única mosca. Sentença que, embora esteja escrita em tom

²¹. O próprio Tomás cita a sentença, por exemplo na *Summa Theologica* I, 16, I, na *Summa contra gentes* I, 60, nas *Quaestiones disputatae de Veritate* I, 2.

²². *Quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* - *Summa Theologica* I, 3 prologus.

²³. I, 2 ad 1.

²⁴. *Quaest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14.

quase coloquial, num comentário ao *Symbolum Apostolicum*²⁵, guarda uma relação muito íntima com diversas outras afirmações semelhantes. Algumas delas são espantosamente “negativas” como, por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas”²⁶. E esta formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária, quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos *Comentários* a Aristóteles, das *Quaestiones disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*²⁷; *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*²⁸; *differentiae essentialia sunt nobis ignotae*²⁹. Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas, não são conhecidas.

Segundo Tomás, esta seria também a razão, pela qual não temos a capacidade de atribuir um nome essencial às coisas; precisamos antes extraí-los a partir do que é externo e derivado (fenômeno para o qual Tomás, muitas vezes, cita o exemplo daquelas disparatadas etimologias medievais - pelas quais o termo “*lapis*”, por exemplo, derivaria de “*laedere pedem*”)³⁰.

Não somente o próprio Deus, mas também as coisas em si possuem um “nome eterno” que, ao homem, não é dado pronunciar. Isto tem um sentido bem preciso e não, de modo algum, um sentido, por assim dizer, “poético”. E a tradição da sabedoria oriental, concorda plenamente com a sentença chinesa, epígrafe deste texto.

Por que será, pergunta-se Tomás, certa vez, que nos é impossível conhecer plenamente a Deus, a partir da criação? Sua resposta tem duas partes, sendo que a segunda é a que mais nos interessa. Primeira parte da resposta: a criação necessariamente reflete a Deus de maneira apenas imperfeita. Segunda parte: dada nossa “ignorância” e o embotamento de nosso intelecto (*imbecillitas intellectus nostri*), não somos capazes de ler nem mesmo aquelas informações que as coisas realmente contêm a respeito de Deus³¹.

Para se entender o peso desta afirmação, é preciso considerar que, de acordo com Tomás, o modo peculiar da imitação da perfeição divina em cada coisa é precisamente o que perfaz a *essência* peculiar de seu ser: “Cada criatura possui a sua espécie própria enquanto, de algum modo, participa da imagem da essência divina. E, portanto, Deus ao conhecer o seu próprio Ser *como* sendo assim imitável por esta determinada criatura (*ut sic imitabilem a tali creatura*) Ele conhece a Sua essência como a razão de ser e a ideia contida nesta criatura”³². Este pensamento, que aponta para uma problemática, por sua vez, inteiramente nova e complexa, está muito precisamente relacionado ao nosso assunto; não se está afirmando nada menos que isto: a essência das coisas em sua profundidade nos é permanentemente inacessível, devido a (e na medida em) que não somos capazes de apreender inteiramente a imitação da imagem arquetípica divina, *enquanto* imagem e semelhança de Deus.

Uma resposta assim, dupliforme, tem, certamente, uma estrutura dialética - que reproduz a estrutura da própria *creatura*, a qual tem a sua origem, *per definitionem*, simultaneamente, em Deus e no nada. Tomás não se limita a afirmar

²⁵. Cap. I.

²⁶. *Quaest. Disp. de veritate* 10, 1.

²⁷. *In De Anima* 1, 1, 15.

²⁸. *Quaest. disp. de spiritualibus creaturis*, 11 ad 3.

²⁹. *Quaest. Disp. de veritate* 4, I ad 8.

³⁰. *Ibidem*. No exemplo, *lapis*, pedra, decorreria de *laedere pedem, ferir o pé* (Nota da trad.).

³¹. *Ibidem*, 5, 2 ad 2.

³². *Summa Theologica* I, 15, 2.

somente que a realidade da existência de algo é a sua própria luz. Vai mais além: *creatura est tenebra in quantum est ex nihilo*, “a criatura é treva, na medida em que provém do nada” - esta sentença não está expressa em Heidegger, mas nas *Quaestiones disputatae de veritate*³³ de Tomás. Aliás, a resposta àquela questão: “por que não é dado ao homem, conhecer Deus inteiramente, a partir das coisas criadas?”, possui esta mesma estrutura de “resistência passiva”.

O que, exatamente, está dito aqui? Diz-se que, por meio de sua essência, as coisas revelam a Deus de modo apenas imperfeito. Por quê? Porque as coisas são criatura e à criatura é impossível exprimir ou proferir o *Creator* perfeitamente. Contudo, assim prossegue a sua resposta, a abundância de luz - até mesmo desta imperfeita manifestação - já excede todo entendimento humano. Por quê? Porque também o homem é criatura, mas, principalmente, porque as coisas remetem, em sua essência, ao projeto divino, o que, por sua vez, significa: porque as coisas são criaturas.

6. A estrutura de esperança do conhecimento criatural.

Falamos já do “elemento negativo” da filosofia de Tomás. E mostramos que (e porque) esta formulação é realmente susceptível de mal-entendidos e que requer uma compreensão mais precisa e quase que uma correção.

Em todo caso, o fator “negativo” seguramente não consiste na suposição de que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas. *Intellectus... penetrat usque ad rei essentiam*, “a inteligência penetra até a essência das coisas”: esta sentença³⁴ permanece válida em São Tomás - apesar da outra afirmação de que o esforço cognoscente dos filósofos não é capaz de apreender a essência sequer de uma mosca. Estes dois fatores são correlatos. O fato de que o intelecto atinge as coisas, manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz! Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas! Nicolau de Cusa³⁵ exprimiu essa realidade em sua interpretação do “sei que nada sei” socrático: somente àquele que, vendo, tocou a luz com os olhos, está reservado experimentar que a claridade do sol vai além do poder de apreensão da visão.

Não se pode, de modo algum, falar de agnosticismo em Tomás; e os neo-escolásticos têm toda razão em enfatizar este aspecto. Acredito, contudo, não ser possível tornar explícita a verdadeira razão para esta realidade, se não colocamos em jogo, formalmente, o conceito de criação, isto é, se não se falar de estrutura intrínseca da coisa, enquanto *creatura*.

Esta estrutura significa - dado seu caráter de ser-pensado pelo Creator - que as coisas possuem tanto a luminosidade e caráter manifestativo na medida de seu ser como, também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não-cognoscibilidade.

Sem remontar a este fundamento, será impossível, ao que me parece, mostrar por que o “elemento negativo” da filosofia de Tomás de Aquino nada tem de agnosticismo. E todo aquele que tenta dar conta disto, sem recorrer a tal conceito, como mostra o exemplo das sistemáticas experiências neo-escolásticas, incorrerá necessariamente no perigo de interpretar Tomás como racionalista, isto é, de incompreendê-lo ainda mais.

³³. *Quaest. disp. de veritate*, 18, 2 ad 5.

³⁴. *Summa Theologica* I-II, 31, 5.

³⁵. *Apologia Doctae Ignorantiae*, 2, 20 e ss.

Talvez pudéssemos afirmar que, na doutrina de Tomás, a estrutura de esperança da existência humana se exprime como a de um ser cognoscente, de estrutura essencialmente não-fixável: em seu conhecer não se dá uma cabal apreensão ou um cabal “ter” conhecimento de algo; mas também não um completo “não-ter”. O que, sim, se dá é um não-ter-ainda!

O cognoscente é visto como “*viator*”, um ser que está a caminho. Isto significa, por um lado: os seus passos têm sentido, não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isto, porém, não pode ser pensado, sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infundável o seu caminho de conhecimento. E esta estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *creatura*; o mundo, tanto quanto o próprio ser humano cognoscente!

Mas, dado que a esperança está mais próxima do *sim* do que do *não*, deve-se, portanto, desse mesmo modo, encarar também o elemento negativo da filosofia de Tomás, que nos propusemos explicitar. Ou seja, devemos encarar a negação em relação ao pano de fundo de uma afirmação mais abrangente. É certo que o elemento de inescrutabilidade do ser das coisas está compreendido no conceito de verdade do ser; o sentido disto, entretanto, é tão estranho a qualquer ideia de objetiva inacessibilidade, impenetrabilidade ou escuridão das coisas, que, pelo contrário, até autoriza a dar voz a este aparente paradoxo: as coisas são incognoscíveis ao homem, em suas últimas profundezas, devido ao fato de serem excessivamente cognoscíveis.

Assim, o próprio Tomás também recorre àquela célebre sentença aristotélica³⁶ a respeito dos olhos da ave noturna, incapazes de perceber precisamente aquilo que é luminoso (da mesma forma comportar-se-ia o intelecto humano em relação àquelas coisas que se manifestam com máxima evidência). Tomás exprimiu a asserção contida nesta frase, com a qual, aliás, concorda inteiramente, pelas seguintes admiráveis palavras³⁷: *Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*, “ainda que o olho da ave noturna não veja o sol, o olho da águia, sim, o vê”.

³⁶. *Metafísica* 2, 1; 993 b

³⁷. *In Metaph.* 2, 1, 286.

As virtudes cardeais revisitadas

Josef Pieper

(Tít. orig.: *Menschliches Richtigsein*
trad.: Jean Lauand)

Resumo: Nesta conferência, Josef Pieper resume suas pesquisas de décadas sobre as quatro virtudes cardeais e as apresenta ao homem contemporâneo.

Palavras Chave: Josef Pieper. Virtudes Cardeais. Tomás de Aquino.

Abstract: In this lecture, Josef Pieper summarizes decades of his research on cardinal virtues, focusing on their relevance to contemporary man.

Keywords: Josef Pieper. Cardinal virtues. Thomas Aquinas.

1. Introdução: o máximo

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. O que sim vale a pena é procurar compreender de forma mais exata alguns elementos que a definição de Tomás traz consigo e, à primeira vista, talvez também esconda em si.

Quem, por exemplo, fala do *ultimum* e, portando, 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 pura 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.

Já algo especificamente cristão se encontra na resposta à pergunta sobre como se deverá pensar o primeiro começo desse processo de auto-realização: assume-se claramente que o início já vem dado previamente. O homem - quando com liberdade faz o bem - não está pondo os pés pela primeira vez num caminho ainda não trilhado ou sequer aberto; o agir moral (isto é, todo agir humano baseado em decisão e responsabilidade) vem a ser antes uma continuação, um levar adiante pelo caminho algo já começado e que se encontra em processo. Muito antes de se decidir livremente, já há algo que orienta o homem para seu alvo; como uma seta disparada, ele já está a caminho. A teologia fala aqui de um querer natural, de um impulso que nos é inerente por natureza e que seguimos quando fazemos o bem. No entanto, essa afirmação a respeito da natureza humana e do querer natural é precária e, por assim dizer, provisória. Somente a compreendemos bem quando entendemos a "natureza humana" como aquilo que o homem é em função da Criação. No ato de Criação, foi o homem posto por Deus a caminho, num caminho ao final do qual está aquele máximo que pode chamar-se, em sentido pleno, Virtude: a realização do projeto divino incorporado à criatura.

Quem pensa nisto consegue entrever a exigência quase inatingível que reside no conceito de virtude. E talvez se lhe torne clara, de repente, aquela sentença um tanto enigmática do Novo Testamento: "Ninguém é bom senão só Deus" (Mc 10, 18).

2. A prudência: ver aquilo que é

Se perguntarmos, então, sóbria e objetivamente, o que se pode exigir e esperar em termos de "ser-bom" do homem comum - e, portanto, de cada um de nós -, logo pede a palavra a antiga sabedoria que fala do espectro de quatro cores em que se desdobra a luz da perfeição. É a doutrina das "Virtudes Cardeais": Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança. O termo latino *cardus* significa gonzo, que abre o portal da vida.

Esses quatro nomes certamente já foram ouvidos muitas vezes, sem que seu significado fosse levado a sério. No momento, porém, em que isto se faça, a situação torna-se complicada. Por exemplo cabe já perguntar: como pode a Prudência ser virtude? E a compreensão tornar-se-á ainda mais difícil quando nos disserem que a sequência não é casual, mas obedece a uma lógica de significado e de hierarquia: à Prudência, cabe, portanto, o primeiro e mais elevado posto. E mais ainda, tal formulação nem ao menos é precisa; a rigor, a Prudência não ocuparia um lugar como elo dessa série: ela não é algo assim como a irmã das outras virtudes; ela é a sua mãe e já foi designada literalmente como "genitora das virtudes" (*genitrix virtutum*).

Desse modo, ninguém poderia - e, por estranho que possa parecer, de fato é assim - praticar a Justiça, a Fortaleza ou a Temperança a não ser que seja ao mesmo tempo prudente. Ao mesmo tempo, e até antes.

Pelo uso comum da linguagem e pelos hábitos de pensamento, temos alguma dificuldade não só para concordar com o afirmado, mas até para entendê-lo. Pois não dizemos na língua alemã que é "prudente" (*Klug* em alemão significa prudente e esperto) quem é esperto e com ágil inteligência logo percebe como "levar vantagem"? E não dizemos que Fulano ou Sicrano é "prudente" demais e, portanto, não defende com determinação e coragem suas convicções? Tudo isto, sem dúvida, é certo. No entanto, devemos esquecer estes casos, deixá-los de lado e lembrar-nos de outras situações que nos são igualmente familiares - por exemplo, de que, digamos, em caso de conflito, ninguém pode tomar uma decisão justa se não conhece a realidade: como as coisas são e em que pé estão. O mais puro desejo de Justiça, a "melhor das boas vontades", a "boa intenção", tudo isto não basta. Antes, a realização do bem concreto pressupõe sempre o conhecimento da realidade.

Isso se pode exprimir também do seguinte modo: o agir humano é bom e ordenado quando procede da verdade, que afinal de contas nada mais é que o vir-a-encarar a realidade. E precisamente este é o sentido da prudência e de sua posição privilegiada: que - tanto quanto possível - vejamos a realidade, que eu veja como realmente são os elementos que compõem a situação que exige de mim uma decisão.

Este "ver as coisas", entretanto, não é de modo algum um assunto acessório que se possa considerar com ligeireza. Além do mais, a capacidade de "ver a realidade" é ameaçada de diversas maneiras. Pois não se trata de uma neutra contemplação da natureza, mas da incorruptível "busca da verdade" a respeito de situações nas quais costumam estar fortemente envolvidos fatores de interesse pessoal. O que importa, portanto, é fazer calar nossos interesses - e, talvez também ouvir o outro, possivelmente um oponente. Quem não consegue isto, ou não está disposto a isto, jamais chegará a ver a realidade como ela é.

Mas isso é apenas o começo e a primeira metade da Prudência. A outra, bem mais difícil, consiste em transformar aquilo que foi visto, a verdade das coisas, em diretriz do próprio querer e agir. Só então se perfaz a virtude da Prudência, que com razão foi definida como "a arte de decidir-se corretamente". Só quem domina esta arte pode ser considerado um homem moralmente maduro e adulto. Para ele foi cunhada a palavra da Sagrada Escritura: "Se o teu olho é simples (*simplex*), então todo teu corpo estará na luz" (Mt 6,22).

3. A justiça: dar o que é devido

Quem hoje pensa em justiça, sobretudo se é jovem, logo se lembrará do estribilho "sociedade". A sociedade parece-lhe a injustiça encarnada, com o que, talvez, não deixe de ter razão. No entanto, deve deixar-se lembrar de que estamos agora falando da justiça como virtude, portanto de uma atitude que só pode ser exigida da pessoa singular e por ela realizada.

A Justiça já foi chamada também "arte de conviver", uma formulação que por sua vez pode também ser mal-interpretada, como se não se tratasse de nada mais do que de arranjar-se com os outros. Não é isso, no entanto, o que se quer dizer, e sim, mais propriamente, um *conviver* em que cada um recebe o que lhe é devido: "A cada um o que é seu", como diz a antiga sentença.

Precisamente isto - assim o tem afirmado o clássico pensamento ocidental desde os antigos gregos até as encíclicas sociais dos papas -, precisamente isto é a Justiça: a vontade, constante de dar a cada pessoa, com quem nos relacionamos, aquilo que lhe é devido.

A Justiça é pois, como vemos, algo que está em *segundo* lugar; ela pressupõe algo diferente de si mesma: a saber, que, *primeiro*, haja alguém a quem algo é devido e que aquele que é convidado a exercer a Justiça aceite esse dever.

Agora, quanto à pergunta sobre se e por que razão algo é devido ao outro (e, naturalmente, também a mim), e sobre o que se lhe deve dar ou conceder - a esta pergunta não se responde facilmente. Que ao trabalhador é devido o justo salário, ainda é o mais fácil de evidenciar (ainda que na época dos campos de trabalhos forçados isto não seja tão evidente quanto parece).

No que deve residir, então, a causa de que a todo aquele que porta uma face humana, simplesmente pelo seu ser-homem, algo lhe seja devido inalienavelmente? Por exemplo, que a sua honra como pessoa seja respeitada. O conceito de pessoa, de fato, é aqui decisivo - enquanto se compreende "pessoa" como um ente que existe para seu próprio aperfeiçoamento e realização. Mesmo assim, em caso de conflito, ao se chegar aos extremos, não basta retroceder ao mero ser-pessoa (como supunham alguns filósofos idealistas). É necessário nesses casos, poder colocar em jogo uma instância absoluta, mais além de qualquer instância humana, ou, dito de outro modo: o outro deve ser-me intocável por eu o ver como ente criado por Deus como pessoa.

Não se pense ser esta uma concepção especificamente cristã ou teológica. Foi um chinês confuciano quem declarou - aos seus colegas da comissão da UNESCO para a reformulação dos direitos humanos, presumivelmente atônitos -, que lhe havia sido transmitido por tradição, como fundamento dos direitos humanos, que "O Céu ama o povo e quem exerce o poder deve obedecer ao Céu". E Emanuel Kant - que não era lá propriamente um teólogo cristão - diz: "Temos um santo regedor e o que Ele deu ao homem de sagrado é o direito dos homens".

Garantir e proteger esse direito é o sentido intrínseco do Poder. E quer se trate do poder político ou da autoridade em círculos menores (família, unidade militar, empresa) sempre vale: quando o Poder não cuida da Justiça, ocorre invariavelmente a injustiça, e não há injustiça mais desesperadora no mundo dos homens do que o uso injusto do poder. E, no entanto - e é uma ideia tão desagradável - poder do qual não se pode abusar, no fundo não é poder...

Mas aquele que aprofundar mais deparará com uma nova condição, ainda mais radical, no tema da Justiça. Pois o mundo dos homens está feito de tal maneira que, em alguns casos determinados e altamente significativos é impossível dar efetivamente ao outro aquilo que - sem sombra de dúvida - lhe é devido. Os antigos

pensavam aqui, antes de mais nada, nas relações com Deus; a Ele não podemos, na verdade, dizer, nem mesmo a respeito de um único instante: "Já te dei o que te devia, agora estamos quites". Por isso, por essa incapacidade da Justiça, os grandes mestres do cristianismo afirmavam que no caso das relações com Deus, deveria entrar, em vez da Justiça, como substituto, como *Ersatz*, a modo de recurso improvisado, a *religio*: entrega, adoração, disposição para o sacrifício, atitude de reparação.

Mas também no âmbito do convívio humano há dívidas que, por natureza, não podem realmente ser pagas e quitadas. Também à minha mãe, a meus professores, aos justos administradores das funções públicas não posso, em sentido estrito, restituir na medida em que lhes devo; se atentarmos bem, repararemos que não sou capaz de "pagar", de modo que recebam tudo o que lhes devo, sequer a amabilidade de um garçom ou a lealdade de uma empregada doméstica. E assim, nos casos devidos, deve novamente entrar no lugar da Justiça (impossibilitada de realizar-se) outra coisa: a piedade. A atitude de honra e de respeito (não realizado apenas interiormente) que diz: "Devo-te algo que não posso pagar, e manifesto que estou consciente disso através dessas atitudes".

Quando nos sabemos assim agraciados e endividados diante de Deus e dos homens, não pautamos tão facilmente nossa vida pela atitude de reivindicações que pergunta: "O que *me* é devido?".

4. A fortaleza: o mais fraco resiste

Fortaleza, heroísmo, vitória: tais conceitos sempre são pensados em bloco. Isto pode não estar errado, mas simplifica demais a realidade. Já um dos primeiros escritores da Igreja chama a atenção para esse fato: "Vencemos quando nos matam". E quando ouvimos um dos grandes mestres do cristianismo medieval dizer que talvez os soldados menos fortes - bem entendido, no sentido da terceira virtude cardeal - sejam os melhores soldados, então a dificuldade do tema se mostra bem surpreendente. E se tudo isto não bastar, considere-se ainda a sentença de S. Ambrósio: "A Fortaleza não deve fiar-se de si mesma". Apresento estas sentenças a título de prefácio para abalar um pouco convicções demasiado arraigadas.

O núcleo daquilo que verdadeiramente está implicado na virtude da Fortaleza é exposto pela ironia de Bertold Brecht. Esse autor afirma que desconfia imediatamente quando ouve dizer que um navio precisa de uma tripulação de heróis: nestes casos pergunta-se sempre se não haverá algo de errado com esse navio, se não estará meio velho ou podre. Provavelmente, Brecht não imaginava que, quinze séculos antes dele, alguém já havia dito quase exatamente o mesmo. Este alguém é ninguém menos do que S. Agostinho que, é bem verdade, não fala de um navio mas do mundo como um todo: com o mundo realmente há algo de errado, já que nele há o mal e o mau. E precisamente por isso é necessária a Fortaleza. Pelo fato nu e cru de que é preciso existir Fortaleza, atesta-se o poder do mal no mundo.

Em outras palavras: o bem não se impõe por si mesmo, como opinam os liberais, para que isto ocorra, há necessidade do empenho da pessoa. Empenhar-se pela realização do bem contra o poder do mal (que às vezes também poderá ser um super-poder), eis aí circunscrito de forma bem completa aquilo que perfaz o ato da virtude da Fortaleza. "Empenhar-se": com isto não se indica um agir qualquer, mas um agir pelo qual o agente está disposto a sofrer um prejuízo. Com estouvados saltos de esquí ou perigosas escaladas de montanha (com o que, não há muito tempo, tentou-se explicar - de modo exaustivamente inadequado - a virtude da Fortaleza na televisão alemã) consegue-se perfeitamente *não* atingir aquilo que é decisivo nessa virtude. Com um tal enfoque, por um lado, exige-se demais, se, de fato, a Fortaleza deve integrar os elementos do "estar-certo" de todo homem (pois como pretender que tais proezas sejam realizadas pelo "homem comum?"); por outro lado, pede-se de menos. Em uma palavra: falta seriedade. Na verdade, em geral, o ato de virtude é algo totalmente sem brilho, como, por exemplo, assumir ser publicamente ridicularizado por tomar o partido de uma causa justa.

Mas quem resiste ao poderio do mal como empiricamente mais fraco, talvez arrisque coisas que tocam já mais perigosamente a existência: a liberdade, a saúde e a vida. No final das contas, toda a verdadeira Fortaleza baseia-se na disposição para a morte; ou, mais precisamente, na disposição para o testemunho de sangue. O verdadeiro símbolo da Fortaleza é o mártir. Mas a ausência de brilho permanece através de todos os graus de sua realização, como uma característica praticamente distintiva: nada se diz de ousadia, de risco, nem de "empenho heróico" (aliás, quando disto se fala, já se trata, quase com certeza, de um sinal de que nem existe a situação que exigiria autêntica Fortaleza).

É precisamente ao extremo teste da virtude, ao próprio martírio, que costuma faltar completamente o brilho do "heróico". A ousadia, a disposição de partir para a luta, o espírito vital de ataque do primeiro momento desvaneceram-se, e a dúvida talvez esteja penetrando até à própria consciência a tal ponto que o sacrificado - quando, digamos, a porta da masmorra se fechou definitivamente atrás dele -, é assaltado pela pergunta de se, afinal, não seria ele o idiota. Do mártir, afinal de contas, se fala *post festum*; as coroas de flores da veneração só vêm depois. Antes, na própria consumação do martírio, nada há senão um prisioneiro, um solitário, um objeto de riso e, sobretudo, um emudecido. Só lhe fica então a paciência que, ao longo de toda a tradição espiritual, tem sido considerada parte fundamental da Fortaleza. Hildegard von Bingen chama à paciência coluna "que por nada se deixa amolecer". E nós, tarde nascidos, começamos a perceber porque os antigos consideravam como a parte essencial da Fortaleza o resistir, e não o atacar.

5. A Temperança: defender-se da auto-destruição

Um autor tão moderno como James Joyce, cuja obra principal foi chamada - não sem razão - de "missa negra", considerou durante toda a sua vida o ato sexual como algo vergonhoso. Um fato inesperado, mas que só surpreende à primeira vista. Um significativo contraponto desse fato é que, por um lado, nenhum dos grandes teólogos católicos jamais falou tão negativamente da sexualidade; como também, por outro lado, afirmaram que justamente por ser o sexo uma força natural fundamental do homem, proveniente do ato criador de Deus, uma força necessária e boa, deve também ser controlada pelo homem de modo especial. E o sentido da quarta virtude cardeal, da Temperança, é precisamente a realização da ordem interna da pessoa.

Mas tudo isto ainda está formulado de maneira excessivamente inofensiva: ainda nem se manifestou o caráter extraordinário, ou melhor, até mesmo misterioso da virtude da Temperança. Trata-se, na verdade, de que justamente as forças do ser do homem orientadas por natureza para a autoconservação, aperfeiçoamento e realização, são aquelas mesmas forças que podem também desnaturar-se para a autodestruição. Todas elas e, talvez, somente elas. A sexualidade é apenas uma dessas forças e é dela que menos se precisa falar especificamente, na medida em que o cristão entenda que a castidade não visa à repressão da força sexual mas a defender-se da autodestruidora perversão dessa força. Como também, naturalmente, nem o prazer nem a reta afirmação de si parecem condenáveis ao cristão. Mas - tema também da Temperança - encontrar uma compreensível fundamentação antropológico-ética para o jejum e para a abstinência, como também para a virtude da humildade, já parece mais difícil.

Pior ainda é que províncias inteiras do reino dessa força fundamental chamada Temperança se tornaram quase sem nome no pensamento contemporâneo. Como expressar, por exemplo, a força da ira, a capacidade de irar-se, que, nos ensinamentos vitais da grande tradição cristã pertence também aos impulsos fundamentais imprescindíveis do ser humano, e que foi considerada sua real capacidade de resistência? Sem a força para a ira - é o que se diz no pensamento cristão - o homem permanece passivo e inerte diante das injustiças que acontecem no dia-a-dia. Mas, ao mesmo tempo, essa mesma força, se não é controlada, pode destruir totalmente a convivência - por exemplo, sob as formas, conhecidas por todos, de irreconciliabilidade e amargor, que envenenam o clima de relacionamento com os outros, sobretudo se espicaçadas ideologicamente.

É triste encontrar o reto controle sobre a força da ira, a virtude cristã da mansidão, equivocadamente confundida com essa pálida incapacidade para a ira que, como todos sabem, navega sob essa mesma bandeira. Na verdade, *mansidão* no sentido original significa aquela força interior (atualmente incapaz de ser denominada por uma palavra com vida, frescor e vigor) da qual a Escritura diz que é por ela que o homem guarda sua alma (Ecli 10,31).

O mais surpreendente, entretanto - e é algo simplesmente inacreditável - parece-me ser o fato de que uma determinada força fundamental do homem - da qual os antigos, com justeza, tratam exaustivamente - seja simplesmente silenciada e omitida no pensamento cristão atual sobre a Temperança. E isto, apesar de essa força dizer respeito, mais do que nunca, precisamente à vida dos nossos dias. Refiro-me à ânsia, à concupiscência de ver. Poder-se-ia, nesse caso, como o fazem os grandes mestres, antes de mais nada, falar do caso geral de concupiscência do saber; e não é pouco o que haveria aí para dizer. Naturalmente, ao contrário dos Antigos, não falaríamos, dentre as formas de perversão do desejo de saber, de magia; mas a pergunta sobre se não estamos dispostos a pôr em jogo o bem a integridade da Humanidade pela resolução de um problema científico - ou se até já não o estamos fazendo - bem que pode ser atual.

Mas, permaneçamos no desejo de ver com os próprios olhos, em sentido literal, que realmente constitui um dos mais fortes impulsos do homem: "Preferimos o ver a qualquer outra coisa" lemos já no primeiro capítulo da *Metafísica* de Aristóteles. Para mostrar até que ponto isso é verdade, não nos custaria muitas palavras; como também não seria difícil evidenciar que a autonomia da vida intelectual se baseia - em boa medida - justamente em assegurar-se da verdade pelo "ver com os próprios olhos".

Mas também aqui claramente vale o contraponto: que esta força fundamental necessita de maneira especial de controle, porquanto ela pode, como quase nenhuma outra, degenerar autodestruidoramente. E aqui acontece que, literalmente, não dispomos de nome para a virtude nem para o vício.

Pois se encontramos o descontrole do desejo de ver, nos Antigos, sob o nome de "curiosidade" (*curiositas*), pensamos antes na perdoável fraqueza da vizinha e não no verdadeiro e profundo mal que a "concupiscência dos olhos", este "ver por ver", pode causar na existência humana. E, quanto ao vocábulo tradicional para o harmônico controle do querer ver, *studiositas*, ele simplesmente não significa mais nada.

Martin Heidegger designou por "curiosidade" (*Neugier*) aquilo que realmente queriam dizer os Antigos com *curiositas*: o que interessa à curiosidade não é a captação da realidade, mas a "possibilidade de abandonar-se ao mundo".

Penso que deveria ser possível mostrar claramente a um contemporâneo crítico da "geração TV", o perigo - que tão profundamente atinge a existência (e do qual estamos aqui tratando): o de perder, no meio do barulho ensurdecidor, ótico e acústico, de vazias baboseiras, a capacidade original de captar a realidade. O controle do "desejo de ver", tão vital hoje como antigamente, poderia alcançar um valor quase salvador na medida em que, por uma ascese do conhecimento, conservássemos aquilo que desde sempre perfaz uma existência humana plena de sentido: ver a realidade criada por Deus tal como ela é, e viver e agir da verdade assim apreendida.

Crer, Esperar e Amar

Convenit Internacional 17 jan-abr 2015 Cemoroc-Feusp / IJI - Univ. do Porto

Crer

Josef Pieper³⁸
(Trad.: Jean Lauand)

I

Se alguém me pergunta: "Você crê nisto?" - o que exatamente ele quer saber de mim? Alguém me dá uma notícia para ler, ou a lê para mim e, visivelmente ele a tem por espantosa, por improvável; e então olha-me no rosto e pergunta: "Você crê nis-to?"

Evidentemente, o que ele quer saber é se eu dou a notícia por certa, por verdadeira; se aceito o que lá está relatado como real.

Ora, pensando em termos puramente abstratos, há para mim diversas possibilidades de resposta, para além do sim ou do não. Posso, por exemplo, dar de ombros e dizer: "Não sei, pode ser verdade como pode não ser". Posso ainda dizer: "Penso que é correta, se bem que, naturalmente, não posso ter absoluta certeza de que as coisas não tenham se passado de outro modo". Talvez eu diga com absoluta segurança: "Não, não a aceito como verdade" ou, formulando de modo positivo: "Tenho-a por falsa, por um erro, talvez uma mentira, uma blague".

Mas meu "não" poderia ainda significar outra coisa, a saber: "Você me pergunta se eu creio no que está dito aí. Você achará engraçado: não, não creio, ainda que afirme que a notícia é verdadeira". É que eu, por acaso, presenciei o fato narrado pela no-tícia, vi-o com meus próprios olhos e portanto, não creio mas *sei* que ela é verdadeira.

Finalmente, dá-se ainda a possibilidade de que eu, após alguns instantes, diga: "Sim, creio que as coisas se passaram exatamente como está narrado aí". Talvez só diga isso depois de ve-rificar quem é o redator ou qual o jornal que publicou essa notícia.

³⁸. Esta conferência *Glauben*, encontra-se originalmente em *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981.

Com isso viemos dar, inadvertidamente, com as quatro clássicas formas fundamentais de tomadas de posição diante de uma situação, a saber: duvidar, opinar, saber, crer.

Aquele que sabe e aquele que crê têm algo em comum; am-bos dizem: "Sim, isto é assim e não de outro modo", isto é, ambos, sem reservas, têm o conteúdo objetivo de que se fala por verdadeiro e real.

Mas fé e saber, aquele que sabe e aquele que crê, diferenciam-se num outro ponto muito importante: o que sabe, conhece bem o conteúdo do informe; já o que crê, não conhece propriamente esse conteúdo. E como então pode ele dizer: "Sim, isto é assim e não de outro modo"? Nesse ponto reside toda a problemática do conceito "crer", e não só a do conceito mas também a da prática da fé. A dificuldade teórica de como se deve conceber a estrutura do ato de fé e também a dificuldade prática de como se pode justificar, realizar e responder pela fé como ato vital.

Minha resposta à questão: "Como pode aquele que crê dizer: sim, isto é assim e não de outro modo?", minha resposta é: ele pode dizer isso porque se fia em outro que afirma o fato. Ao contrário de quem sabe, o que crê não tem que ver só com o fato, com o *algo* anunciado; ele, além disso - e até principalmente - tem que ver com um *alguém*, com a pessoa que dá testemunho, que anuncia, e na qual ele, que crê, confia.

II

Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere. Nesta pequena sentença, os antigos expressaram a essência do ato de fé. Fé é: *crer em algo expresso por alguém.*

Curiosamente, sempre de novo, sobretudo nos debates teológicos, tem-se considerado que estes dois elementos do conceito (por um lado, ter por verdadeiro o conteúdo do enunciado; por outro, o assentimento confiado a uma pessoa) sejam por natureza dissociáveis. Martin Buber, por exemplo, afirmou que, na concepção judaica, a fé aponta para o elemento pessoal; enquanto a fé - como ele diz - greco-cristã enfatizaria exclusivamente o conteúdo.

Na verdade, porém, o que sempre se tem dito na grande tradição do pensamento cristão é: "Aquele que crê aceita o depoimento de alguém" e "A fé dirige-se sempre a uma pessoa". Duas citações: a primeira procede de Tomás de Aquino; a segunda, de Lutero. Com isso se mostra que, seja como for, neste ponto não há divergências entre o modo de ver do reformador e o do último grande mestre da cristandade ocidental ainda não dividida.

Ora, naturalmente, este enlace entre "crer algo" e "crer em alguém" não deve ser entendido como uma amorfa contiguidade. Quem em sentido próprio crê, aceita um conteúdo como verdadeiro, como real, pelo testemunho de alguém; assim, a razão de que eu creia em *algo* é que creia em *alguém*. Quando isso não ocorre é que se trata de outra coisa, mas não de fé em sentido próprio.

Um delegado, por exemplo, que interroga os componentes de uma quadrilha, pode muito bem chegar a convencer-se de que este ou aquele depoimentos são válidos, e, assim, ter por verdadeiro algo que outro disse, mas aí não se trata de crer: ele não confia nos acusados.

Se ele tem por verdadeiros alguns depoimentos não é por crer nos acusados, mas sim, talvez, porque esses depoimentos - que devem ser feitos independente e separadamente - coincidem e não podem, portanto, estar carentes de fundamento.

E não é raro ocorrer que também no âmbito religioso se te-nha por "crer" algo que na realidade é totalmente diferente da fé. E talvez, se engane aí até mesmo aquele que se pretende ser alguém que crê: ele aceita o ensinamento do cristianismo, ou uma parte dele, mas *não* porque essa doutrina seja testemunhada e afiançada pelo *Logos* de Deus que se revela, e sim por achar, digamos, imponente a unidade da doutrina, ou porque o fascina a grandiosidade da concepção, ou porque se ajusta às suas próprias especulações sobre o mistério do mundo.

Esse homem, certamente, possuiria o conteúdo da fé cristã e o teria por verdadeiro mas - como certa vez se expressou Tomás de Aquino - *alio modo quam per fidem*, de outro modo que não o da fé.

E pode ser que enquanto estejam ausentes grandes tribu-lações de ânimo ele se tenha por um fiel cristão e também seja assim considerado pelos outros. Até o dia em que se dá um conflito, e o que até então era tido por verdadeiro subitamente vem abaixo e termina.

Mas isso que dessa maneira, como se diz, "desmorona", pode ser várias coisas: um modo próprio de filosofia de vida, uma ideologia qualquer do bel-prazer pessoal, respeito pela tradição, gosto pelo conservadorismo; mas nunca fé em sentido estrito.

III

Um elemento essencial do conceito "crer" vem expresso numa precisa sentença clássica de Agostinho: *Nemo credit nisi volens*, ninguém crê a não ser por livre vontade.

Para muitas coisas pode o homem ser forçado, muito pode ele fazer constrangido; mas crer, só o pode se quiser. Nesse ponto dá-se uma surpreendente unanimidade de Agostinho e Tomás de Aquino a Kierkegaard, John Henry Newman e até mesmo André Gide. Nos últimos escritos - ainda mais tardios que o famoso *Diário* - diz Gide: "Há nas palavras de Cristo mais luz do que em qualquer fala de homem. Isto (e Gide claramente quer dizer: pensar nisto, afirmar isto), isto contudo não basta para se ser cristão. Para tanto, se requer ainda algo mais: crer. Ora, eu não creio".

Que significa tudo isso? Significa: há algo que um outro diz e que se considera interessante, sábio, importante, genial, ou talvez simplesmente verdadeiro; e pode alguém sentir-se arrastado a aceitar o que é expresso, com toda a sinceridade; mas uma outra coisa, totalmente diferente, é assumir o mesmo conteúdo por fé no depoimento do outro. Para tanto, é necessário - como diz Gide - "algo mais": fazer um livre e voluntário ato de assenti-mento. Assentimento à pessoa do outro que falou isto e aquilo; quer dizer, deve-se estar do seu lado, dizer sim a ele, amá-lo.

We believe because we love, cremos porque amamos. Não se pode obter fórmula mais breve e precisa do que esta de John Henry Newman nas conferências na Universidade de Oxford. Mas não será isto - poder-se-ia objetar - um exagero romântico? Não será "amor" palavra grandiosa demais para aplicar a um fato tão comum como o de um homem acolher algo de outro, crer nele?

Antes de aceitar essas objeções, deve-se, ao que me parece, procurar ver o fenômeno "crer" - também no seu modo de reali-zar-se no quotidiano - sobre o escuro pano de fundo de uma realidade contrastante. Um contraste que de modo algum é alheio à nossa experiência. Estou pensando na vida de relações humanas sob as condições de um poder tirânico onde, como se costuma dizer, "ninguém pode confiar em

ninguém": neste caso seca e emudece a comunicação simples e espontânea e mesmo que se receba alguma informação não se sabe se se pode ou não crer nela.

Quem pensa nisto (ou disto se recorda!...) repara subitamente quão grande comunhão, solidariedade humana e mútua afirmação vem no bojo do corriqueiro fato de que os homens falem entre si com simplicidade, que um ouça ao outro e, como atitude básica - por assim dizer, até que se prove o contrário - confie nele, creia nele.

Amor pode até ser uma palavra um tanto grandiosa demais para designar essa mútua abertura de vontades, mas imprópria não é.

Através dessa confiada afirmação do interlocutor efetua-se uma comunhão - não há, aliás, outra forma de a comunhão se realizar - uma comunhão de posse. O que ouve, o que crê, participa do conhecimento que tem o que sabe. E quando, na tradição teológica, se diz que a fé nos liga e nos traz o contato com o saber de Deus, com isso se indica de modo muito preciso uma chance; uma chance que se abre a cada um que crê n'Aquele que é digno de fé: a chance de ver (o que com os próprios olhos jamais poderia), com o olhar de Quem - sem intermediários - vê e sabe.

E com Quem o que crê se identifica pelo amor.

IV

Não é por acaso que quando sem acréscimos ou complementos se fala da fé, de um "homem que crê", ou quando se diz "Fulano não crê", pensa-se sempre no significado religioso do conceito "crer". No entanto, não é como se tivéssemos que dar um passo mais no caminho já percorrido com o que até agora dissemos sobre o "crer" para com isso atingir o conceito de fé religiosa.

É certo que continua vigente tudo que dissemos para a delimitação dos elementos conceituais. Crer, quer se trate de fé religiosa ou não, significa: aceitar algo inabarcável como verdadeiro e real pelo testemunho de outro, de alguém que tem conhecimento próprio do objeto. Permanece também em vigor que "crer" e "dar crédito" são, para as relações humanas, algo necessário e pleno de sentido, e, além disso, em geral, evidentes.

Mas com isso não se mostrou ainda que a fé religiosa seja igualmente necessária e plena de sentido. E no que diz respeito à evidência vale antes o contrário.

Porque a primeira reação a que se inclina o homem ante o salto que na fé religiosa lhe é exigido é precisamente a de não o dar. Pois, de fato, o que se requer não é um passo a mais no caminho, e, sim, precisamente um salto. Pode-se estar de pleno acordo com o que dissemos até aqui sobre o crer e, no entanto, deparar-se com um obstáculo insuperável tão logo se requeira o reconhecimento da fé religiosa como necessária e plena de sentido, ou, que se realize esse crer.

Por que - é o que se ouve dizer - por que não basta para o homem o que ele naturalmente pode saber? Por que depender de notícias que ele mesmo não só não poderá jamais verificar como, sobretudo, tampouco demonstrar que são verdadeiras? Por exemplo, que Deus se fez homem para nos possibilitar uma participação na vida divina: eis aí algo que pela própria natureza das coisas, não se pode provar. Homem algum, por mais genial ou santo que seja, pode jamais fazer um confronto crítico desta mensagem com a realidade de que se fala. Mas isto é só *um* aspecto da questão.

O outro aspecto apresenta uma exigência quase ainda mais forte. Em todo crer, como dissemos, o decisivo é o "crer em alguém", mais decisivo do que "crer em algo", já que eu geral-mente só aceito o "algo" por ter aceitado o testemunho de al-

guém". Ora, mas esse "alguém", cujo testemunho o que crê em sentido religioso aceita como verdadeiro e real, é o próprio Deus. Isto significa que neste caso somos enviados a uma testemunha com quem, além do mais, não podemos absolutamente encontrar-nos a modo de interlocutor humano, e que, por outro lado, exige de nós um assentimento total e tão incondicionado que não nos sentimos de modo algum prontos a dar.

É claro que conceber um tal testemunho dado pelo próprio Deus, ou dito de outro modo, o próprio pensar numa comunicação reveladora divina é inviável a não ser que concebamos Deus como um alguém pessoal, capaz de falar. Porque o "Absoluto" não é capaz de falar. "A Transcendência" (Jaspers) igualmente não pode falar. Também não fala "O Fundamento do Mundo" da concepção panteísta. Quer dizer: fé na revelação só é viável se previamente se concebe Deus como um Alguém-pessoa, isto é, capaz de falar.

V

Para que se realize a fé em sentido religioso, quer dizer, na fala de Deus revelante, não se pressupõe só uma determinada concepção do Deus mas, além disso, uma determinada concepção que o homem tem de si mesmo.

Para estar preparado para o fato da revelação e da fé deve o homem se conceber como um ser com especial abertura para Deus. Estou me referindo aqui não à "abertura - capacidade de receber", que é no que se constitui a natureza do espiritual; penso, isso sim, na "abertura-franqueza" própria do ser-criado enquanto tal e assim também ao homem, que por ser criatura espiritual, tem - por assim dizer - "de nascença" esta especial abertura para o Criador, pela qual a criatura permanece plenamente disponível para ser moldada como "barro nas mãos do oleiro", quer dizer, por natureza à espera de uma nova ação por parte de Deus. Ora, essa intervenção ocorre naquela forma de participação vital que os teólogos chamam de graça, e ocorre também na forma de Revelação.

Mas naturalmente não é suficiente aceitar estas reflexões sobre a abertura criatural do espírito humano de modo puramente abstrato, como, por assim dizer, um teorema da Antropologia Filosófica ou Teológica: isso não basta para que se torne esperável a fé na revelação como ato vital. Requer-se ainda mais a realização dessa abertura na qual, por exemplo, com o coração vigilante, se oferece resistência a um sem-número de possibilidades secretas disfarçadas, não-declaradas, quase irreconhecíveis do fechar-se e da desatenção.

Nos *Pensamentos* de Pascal há um aforismo que nos faz compreender como é fácil que mesmo uma - como se diz - "boa consciência" possa também fechar-se contra o todo da verdade. Diz o aforismo: "Se não puserdes nenhum cuidado em conhecer a verdade, então achareis suficiente verdade no mundo para que possais viver satisfeitos. Mas se com todo o coração ansiais por ela, então não a há suficiente".

Isto quer dizer que não é difícil tranquilizar-se com o que já se sabe; mas quem quer pôr o todo da verdade diante do olhar espera sempre uma luz nova além do que já sabe. A verdade é o todo mas, afinal, eu em coisa alguma vejo o todo.

Neste ponto é preciso dizer uma palavra sobre uma forma muito especial de ser "crítico", uma forma diferente da atitude que no campo das ciências com razão se requer. Para o cientista, isto é, para aquele que procura respostas exatas para uma determinada questão, ser crítico é não admitir como válido o que não foi provado: não deixar passar nada. Mas para aquele que pergunta pelo "todo em conjunto", pelo último significado do mundo e do existente - isto é, para o que crê, e também para o

que filosofa - ser crítico é algo fundamentalmente diferente, a saber: com o máximo cuidado considerar o todo da realidade e da verdade e não omitir nada.

O cientista diz: "Não deixar passar", o que filosofa e o que crê dizem: "Não omitir", que nem o mais mínimo seja perdido, encoberto, esquecido ou escamoteado, mesmo que talvez nem seja exatamente observável ou comprovável.

VI

Mas - poder-se-ia perguntar - e se alguém não pode, ou pensa que não pode, crer, ou simplesmente não quer crer? Ou formulado de modo diferente: Que dizer do tema da incredulidade?

Minha resposta seria algo assim como: antes de mais nada, muito cuidado com o termo "incredulidade"! Isto nos fará compreender o sentir da grande tradição teológica ocidental, e mais, esclarecerá o que sob o termo "incredulidade" há exatamente para ser entendido.

Tomemos o caso mais do que conhecido: alguém, sim, ouviu o anúncio da fé, mas esse anúncio não o atingiu (o que pode muito bem ocorrer pelo modo do anúncio). O ouvinte nem sequer percebe que poderia se tratar, nesse caso, de algo que realmente lhe diz respeito ou talvez de uma notícia sobre-humana, fala de Deus, revelação e, compreensivelmente, não se efetua a fé. Mas *incredulidade* não é o nome certo para este não-crer puramente fático.

Incredulidade, em sentido preciso, é somente o ato espiritual pelo que alguém conscientemente recusa aceitar uma verdade que o atingiu como verdade divina. Dir-se-á, talvez - e com razão -, que é algo extremamente raro de ocorrer. Pois em geral, o adversário da fé é na realidade menos a decidida incredulidade do que esta profunda e arraigada desatenção de que falamos, e da qual Gabriel Marcel afirmou que a vida do nosso tempo tende não só a favorecer mas quase a impor.

Para terminar, ainda uma palavra sobre a especial situação de quem tem formação científica, do homem de estudos, do universitário, do intelectual. Precisamente o "sábio" tem uma especial dificuldade para crer. Pois quem alcançou um certo grau de consciência crítica não se pode dispensar de refletir sobre os argumentos contrários, deve considerá-los. Precisamente por isso - como disse Tomás de Aquino - quem pensa criticamente e ao mesmo tempo crê assemelha-se ao mártir, comparando assim ao testemunho do sangue que não entrega a verdade da fé apesar dos "argumentos" do Poder. A verdade de fé não pode ser demonstrada por nenhum argumento de razão positiva. Isso determina irrevogavelmente a situação de quem crê e, na verdade, não só sua situação *externa* para a qual vale desde sempre a regra: "Quem vai debater sobre a fé não deve pretender demonstrá-la e sim defendê-la".

Mas, também a sua situação interna é fundamentalmente a mesma: também contra os seus próprios argumentos de razão não há - em última instância - outra possibilidade de opor-se que a defesa; portanto, não o atacar, mas o resistir.

E a questão é se não se daria alguma vez o caso - por algum tempo pelo menos - da necessidade de que essa resistência aos argumentos internos, do mesmo modo que o testemunho de sangue, tome a forma de um padecer silencioso, certamente não por uma questão de rigidez de temperamento, não por "heroísmo", mas sim para que não percamos o que na Revelação foi previsto para nós e que só sob forma de fé temos: a participação não só no saber de Deus mas também em sua própria vida.

Esperar

Josef Pieper³⁹
(Trad.: Jean Lauand)

I

Quando buscamos o sentido próprio, profundo e em relação à totalidade da existência, da atitude humana fundamental que chamamos esperança (atitude que, desde sempre no cristianismo tem sido estimada na mais alta conta de virtude), voltamo-nos para a linguagem.

Pois a linguagem - a linguagem viva, essa que nós mesmos falamos e ouvimos todos os dias - encerra em si informações muito mais profundas e precisas do que o que nós comumente sabemos, do que pensamos que sabemos; se bem que, a rigor, sim o sabemos.

E é, antes de mais nada, este conhecimento comum que deve ser consultado; não é de modo algum necessário recorrer a um compêndio de Filosofia ou Teologia (onde, sem dúvida, encontraríamos uma conceituação) para se obter uma definição.

Que é pois o que a linguagem viva - e, portanto, nós mesmos, que falamos e ouvimos essa linguagem - sabe sobre a esperança?

Bem, dizemos, por exemplo, que *esperamos* que o inverno não venha muito cedo nem seja muito frio, *esperamos* uma boa colheita, ter saúde (ou recuperá-la), que corram bem nossos projetos nas atividades quotidianas, e assim por diante.

A tais realizações dirigem-se nossas esperanças. Mas, ao mesmo tempo, sabemos muito bem que *a esperança* pode permanecer intacta, mesmo se tudo isso fracassar. E protestaríamos se alguém quisesse tachar-nos de "desesperados" só porque tivemos que renunciar a tais esperanças. A questão é: qual esperança, (ou esperança em quê?) deve alguém perder para que se possa dizer com razão que ele já não tem esperança alguma, que ele é puro e simplesmente um desesperado?

A resposta a esta questão, como é claro, será também uma informação sobre aquela outra que tínhamos colocado: o que é, no fundo, a esperança, para onde aponta e o que é que com ela se espera.

Cada um espera, diríamos para começo de resposta, *sair-se bem, dar-se bem* no que se refere a si mesmo; esperar significa: aguardar um final feliz. Mas, em que podemos ver essa concepção de "final feliz" realizada e consumada? Numa velhice livre dos incômodos tormentos de uma tenebrosa decadência? Em ver os filhos criados e bem orientados espiritualmente? Em que a humanidade possa permanecer poupada à preparação do fim de sua própria existência sobre a terra, evitando uma nova guerra mundial atômica?

Todas essas, sem exceção, são certamente esperanças que apontam para metas em certa medida essenciais; que merecem ser esperadas com todas as energias de nosso ser. Mas, acaso seria o insucesso, a não-realização dessas esperanças, razão

³⁹. Esta conferência *Hoffen*, encontra-se originalmente em *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981.

suficiente para puro e simples desespero? Ter-se-ia neste caso a esperança tornado sem sentido? Esta pergunta é uma provocação que vale a pena enfrentar.

II

Na verdade, quem pergunta pelo último fundamento da esperança do homem deve falar daquilo que o próprio homem, em última instância e definitivamente, quer e deve ser.

Mas, isto que mais profunda e propriamente se espera é o que desde sempre se tem designado pelo nome de *salvação*.

Quando falamos de salvação não se deve pensar em algo especificamente "pastoral", restrito à Teologia (à Teologia dos Novíssimos), alheio à vida de todos os dias. Não, o sentido é totalmente concreto e real: o ser da salvação e o ser-em-plenitude indicam a decisiva e mais profunda satisfação, a posse daquilo que importa para o êxito - não o êxito neste ou naquele particular aspecto, mas o êxito definitivo, que afeta a totalidade da existência, êxito enquanto ser humano.

Mas isto - que no sentido mais próprio se espera - pode permanecer intacto e incólume mesmo que se frustre a esperança de paz no mundo, ou a esperança de felicidade nos aspectos exteriores da existência. Mesmo nestes casos pode o homem continuar a esperar no êxito definitivo que se chama salvação: ainda que esteja, talvez, mergulhado em lágrimas e imerso num mar de sofrimentos, pode ele, no entanto, manter firme e imperturbável a esperança definitiva que se refere à totalidade da existência. E ninguém pode negar que isto se dê, ao menos como possibilidade humana.

Tudo isso significa que se deve ter em conta o fato de que o homem que espera com a esperança decisiva, e firmemente a cultiva, apresenta-se de modo diverso daquele que comumente chamamos de otimista.

As palavras *otimismo* e *pessimismo* são impróprias para designar o que se expressa com *esperança* e *desespero*. A verdadeira esperança, a esperança na salvação (que, só ela, é o puro, simples e profundo esperar humano) pode muito bem conviver não só com variados pessimismos, mas até mesmo com variados desesperos, que se situam, por assim dizer, mais na superfície do ser humano, sem nenhum significado definitivo.

Por outro lado, o desespero (no singular, o puro e simples), que consiste em que a pessoa afasta de si a esperança de salvação, pode também coexistir com diversos otimismo e esperanças, que igualmente permanecem na superfície da alma, sem nenhum alcance mais radical.

Destas considerações (tanto num caso como no outro) decorre algo que na verdade é um tanto inquietante: que não é de modo algum tarefa fácil distinguir - no nível radical e definitivo - quem tem esperança e quem é desesperado. E é possível neste ponto enganar-se também a si próprio.

III

Precisamente o desespero, ao que parece, tem, por assim dizer, uma certa tendência natural para se ligar aos otimismo superficiais, para gerá-los e disfarçar-se neles.

O desespero, a definitiva recusa da esperança da salvação, permanece então encerrado no núcleo mais profundo do coração e não deixa escapar nenhum grito de dor, nem sequer para a própria consciência reflexiva.

Pode até dar-se um virtuosismo nesta arte de mascarar o desespero. Os antigos desenvolveram todo um instrumental de conceitos e, por assim dizer, uma bateria de testes para rastrear tal desespero escondido e disfarçado. Com isto, aliás, o que lhes interessa não é desmascarar o próximo, o outro, mas sim dar nome a um perigo que a todos ameaça: o perigo de que a verdadeira forma do desespero (e, aliás, também da esperança) se torne invisível aos olhos da alma.

O que importa para os antigos é manter a consciência alerta para o fato de que possam se dar: um desespero à primeira vista escondido e uma esperança à primeira vista também escondida.

O filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, que quase como nenhum outro "bem sabia" de desespero, designou este desespero escondido (ou uma de suas formas) por "desespero da fraqueza".

O "desespero da fraqueza" consiste em que o homem não ousa ser ele mesmo; expressamente não quer ser ele próprio; resiste à exigência que acompanha a própria dignidade; e não anseia por aquele final feliz que estava preparado e previsto para ele.

Com estas reflexões, Kierkegaard situa-se plenamente na grande tradição de pensamento ocidental sobre o homem.

Mas a dificuldade de reconhecer este "desespero da fraqueza" reside, como dizíamos, no fato de que, neste caso, é no íntimo de sua alma que o homem está em desacordo consigo mesmo; no fato de que ele perdeu a capacidade de habitar em si mesmo, e é compelido a buscar uma ruptura para escapar de si próprio: por exemplo no febril ativismo do trabalho pelo trabalho ou também no ensurdecimento de uma insaciável curiosidade (de um ver que não busca de modo algum conhecer a realidade, mas somente a possibilidade de fugir de si mesmo).

E todas essas formas de desesperada evasão de si costumam, como todo mundo sabe, enfeitar-se com um grande aparato de otimismo forçado, apregoando segurança, proclamando entusiasticamente a fé no progresso e assim por diante. Numa palavra: camuflada de esperança. Mas, naturalmente, o que se esconde por trás de tudo isso é o puro e simples desespero da salvação.

IV

Mas não somente há um desespero que não é fácil de identificar como tal; há também, e principalmente, uma esperança que ao olhar superficial pode parecer desespero, ainda que, na realidade, seja a esperança em sua forma mais triunfal.

Não se pode ter uma adequada concepção da esperança sem ao mesmo tempo pensar em como está arranjado historicamente o mundo humano. Este mundo está estruturado de tal forma que nele, como todos podem experimentar, o mal tem poder; um poder que pode até mesmo manifestar-se como supremo. É de Agostinho a observação de que o próprio fato da necessidade da fortaleza existir como virtude é já uma prova do poder e da existência do mal no mundo.

Ora, a figura-símbolo que representa a essência da fortaleza não é a do musculoso herói revestido de armas, mas sim a daquele que dá o testemunho de sangue, o mártir, o homem que se deixa matar pela verdade e pela justiça. E é do mártir e de sua esperança que falamos aqui. Para o homem na situação de martírio não há, falando a modo terreno, nenhuma esperança. Ele está, como se costuma dizer, pura

e simplesmente perdido, numa situação desesperada, defende uma posição perdida. Ele está indefeso e entregue ao poder do mal: qualquer otimismo tornou-se completamente sem sentido e suas forças naturais de luta reduziram-se a mãos literalmente atadas. E, no entanto, o martírio é simplesmente impensável sem uma força praticamente invencível de esperança. Uma força, contudo, tão bem escondida que quase se torna invisível, talvez até mesmo para a consciência reflexiva do próprio mártir.

No entanto, repetimos, o martírio é inconcebível sem a inabalável confiança em que, apesar de tudo, não só permanece intacto o verdadeiro êxito da existência como um todo, como também em que esse êxito é realizado precisamente na morte testemunhal e por meio dela.

Não é possível perguntar mais a fundo sobre a essência da esperança do que indagando sobre a esperança daquele que enfrenta a situação de martírio: não há ninguém no mundo cuja esperança experimente uma prova mais implacável do que a do mártir. Ninguém pode saber mais profundamente do que ele o que significa não só dizer e pensar, mas ter e alimentar esperança.

Sim, é certo que estes que conhecem a esperança estão emudecidos ante a morte ou se calam. Mas também é certo que o saber do testemunho da verdade entra a fazer parte do patrimônio da memória humana. E devemos tocar neste ponto porque aí precisamente encontramos uma nova informação sobre a essência da esperança: se por natureza a esperança fosse tal que não pudesse suportar a situação do martírio, então não se daria, em última instância, esperança alguma; não haveria nenhuma razão para a esperança, isto é, não existiria aquele "êxito decisivo" da existência humana que desde sempre tem sido denominado salvação.

Neste caso a vida seria sem salvação e sem esperança.

V

A esperança, falando em linguagem cristã, é uma virtude teologal. Esta é uma milenar formulação do tesouro dos antigos. Mas, o que se diz, o que se quer dizer com isto? Vale a pena penetrar aí?

Bem, devo dizer inicialmente que neste campo (quando falamos do que atinge o fundamento da existência: esperança, amor, graça, felicidade, morte) a originalidade de um sujeito individual significa muito pouco e carece de interesse, no caso, uma formulação brilhante mais ou menos elegante.

Por outro lado, a sabedoria dos antigos revela frequentemente um rosto jovem quando nos dispomos a meditá-la com suficiente resolução. Pois bem, os antigos dizem: a esperança é uma virtude teologal. *Virtude*, também esta é uma palavra fora de moda. Mas virtude significa o mesmo que "estar certo enquanto homem", por exemplo: ser justo, forte, administrar na medida certa os próprios impulsos vitais.

Destas virtudes (da justiça, fortaleza, temperança) nunca se afirmou serem virtudes teologais. Qual é a peculiaridade da esperança? Em que reside a diferença em relação à justiça, à fortaleza ou à temperança? A diferença está em que nós pelas nossas forças naturais podemos ser justos, fortes e temperantes; e com isto usamos e realizamos nossas próprias capacidades para conviver justamente com os outros, para resistir ao mal, para controlar retamente nossos instintos. A esperança (a singular, a decisiva) porém, difere das virtudes naturais em dois pontos: em primeiro lugar, ela se dirige a uma salvação que se situa fora de nosso horizonte natural. E o segundo ponto é ainda mais importante: a esperança é um dom, isto é: este poder que se mostra na esperança da salvação não se dá em nós de nascença, nem decorre das próprias forças naturais.

Estes dois pontos - que a esperança esteja acima do âmbito da existência corpórea, que ultrapasse o homem presente e que essa superação seja um dom - pertencem ao núcleo primitivo da tradição sapiencial humana, também a pré-cristã e extra-cristã.

Por exemplo, Platão, o grande grego pré-cristão, afirmou muito claramente que a esperança de retorno à forma originária de salvação se liga às condições da iniciação nos mistérios.

Quem não quer reconhecer ou pensa que não pode crer que o homem viva estavelmente no âmbito luminoso de uma realidade sobre-humana e que possa obter dela conhecimento, orientação, força e, finalmente, salvação; esse não conseguiria de modo algum elucidar e manter na consciência a essência da esperança humana.

Mas aquele que, pelo contrário, for atingido por essa realidade sobre-humana ver-se-á sempre de novo intimado a ter continuamente diante dos olhos a realidade, a sólida realidade da esperança da salvação.

Pois a força para não desesperrar é uma realidade empírica que se justifica muito claramente: não se trata de modo algum de entusiasmo religioso, mas da capacidade - mesmo em meio de catástrofes - de estar certo do "final feliz", do êxito definitivo da própria existência como um todo, que, aliás, só nos é dado em participação quando nos abrimos à ação divina.

VI

A esperança humana, a esperança no definitivo final feliz, tem não só um adversário mas dois: não só o desespero, mas também a presunção (*Vermessenheit*, uma palavra um tanto fora de moda). Muito mais significativo do que o vocábulo alemão é o latino: *praesumptio*, literalmente "tomar antes", "antecipação", antecipação da plenitude.

De resto, também o desespero é, no fundo, uma antecipação: a antecipação da não-plenitude. Isto é o que diferencia o desespero da desilusão. A desilusão de uma esperança - o que naturalmente pode dar-se todos os dias - repousa sobre uma experiência: o que esperávamos não ocorreu ou aconteceu algo que destrói ou faz desmoronar esta ou aquela esperança. A desilusão se refere a algo passado, enquanto o desespero olha para o futuro. O desesperado diz: - Não haverá final feliz, não há salvação.

E assim, o desespero é também uma antecipação - exatamente como a presunção! Ambos são formas de falta de esperança. E ambos, a presunção e o desespero, tornam rígido o que há de propriamente humano, levam-no por assim dizer a um bloqueio; enquanto a esperança - e só ela - pode manter em movimento, em fluxo dinâmico, o que é verdadeiramente humano.

O desespero e a presunção têm em comum o não aceitar que o homem por natureza - em sua condição histórico-terrena - seja *viator*, caminhante, alguém que está num caminho a caminho.

Deve-se entender de modo totalmente realista o que estamos dizendo, para que a realidade em questão não fique nublada por uma terminologia melodramática. A realidade que simplesmente pertence à condição do homem histórico: por um lado, estar orientado e dirigido para a realização, para aquela profunda e última satisfação, para a definitiva saciedade; e, por outro lado, ainda não ter o que, no entanto, realmente está preparado para ele.

O "ainda não" designa com precisão a estrutura íntima de nossa existência terrena. E precisamente esta estrutura é negada e ignorada tanto pelo desespero como pela presunção. No fundo, a presunção é uma precipitação e falsa esperança.

A palavra presunção parece ter um tom decidido e titânico, mas isto é enganoso pois na presunção nada há de heróico: ela é simplesmente a rendição a uma necessidade de segurança demasiadamente humana, uma incapacidade de sustentar a tensão de estar a caminho.

Com isto, podemos de novo ver e nomear a essência da esperança. O homem é, enquanto criatura, um ser-que-se-torna, alguém que, até o umbral da morte, está a caminho: o fim, a salvação, "ainda não" foi atingido.

"Ainda não": isto é sem dúvida menos do que a realização definitiva, mas, certamente, também é mais do que um puro "não". E para o homem que experimenta e aceita a realidade do "ainda não" da própria existência só há uma resposta adequada: a esperança, pela qual ele se compromete e se afirma como aquilo que realmente ele é: criatura, criado por Deus!

Notandum 48 set-dez 2018 CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto

Amar

Josef Pieper⁴⁰

(Trad.: Gabriele Greggersen & Jean Lauand)

I

É necessário estarmos atentos para o fato de que, no campo da linguagem, ocorre um contínuo desgaste das palavras. Precisamente as grandes palavras, que designam - ou deveriam designar - algum aspecto grandioso da realidade humana, estão expostas a esse desgaste. Até que chega um momento em que simplesmente já não suportamos mais ouvi-las porque começam a causar-nos irritação. Quem, por exemplo, ao folhear uma revista ilustrada no barbeiro, já não sentiu o desejo irresistível de nunca mais pronunciar a grande palavra "amor"? Mas, não se pode simplesmente calar e deixar de lado essas palavras fundamentais, como também não se pode substituí-las por outras.

É verdade que este constrangimento, pelo qual talvez nos sentíssemos tentados a não abordar o tema "amor", situa-se no âmbito dos gostos e das impressões. E quando, apesar de tudo, nos decidimos a falar sobre o amor - esta palavra, "amor", tantas vezes mal conceituada e de tantas formas deturpada -, percebemos então a imensa dificuldade inerente a esse assunto, a dificuldade que reside na incomensurabilidade simplesmente arrebatadora do próprio objeto.

Precisamente a língua alemã - pelo menos esta é a impressão que se tem à primeira vista -, parece acentuar infinitamente essa dificuldade. Os gregos, os romanos e mesmo as línguas modernas derivadas do latim dispõem de um grande número de

⁴⁰. Esta conferência, *Lieben*, encontra-se originalmente em *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981.

substantivos para designar as múltiplas facetas do fenômeno amor, ao passo que a nossa própria língua alemã é carente: vê-se obrigada a designar realidades diversas pela palavra *Liebe*. Assim, usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho ("eu amo o Borgonha"); como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando dificuldades; a atração mútua entre homem e mulher; ou ainda, a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto dispomos de um único substantivo: *Liebe*⁴¹.

Além do mais, esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de, apesar de tudo, não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente, entre todas as formas de amor. E qual poderia ser este elo de ligação comum? Em outras palavras: o que há de comum entre os amores, o que significa *em geral* "amar": amar o vinho, a música, o amigo, a pessoa amada ou o próprio Deus? Estou convencido de que há, de fato, uma resposta para esta questão. E a resposta é a seguinte: amar, em qualquer caso, denota *aprovação*. Amar algo ou amar alguém sempre significa afirmar: "Que bom que isto existe!", "Que bom, que maravilha que você está no mundo!"

II

No entanto, se a aprovação é realmente o que há de comum a todas as formas de amor, se é o impulso fundamental de todo o amor, então é necessário, naturalmente, que essa aprovação não possa considerar-se mero fenômeno verbal.

"Que bom que isto existe!". "Que bom, que maravilha, que você está no mundo!": estas, obviamente, não são afirmações neutras e inócuas⁴². Não, não se trata de modo algum de meras declarações verbais; elas têm um sentido de expressão de uma vontade. A aprovação que se realiza no amor significa: estou de acordo, comprometo-me, aprovo e reafirmo, envolvo-me, reconheço e assumo, endosso através do meu aplauso; louvo, exalto e glorifico o fato de determinada coisa ou determinado alguém, precisamente a pessoa amada, existir.

Naturalmente, aprovar representa um grau muito menos intenso de afirmação do que exaltar e glorificar. No entanto, os itens da enumeração acima têm algo em comum: trata-se, em todos os casos, de formas de estar de acordo, de uma sintonia da vontade. O que todas dizem é: eu *quero* que este algo ou que este alguém exista. Amor é um tipo de querer, uma forma de vontade.

O fato de nós, ao ouvirmos essa caracterização do amor, inicialmente ficarmos com uma certa reserva, guarda relação com o esvaziamento e empobrecimento de nossa concepção de vontade, um empobrecimento ao qual já acabamos por acostumar-nos. *Querer*, no sentido que damos à palavra hoje, é essencialmente e acima de tudo: *querer-fazer!*

Para a grande tradição do pensamento europeu, porém, era óbvio que a *afirmação* é que é o ato fundamental da vontade, e, portanto, do amor. E este ato fundamental se caracteriza precisamente não por buscar a alteração do que aí está, mas pelo endosso e *afirmação* daquilo que já é.

⁴¹. Por outro lado, se penetrarmos no âmbito dos verbos, será preciso reconhecer que a língua alemã não é, de modo algum, tão pobre como o pretendia um de seus grandes filólogos. Algumas expressões verbais possuem uma profundidade quase insondável, como, por exemplo, "*einander leiden moegen*" (literalmente: "desejar sofrer-se mutuamente", no sentido de "gostar").

⁴². Se bem que, naturalmente, poderiam sê-lo, se considerássemos as coisas do ponto de vista do mero falar.

Certamente - os antigos bem o reconhecem -, todo o querer-fazer é, desde a base, perpassado pelo amor; todas as decisões de escolha e todos os demais atos da vontade são sustentados pelo ato fundamental da aprovação: o amor. Agostinho expressou isto da seguinte forma: *Ex amore suo quisque vivit*, cada um vive pelo seu amor.

Se, pois, o amor é o ato fundamental da vontade, o que, afinal de contas, é o que se *quer* ao amar? Quanto a isto, existe uma antiga resposta: a primeira coisa que quem ama quer é que o amado exista e viva. Muito bem, - poderia alguém considerar - mesmo admitindo que aquela comoção, "Que bom que você existe!", possa ser consciente e plena, sincera e de todo o coração; certamente, porém, como dizíamos, podem dar-se nela diferenças consideráveis de grau de intensidade...

Mas o fato é que, até mesmo no nível menor e mais fraco, continuase ainda expressando concordância com a pura e simples existência do outro. E isto certamente não é pouco, como se pode verificar, propondo-se a si mesmo a questão-teste: "Será que eu, no mais profundo do meu ser, estou de acordo com o fato de que este determinado ente - talvez muito especial, talvez até neutro, como aquele morador estranho lá do prédio, o colega de trabalho, o vizinho -, de que este ente pura e simplesmente exista?" E só então, pode-se afirmar: "Que maravilhoso que você existe!"

Mais uma vez: suponhamos que esta afirmação seja feita de todo o coração. Mas, acaso o ser amado já não existe de qualquer modo, independentemente de tudo? Independente de eu o amar ou não? O meu amor, portanto, não tira nem acrescenta nada a isto. Ou será que, ao contrário, ele faz diferença, de fato?

III

O que significa propriamente para um ser humano o fato de que exista um outro, que se volte para ele e lhe diga: "Que maravilha que você existe!?" Bem entendido: supondo que este outro não está apenas dizendo isto "da boca para fora", mas de verdade, querendo dizê-lo e, por assim dizer, "vivenciando" esta afirmação.

Quem faz esta pergunta - é evidente - está perguntando-se por aquilo que, afinal de contas, o amor *deve* ser, qual seu papel, qual sua função, o que é que ele consegue realizar neste mundo. Será que o fato de alguém ser amado ou não faz diferença? Esta é uma questão que merece ser explicitada a partir da "outra margem", isto é, do ponto de vista daquele que é objeto de amor.

Se consultarmos neste sentido os escritos antropológico-filosóficos de peso, que, como se pode imaginar, preenchem bibliotecas inteiras, então obteremos - apesar da diversidade de enfoques - uma resposta espantosamente unânime, que, não raro, causa estranheza e parece, à primeira vista, assombrosa.

O que se afirma é algo assim: no amor afiança-se, confere-se diretamente ao ser amado o seu existir. Mesmo Jean-Paul Sartre que, em sua teoria filosófica, defende a afirmação de que cada ser humano é inimigo do outro e mesmo o seu verdugo em potencial, mesmo Sartre, que felizmente também é um poeta e sabe descrever a realidade humana concreta de forma genial, mesmo Sartre responde à nossa pergunta afirmando que isto é o núcleo, *le fonds*, da alegria de ser amado: é então que nos sentimos justificados por existir. E, em Gabriel Marcel, encontramos esta grandiosa afirmação: "Amar uma pessoa é dizer-lhe: 'Você não morrerá jamais'".

Por mais que se possa considerar euforicamente exageradas essas formulações e que tenham ultrapassado os limites impostos à finitude do ser humano, um aspecto da realidade, porém, é posto em foco e manifesta-se ao olhar; a saber, que de fato a máxima forma de afirmação que se possa conceber é a *creatio*, a criação em sentido estrito.

Na formulação de um filósofo alemão, a criação é o grau máximo da afirmação, do dizer-sim. É precisamente isto também o que se impõe como evidente, para além do âmbito das argumentações e das demonstrações, para quem realmente está amando. Este *sabe* que o seu ato de afirmação dirigido ao outro, ao ser amado, cairia simplesmente no vazio, se não estivesse em jogo algo como a criação, e isto não apenas como dado já pré-estabelecido ao próprio ser amado, mas como uma realidade que ainda está em processo de desenvolvimento e do qual ele mesmo, o que ama, participa precisamente pelo próprio ato de amar.

Naturalmente, também esta intuição cairia no absurdo e na ficção se pretendesse atribuir ao homem uma força criadora em sentido estrito e literal. Mesmo porque *já* houve um outro alguém, um Alguém absoluto, que antes mesmo que se pudesse falar em amor humano ou coisa assim, já disse: "Eu quero que você seja. É bom, é muito bom que você exista!". Daí que todo o amor humano não seja mais do que uma constante reconstituição, uma espécie de repetição, do amor criador de Deus. Uma reprodução que, se tudo corre bem, é ao mesmo tempo um prolongamento e uma consumação daquilo que começou com a Criação.

IV

Se considerarmos bem a questão, não deixa de ser surpreendente que ao homem não baste o puro e simples existir, o que, afinal, em todo caso já lhe é dado, independentemente de qualquer outra coisa, independentemente inclusive de que alguém se volte para ele e lhe diga: "Que bom que você existe!". Entretanto, é justamente desta confirmação explícita que carecemos. Além do puro existir, necessitamos também de ser amados.

Isto, repito, é deveras algo extremamente espantoso: o ser criado por Deus, em certo sentido, parece não ser suficiente. A obra criada necessita da continuação e da consumação que lhe é dada pelo poder criador próprio do amor humano. Isto, dizíamos, é assombroso; mas é-nos confirmado por toda parte, através das experiências mais concretas que possamos vivenciar dia após dia e que se revelam através de modos de falar que nos são extremamente familiares. Acaso não dizemos, por exemplo: "Alguém floresce quando se vê amado"; "Só agora essa pessoa está sendo totalmente ela mesma"; "Para fulano começou uma vida nova"?

Ao que parece, para a criança, e na verdade até para o nascituro, ser amado é literalmente *a* condição para a formação do próprio ser. São bem conhecidas as pesquisas realizadas pelo psicólogo René Spitz, em que se estuda comparativamente, por um lado, crianças que nasceram na prisão, sendo criadas e amamentadas pelas próprias mães detentas, e, por outro lado, crianças de creches americanas, que, em condições higiênicas perfeitas, receberam assistência de *nurses* muito bem formadas. Qual foi o resultado desta pesquisa comparativa? Bem, as crianças criadas pelas suas mães estavam incomparavelmente melhor, tinham muito mais resistência a tudo que diz respeito a mortalidade, doenças, crises nervosas, etc.! Ou seja, parece que não basta ao ser humano receber alimento suficiente, não passar frio, ter um abrigo e dispor de tudo aquilo de que precisa para a satisfação das suas necessidades materiais de sobrevivência. Afinal de contas, as crianças do orfanato recebiam tudo isto em abundância; recebiam o *leite*, mas não o *mel*.

O recurso à imagem bíblica da terra prometida, da que mana leite e mel, encontra-se no sociólogo e psicólogo, radicado nos Estados Unidos, Erich Fromm. *Leite*, para ele, é a essência daquilo de que necessitamos para a satisfação das necessidades materiais; enquanto o *mel* simboliza, para além disso, o lado doce da vida, a felicidade de existir. Isto, no entanto, só nos é conferido quando alguém nos

diz, verbalmente ou não: "Que bom que você existe!", o que, ao que parece, não era o caso das crianças da creche.

Esta, sem dúvida, é uma atitude interior que não pode ser exigida de ninguém como cláusula de um contrato de trabalho. O amor é, por natureza, não-devido. Ele é essencialmente e sempre, uma dádiva. No sentido exato, pura e simplesmente *a dádiva, o dom* por excelência: como afirmou Tomás de Aquino: "O amor é o dom fundamental e qualquer outra coisa imerecida que possamos receber, torna-se uma dádiva apenas por meio do amor.

V

Um fato sem dúvida notável que se pode observar nos escritos atuais é que ser amado e, mais precisamente, o querer ser amado, é algo que só raras vezes encontra acolhimento. Presumo que, por trás das múltiplas facetas deste fato - tudo o que tem que ver com o amor possui, aliás, essa diversidade de aspectos - se oculte algo dificilmente perscrutável, cujo reconhecimento, porém, é da maior importância. Nietzsche definiu o desejo de ser amado como a maior de todas as petulâncias e a literatura psicanalítica indica com o maior desdém que a maioria das pessoas vê o problema do amor não no amar, mas no ser-amado. E até mesmo o "Sr. Keuner" das histórias de Brecht, dá a entender que o desejo de ser amado tem pouco a ver com o amor legítimo.

Platão chama a atenção para uma nova dimensão do fato, dizendo que o ser que ama tem mais de divino do que aquele que é amado. A verdade recolhida nesta sentença poderia ser traduzida de múltiplas maneiras acessíveis e compreensíveis. Por exemplo: "Seria preciso ser Deus, para se ter a capacidade de amar exclusivamente, sem depender de ser amado". Ou: "É um privilégio divino ser mais capaz de amar do que de ser amado"; ou ainda: "Nós, os seres humanos, nunca seríamos capazes de amar a Deus tanto como Ele nos ama". Conclui-se daí algo que é ainda mais importante: em comparação com o ser de Deus, o ser do homem exige mais ser amado mais do que amar.

Quem reflete sobre isto bem poderia perguntar-se se esse descrédito geral do desejo de ser amado não constitui apenas mais uma das centenas de máscaras que encobrem aquela pretensão de ser como Deus. No contexto desse pensamento, o conceito usual de vida "agradável" a Deus, tão frequente no modo de pensar cristão, adquire inesperadamente uma dimensão totalmente inédita, que lhe restitui (ou confere pela primeira vez) um realismo sadio. Manifesta-se assim a densidade com que se dão os fatos existenciais fundamentais de uma vida realmente humana: consciência, medo da perda de amor, culpa, o "ser agradável a Deus". Querer agradar, afinal de contas, significa ao mesmo tempo querer ser amado. Não dista muito disto o conceito de *glória*. Os antigos, sem constrangimentos, definiram a glória como fama: o ser reconhecido publicamente, e até ser reconhecido pelo próprio Deus.

Para nós, pessoas modernas e esclarecidas, esta descrição tão ingênua chocamos um pouco de início. Mas esse choque conduz-nos a níveis um pouco mais profundos, quando nos vemos desafiados a entender *glória* como sendo, na verdade, a mais plena realização da existência, justamente porque não representa nada mais, nada menos do que a glorificação da vida eterna.

Nisto são-nos conferidas duas responsabilidades: em primeiro lugar, a de confessarmos a nós mesmos que não há desejo mais forte no íntimo de nosso ser do que o de sermos reconhecidos e elogiados publicamente; e, em segundo lugar, que não nos rendamos ao fascínio exercido pela tenebrosa teimosia de não nos deixarmos agradecer, nem tampouco à ingenuidade de exigir constantes confirmações deste tipo.

A outra concepção existencial contida na palavra *glória* supõe, pelo contrário, que conduzamos nossa vida numa atitude que se poderia muito adequadamente descrever como infância, ou seja, que a conduzamos de forma absolutamente livre de falsificações rumo à confirmação por parte "dAquele que nos amou primeiro", que declara e ao mesmo tempo efetua, agora publicamente, isto é, diante de toda a criação, que é magnífico sermos o que somos.

VI

Certamente continuo sustentando que o amor sempre é não-devido, e, portanto, uma dádiva. Apesar disto, no entanto, continua de pé a questão de se aquele que ama se limita a ser alguém que quer apenas agradecer o outro e nada mais. Será que ao amar não se visa também alguma recompensa? Não é precisamente o desejo da felicidade o que propriamente propõe todo o amor - o anseio de alegria, de uma condição de vida mais abundante, de uma existência realizada, a caça da integridade original (como diz Platão)?

Quando nos aprofundamos nesta questão, ela se revela extremamente complexa e multifacética. Por um lado, é peculiar a todas as formas de amor verdadeiro não buscar exclusivamente a si mesmo. Friedrich Nietzsche empenhou muito sarcasmo para desvendar o que chama de um *non-sense* medonho: "que o amor deva ser algo não-egoísta". Pois, para ele, pelo contrário, o amor é o "mais nobre desejo de posse", e aquele que ama "é mais egoísta que qualquer outra pessoa". Mas até mesmo Nietzsche não consegue esquivar-se de admitir que, quando se fala de "amor", mesmo "a mulher mais inteligente e o homem mais ordinário... lembram-se dos momentos comparativamente mais altruístas de toda a sua vida". E coincide aqui com um homem tão diverso como Agostinho, que numa de suas sentenças diz o seguinte: "Aquele que não é amado por ser o que é, na verdade não é amado" E num outro trecho: "Se amares, então ama sem recompensa".

Este é *um* dos lados da moeda. No entanto, devemos ter em conta também o *outro*: isto é, que também não têm razão aqueles que menosprezam o amor que tudo exige e de tudo necessita, o amor voraz ao qual eles chamam de "amor assalariado", que, como expressou Karl Barth, não passa de um "apetite, ora mais nobre, ora mais vulgar", de um amor-próprio disfarçado, de um mero espreitar recompensa.

A esta altura é preciso fazer mais uma vez menção de Agostinho: "Quem ama de verdade, tem a sua paga na pessoa amada." Neste caso, haverá de fato uma recompensa pelo amor?! Consideremos que a própria palavra "recompensa" (*Lohn*) não é tão unívoca quanto à primeira vista parece, pode referir-se ao salário ou pagamento (*merces*) ou ao prêmio (*praemium*), no qual se expressa precisamente o caráter de dádiva, de algo não-exigível, não-reivindicável.

Estamos falando daquela recompensa que é dada como um fruto que germina no interior do amor e tão somente no íntimo de um amor real.

Quanto a isto, parece-me que ninguém falou tão claramente quanto Bernardo de Claraval - em cuja formulação, diga-se de passagem, há dois aspectos dignos de nota: que ela, por um lado, procede de um tratado sobre o amor *divino*, no qual, por outro, não se menciona em nenhum momento o nome de Deus. Bernardo afirma o seguinte: "Todo o amor verdadeiro é sem cálculo, mas nem por isto deixa de ter a sua recompensa; no entanto só pode recebê-la, se for sem cálculo... Quem procura no amor algo diferente do amor, perde não apenas o amor, mas também toda a alegria do amor".

Continuamos, pois, a sustentar firmemente que o amor não procura "o seu". No entanto, uma vez satisfeito este pressuposto não-calculista do desprendimento, aquele que assim ama acaba recebendo de fato "o seu". E quem é que poderia, em sã consciência, desprezar esta recompensa pelo amor empenhado?

Os grandes mestres do cristianismo afirmaram-no muitas vezes: Deixar de querer a felicidade é algo inteiramente contrário à natureza do homem. Um amor tão absolutamente desprendido, sem razão alguma de ser - como é o amor defendido por determinados teólogos que afirmam ser ele o único amor verdadeiramente cristão -, encontra-se além das nossas possibilidades.

Ou seja, o paradoxo de um amor-próprio desprendido continua de pé. Não é muito difícil adivinhar quem é o autor das seguintes sentenças: "Se amas a tua alma, estás correndo grave risco de fazê-la naufragar. Portanto, não podes amá-la, na medida em que não queiras que ela naufrague. Por outro lado, ao não desejar o seu naufrágio, já a estás amando". O autor é, mais uma vez, o "Doutor do amor": Agostinho. E eu posso perfeitamente imaginar com quanto prazer ele aplicou a dialética a esse pensamento bíblico, ao mesmo tempo dócil e rebelde.

Mas naturalmente não estamos tratando aqui de um jogo de *esprit* ou de mera elegância retórica. Trata-se de um perigo a que todos estamos cotidianamente expostos, o da repentina extrapolação do limite que separa o amor verdadeiro e o desejo de prazer egoísta. De repente, de forma mais ou menos inadvertida, podemos acabar por procurar algo de estranho ao amor, e a pessoa amada deixa de ser um alguém humano para transformar-se para nós, talvez inesperadamente, em um indivíduo qualquer, como se fosse coisa, um mero "mecanismo" - como diz C. S. Lewis, de forma impiedosamente drástica - um mecanismo "que se usa para diversão".

VII

Esta é que é propriamente a tragédia da sexualização selvagem, fomentada pela manipulação comercial e publicitária que condiciona cada vez mais a tendência da opinião pública de hoje: de considerar o outro - que em si é um alguém íntimo, com um semblante próprio e característico - como mero parceiro sexual, que nem mesmo chega a ser expressamente considerado. Certo psicanalista americano definiu o que ocorre aqui de uma forma seguramente oportuna e contundente. Diz ele que, na visão do *playboy*, a folha de figueira só foi deslocada para outro lugar; ela agora cobre o rosto humano. Com o mesmo incisivo acerto vem-se apontando ainda o caráter enganoso do mero encontro sexual: a "união dos corpos" permanece necessariamente uma ilusão; na verdade, as pessoas tornam-se depois dela dois estranhos muito mais distantes um do outro do que antes.

E assim o paradoxo torna-se compreensível: uma sexualidade isolada do todo da existência separa os sexos muito mais do que os une, deixando-os sozinhos precisamente no domínio em que se supunham mais seguros de encontrar-se. O resultado, como afirma Paul Ricoeur, o resultado - certamente não esperado pela geração de Sigmund Freud, que defendia a queda dos tabus sexuais - é a perda de valor pela facilidade, a queda livre do relacionamento assim trivializado até a absoluta futilidade. O que à primeira vista poderia parecer uma extraordinária liberdade, revela sua vizinhança fatal e inevitável com o completo desespero.

Já que nesta matéria costumam estar em jogo muitos outros equívocos, além do mero e proposital abuso da liberdade, não é de modo algum casual (pelo contrário, parece-me ser altamente significativo) que em autores sérios de hoje exatamente este

ponto surja relacionado à ideia do demoníaco. Em Karl Barth, pode-se encontrar a completa afirmação, que soa surpreendentemente drástica para o seu estilo: "Coito sem coexistência é algo demoníaco". O americano Harvey Cox, teólogo batista, resgata a prática, já quase esquecida até entre os cristãos, da expulsão de demônios. Diz ele que não há ocasião em que o exorcismo seja tão necessário quanto em relação ao abuso cínico da sexualidade pelos charlatães do mercado e os feiticeiros do *marketing* e propaganda. É o que diz Harvey Cox no seu famoso livro *Secular City*. É certo que eu não consigo imaginar nem em sonho de que forma e em nome de que autoridade um Harvey Cox imagina a execução concreta do exorcismo; fica evidente, porém, que se trata de uma categoria religiosa, sagrada, ligada sem dúvida a um conceito que tem lugar numa esfera sobrenatural.

Neste mesmo âmbito situa-se também aquele pensamento que mencionamos logo de início: que aquela atitude interior que sempre reaparece em todas as formas de amor: "É bom que você exista!" é uma forma de repetição, de reprodução do ato criador divino, a força pela qual todo o existente no mundo não só existe, mas também é, ao mesmo tempo, algo bom, isto é, algo digno de ser amado.

No entanto, até agora, com tudo isto, não dissemos ainda uma palavra sobre o que distingue a estrutura do amor cristão. Se bem que também ele não transcende o âmbito da experiência.

Pode-se citar, por exemplo, o fenômeno extremamente admirável de Madre Teresa, ao socorrer os moribundos desamparados das ruas de Calcutá e cuida das feridas dos leprosos. Por um lado é impossível compreender e denominar isto que ela faz de outra forma que não pela palavra "amor", amor solícito, nutrido também pelo impulso "É bom que você exista". Esse impulso exige total dedicação daquela que assim ama, não somente no que diz respeito à afetividade sobrenatural, desvinculada de toda afeição natural, espiritual, mas permeando todos os níveis da existência. Por outro lado, porém, claramente acontece aqui algo de novo, algo que não pode ser classificado tão facilmente na mesma ordem que da amizade, da simpatia, da afeição, etc.

Precisamente esta novidade, porém, torna plausível essa atitude, como algo que está efetivamente ao alcance das possibilidades humanas, mas, mais precisamente, como algo que se fez possível ao homem. Para isto certamente seria necessário passar por alguns estágios mentais (e não apenas mentais). O primeiro passo, a Criação, já foi dado há muito: e aquele que efetivamente ama, repete faticamente a aprovação ocorrida no ato criador de Deus. Um segundo passo seria: identificar-se explicitamente não apenas com o ato de afirmação criadora, mas também com o Criador, ou seja, com o próprio Deus. No entanto, até mesmo com este passo não se teria ainda alcançado o estágio de amor verdadeiramente sobrenatural, que a teologia costuma chamar de *caritas* ou *ágape*.

Isto é possível apenas com base na certeza da fé, que foi dada ao homem por ocasião do Encarnação, na qual o homem recebeu a dádiva da participação imediata na força de afirmação criadora de Deus, do amor de Deus, portanto. De tal modo, que agora possamos, voltados para o outro de uma maneira totalmente nova (que, em outro caso não nos seria possível), dizer: "Que bom que você existe!"

Esta novidade, porém não destrói em nada a capacidade de amar natural nem a neutraliza e permite que não precisemos ficar constantemente à procura de formas distintas de relação com o amor sobrenatural (um sorriso, uma piada, um bate-papo com o vizinho sobre a cerca do jardim e até um grunhido simpático - tudo isto pode ser uma tentativa de, com todo potencial amoroso divino, consolar, perdoar, reconciliar-se). E mais, esta "natural naturalidade" não é apenas colocada como condição prévia inabalável do processo, mas também o acompanha até a consumação.

Por outro lado, essa novidade significa também transformação, uma transformação de tal ordem que talvez possa parecer totalmente estranha e causadora de estranheza.

Mas, afinal de contas, poder-se-ia perguntar, que há de comum entre o fitar-se amoroso dos amantes e a atitude daquela religiosa, que tem compaixão dos mendigos moribundos? Existe de fato uma relação, sim. É certo que somente alguém extraordinário sabe imediatamente constatar o extraordinário em cada pessoa ao seu redor ("maravilhosamente criada, e ainda mais maravilhosamente recriada, redimida"⁴³). E, então, esta maravilha pode muito bem traduzir-se como exclamação de amor: "É maravilhoso que você exista!". E, assim, viemos dar quase na linguagem do amor erótico! Apesar disto, fica claro: a consumação significa também transformação. E o conceito de consumação pressupõe que ninguém saiba prever à primeira vista, qual será a profundidade que ela irá atingir; o aprendiz não é capaz de imaginar como será o domínio da plenitude do mister nem o que será exigido dele antes que chegue lá. Talvez a natural capacidade de amar precise passar por uma espécie de morte, para conseguir continuar vivendo. É de Agostinho a assustadora formulação: Ao mesmo tempo em que a *caritas* nos recria e rejuvenesce, ela nos traz, em certo sentido, a morte: "*facit in nobis quamdam mortem*".

É precisamente a este fato que se refere também a antiquíssima metáfora que chama a *caritas* de fogo, já que ela transforma tudo em cinzas e ao mesmo tempo, transforma-as em si mesma. Ou seja, trata-se de algo de muito mais sério do que uma piedosa e inofensiva invocação, quando o cristão reza: "Acende em nós o fogo do teu amor!"⁴⁴.

⁴³. O autor cita a antiga oração da missa: "*mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti*" (Nota dos trad.)

⁴⁴. Também uma antiga e conhecida oração: "*Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende...*" (Nota dos trad.)

ARTIGOS

A Experiência com a Cegueira

Josef Pieper⁴⁵
(trad.: Jean Lauand)

Resumo: Meditação sobre o capítulo 9 do Evangelho de João: a cura do cego de nascença.

Palavras Chave: João 9. Cegueira. Preconceito. Evangelho.

Abstract: Meditation on John 9, Jesus Heals a Man Born Blind.

Keywords: John 9. Blindness. Prejudice. Gospel.

Meditando sobre os descaminhos do mundo, surge o desejo de que a verdade pudesse, alguma vez, mostrar-se de forma totalmente irrefutável, como algo simplesmente irresistível, pela sua própria força arrebatadora.

Mas, quão incertos são tais desejos e quão sinistras podem ser as formas em que, na realidade, dá-se a liberdade e também a fraqueza dos homens e como a verdade *de modo algum* “se impõe”, tudo isto torna-se manifesto na história que narraremos a seguir.

Nela se descreve uma experiência. Uma experiência que, aliás, não pode ser repetida por todo mundo. Mas, talvez, esse “todo mundo” reconheça que pode muito bem ocorrer uma repetição em qualquer época, de modo igual ou semelhante. Trata-se de uma experiência com a cegueira; um dos protagonistas é um homem cego. Ao final, ficará evidente que também um olho que vê pode ser cego.

Aliás, esse tipo especial de cegueira é bem o tema de nossa história.

Um dos protagonistas é, como dizia, um cego, um homem ainda relativamente jovem. Todos o conheciam, pois ele não sabia fazer outra coisa a não ser ficar sentado na rua pedindo esmola.

Porém, que significa exatamente: “todos o conheciam”? Conheciam, sim, seu jeito, sua voz e aquele seu rosto um tanto vazio e rígido. Mas será que seriam capazes de reconhecê-lo em um outro ambiente, digamos, no jantar em casa de seus pais – com quem ele mora – ou no caminho, guiado por um menino? Isto é duvidoso, e este detalhe tem sua importância em nossa história.

Para ir direto ao ponto mais importante: aconteceu que, um dia, esse homem, repentinamente, recobrou a visão. Não, “recobrou”, não, mas pela primeira vez pôde ver (pois ele era cego de nascença...). O mendigo lavou-se numa água parada e, de repente, ganhou a visão.

Talvez esse lavar-se não tenha sido o decisivo: algo tinha ocorrido antes. E, por isso, precisamos falar também de um outro personagem principal. Mas este não pode ser caracterizado tão facilmente.

⁴⁵ Esta meditação encontra-se em Josef Pieper, *Werke* Bd. 8,2. Felix Meiner, Hamburg 2008, pp. 554–561.

O povo andava falando do “homem milagroso”, muitos o chamavam “o bom” e outros até o “Abençoado”. Mas, para nossa história, isto não é lá muito importante. Mais importante é que ele era suspeito. Suspeito ante quem? E suspeito de quê? Também isto – esta última pergunta – é difícil de responder. Ele era suspeito para os poderosos. Mas por quê? Bem, isto só eles é que sabiam. Diziam que ele desprezava as leis e os costumes. Mas claramente não era essa a razão da suspeita, ainda que a conduta daquele homem, para muitos, parecesse fora do comum, fora da ordem.

Aliás, “suspeita” não é também a palavra certa; o que havia era inveja e quase ódio. Os detentores do poder temiam a crescente popularidade do homem dos milagres, sua influência sobre a massa insensata. E isso com razão, se bem que a gente do povo, que não quer cair na antipatia dos poderosos, já começava a acautelar-se em manifestar de maneira demasiadamente clara sua admiração – admiração um tanto incon siderada – por aquele homem, pois não era totalmente isento de perigo fazê-lo. E, por fim, não sabiam realmente a quantas andavam com ele.

O fato é que esse homem – também ele relativamente jovem, pouco mais de trinta anos – tinha-se encontrado com o cego na rua. Deu-se um curto diálogo entre os dois no qual o mendigo ouviu, misturadas com a dele, algumas outras vozes. E, então, o cego sentiu um dedo sobre seus olhos que parecia esfregá-los com uma espécie de pomada. Ao mesmo tempo, uma das vozes lhe dizia que ele devia ir lavar-se em uma piscina tal. E então, como dissemos, tornou-se capaz de ver.

E assim começa a experiência.

“Caminhando, viu Jesus um cego de nascença. Os seus discípulos indagaram dele: ‘Mestre, quem pecou, este homem ou seus pais, para que nascesse cego?’ Jesus respondeu: ‘Nem este pecou, nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus. Enquanto for dia, cumpre-me terminar as obras daquele que me enviou. Virá a noite, na qual já ninguém pode trabalhar. Por isso, enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo’. Dito isto, cuspiu no chão, fez um pouco de lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos do cego. Depois lhe disse: ‘Vai, lava-te na piscina de Siloé (que significa Emissário)’. O cego foi, lavou-se e voltou com vista”.

Como dizia, com este fato inicia-se a experiência com a cegueira. No decorrer dessa experiência, mostrar-se-á o que acontece com a irrefutabilidade de uma verdade límpida.

Já entre os primeiros que viram o mendigo passar pela rua, até mesmo entre seus vizinhos, não foram poucos os que simplesmente questionavam se este homem seria o mesmo que, há anos, tinha estado sentado, cego, na rua. Outros afirmavam que sim, que *apesar de tudo* era ele, inconfundível. Pois não se via no rosto, no cabelo, nos andrajos? Tudo exatamente o mesmo! Outros, ainda, teimavam: não, certamente há determinadas semelhanças, mas trata-se de uma outra pessoa.

Ora, podia-se perguntar a ele mesmo. E sua resposta, naturalmente, foi contar o que tinha ocorrido. Mas, o que sabia ele do ocorrido? Se o tal do “Abençoado” neste instante passasse diante dele, o mendigo não o teria reconhecido, pois nem sequer o tinha visto. E assim, à irônica pergunta: “Onde está, então, o que te curou?”, ele teve que responder que não sabia. Não se pode imaginar a envolvente satisfação com que os espíritos críticos constataram o caráter já nem sequer duvidoso do caso: então um cego, um sujeito sempre tido por cego, e, além disso claramente um marginalizado, pretende ter sido curado por aquele de quem tanto se fala; e então verifica-se que a

coisa nem sequer se deu na presença do tal taumaturgo; o rapaz só ouviu *falar* dele e absolutamente não o conhece. Não, esta história está muito esquisita, mal arranjada.

“Então os vizinhos e aqueles que antes o tinham visto mendigar perguntavam: ‘Não é este aquele que sentado mendigava?’ Respondiam alguns: ‘É ele’. Outros contestavam: ‘De modo algum, não é ele, mas alguém parecido com ele’. Ele, porém, dizia: ‘Sou eu mesmo’. Perguntaram-lhe então: ‘Como te foram abertos os olhos?’ Respondeu ele: ‘Aquele homem que se chama Jesus fez lodo, ungiu-me os olhos e disse-me: Vai à piscina de Siloé e lava-te. Fui, lavei-me e vejo’. Interrogaram-no: ‘Onde está esse homem?’ Respondeu: ‘Não sei’”.

A experiência continua. Porém, deve-se falar ainda de uma circunstância especial e, na realidade, um tanto desconcertante. O milagroso era tido, como já ficou dito, como um detrator dos costumes. E não só *havia muitos* costumes, mas também cuidava-se com especial rigor de observá-los. Por exemplo, havia dias em que, por motivo algum, se podia sujar as mãos: isso era tido quase como sacrilégio. Ora, por que aquele homem tinha que fazer, precisamente num desses dias, uma imunda pomada de cuspe e pó da rua para esfregar os olhos do mendigo? O fato é que o fez e isto basta! E não é surpreendente que, portanto, a coisa ganhasse o aspecto de provocação pública.

Em todo caso, o mendigo – ainda meio atordoado pelo ocorrido – foi conduzido ante os detentores do poder. E, novamente, contou de modo breve e já um tanto impaciente o que lhe havia ocorrido.

A partir daí, formaram-se dois partidos entre os poderosos: um, que julgava que o decisivo era o desprezo pelos costumes e, portanto, tinha por impossível a cura; enquanto o outro indagava se alguém capaz de curar um cego pode ser um mau homem. E ele mesmo, o pretensamente curado, que dizia? Bem, ele o considerava um grande homem. E isso é compreensível. Mas, ele nem sequer conhecia o seu “grande homem”... O resultado foi que já ninguém mais acreditava no fato. Não era verdade, não *podia* ser verdade.

“Levaram então o que fora cego aos fariseus. Ora, era sábado quando Jesus fez o lodo e lhe abriu os olhos. Os fariseus indagaram dele novamente de que modo ficara vendo. Respondeu-lhes: ‘Pôs-me lodo nos olhos, lavei-me e vejo’. Diziam alguns dos fariseus: ‘Este homem não é de Deus, pois não guarda o sábado’. Outros replicavam: ‘Como pode um pecador fazer tais prodígios?’ E havia desacordo entre eles. Perguntaram ainda ao cego: ‘Que dizes tu daquele que te abriu os olhos?’ ‘É um profeta’, respondeu ele. Mas os judeus não quiseram admitir que aquele homem tivesse sido cego e que tivesse recobrado a vista”.

Mas não haveria algum modo de descobrir se aquele mendigo que costumava ficar sentado na rua, aos olhos de todos, era o mesmo que este jovem cujos olhos claramente estavam sãos e que afirmava ter sido cego e subitamente curado? (Talvez até ele nunca tivesse realmente sido cego!). Onde se podia obter informações sobre o que realmente tinha ocorrido? Bem, se há alguém que pode dizer algo são os pais do homem.

Foram pois trazidos e indagados. Não, não foram simplesmente indagados, foi um autêntico interrogatório. E precisamente isto foi o que pôs tudo a perder. Essas pessoas simples do povo, não acostumadas ao rebuscado linguajar jurídico, ficaram amedrontadas. Já tinham ouvido dizer que quem falasse a favor do taumaturgo seria proscrito, o que era algo que não se podia subestimar. E, além disso, que é que eles tinham que ver com aquele homem? Nada, absolutamente nada. De modo que simplesmente recusaram-se a informar sobre o assunto. Em todo caso, não negaram que era seu filho e admitiram também que tinha sido cego desde o nascimento, pois isso não poderia ser mal interpretado. Agora, de que modo ele hoje vê – disso, não sabiam nada, absolutamente nada. Ele, aliás, já não é nenhuma criança e mudo também não é.

“Então, chamaram os seus pais e interrogaram-nos: ‘É este o vosso filho? Afirmas que ele nasceu cego? Pois como é que agora vê?’ Seus pais responderam: ‘Sabemos que este é o nosso filho, e que nasceu cego. Mas não sabemos como agora ficou vendo, nem quem lhe abriu os olhos. Perguntai a ele. Tem idade. Que ele mesmo explique’. Seus pais disseram isto, porque temiam os judeus, pois os judeus tinham ameaçado expulsar da sinagoga todo aquele que reconhecesse Jesus como o Cristo. Por isso é que responderam: ‘Ele tem idade, perguntai a ele’”.

Mas para que, exatamente, era necessário saber o que os pais pensavam da cura? Se eles não tinham deixado nenhuma dúvida sobre o fato de que este homem, hoje com visão, realmente lhes tinha nascido cego; era seu filho e até ontem cego.

O que então não estava claro? Naturalmente, o que “não estava claro” era *como* se podia explicar essa cura. Mas que tinha havido cura... Por isso, convocaram, ainda outra vez, o próprio mendigo a interrogatório. Evidentemente, já não se tratava de ouvir e “entender”, mas precisamente de *não ouvir*, de abafar. Numa palavra: o mendigo devia ser reduzido ao silêncio.

Tal objetivo – como todo mundo sabe – pode ser atingido de diversos modos, ou melhor, pode-se tentar atingi-lo (neste caso, não se conseguiria...).

“Você não pode – assim disseram os poderosos ao mendigo – você não pode, naturalmente, entender nossas razões, por isso seu erro é compreensível. Mas nós estamos muito bem informados de que você se engana. Seria bom para você considerar isso. E, principalmente, grave bem na memória uma coisa: quem está dizendo isto a você não é um qualquer, mas somos *nós*, nós que somos não só os sábios, mas também os poderosos. Então, pense bem, medite com calma e quando você tiver compreendido conte-nos pela última vez: o que é que realmente aconteceu?”

Não é totalmente certo que o mendigo se tivesse apercebido das ameaças que se encerravam nessas palavras: ele era demasiadamente simples para isso. Mas sentiu-se subitamente irritado com tanto palavreado e deixou-se arrastar pela ira. Ajudou-o a isso (por assim dizer) o fato de não ter nenhuma destreza na arte de ter direitos: tudo o que ele tinha “aprendido” era unicamente levar o transeunte a dar esmola, e isto lhe bastava.

Seja como for, o mendigo opôs à intimação dos “eruditos” uma resposta inesperadamente atrevida, não lhes poupou sequer a marota e irônica pergunta de se por acaso também eles não estavam querendo se tornar adeptos do Abençoado. E, em

vez de atender-lhes o desejo de uma vez mais contar o ocorrido, começou a demonstrar-lhes que não era *ele* quem se enganava, mas *eles*, os poderosos.

Naturalmente, a coisa terminou com a expulsão do mendigo.

“Tornaram a chamar o homem que fora cego, dizendo-lhe: ‘Dá glória a Deus! Nós sabemos que este homem é pecador’. Disse-lhes ele: ‘Se esse homem é pecador, não o sei... Sei apenas isto: sendo eu antes cego, agora vejo’. Perguntaram-lhe ainda uma vez: ‘Que foi que ele te fez? Como te abriu os olhos?’ Respondeu-lhes: ‘Eu já vo-lo disse, e não me destes ouvidos. Por que quereis tornar a ouvir? Quereis vós porventura tornar-vos também discípulos dele?..’ Então eles o cobriram de injúrias e disseram: ‘Tu que és discípulo dele! Nós somos discípulos de Moisés. Sabemos que Deus falou a Moisés; mas, este não sabemos de onde é’. Respondeu aquele homem: ‘O que é de admirar em tudo isto é que não saibais de onde ele é, e no entanto ele me abriu os olhos. Sabemos, porém, que Deus não ouve a pecadores, mas atende a quem lhe presta culto e faz sua vontade. Jamais se ouviu dizer que alguém tenha aberto os olhos a um cego de nascença. Se este homem não fosse de Deus, não poderia fazer nada’. Responderam eles: ‘Tu nasceste todo em pecado e queres nos ensinar?... E expulsaram-no’”.

Mas o mendigo ainda não tinha visto o homem a quem devia a luz dos olhos...

E não demorou muito até que se encontrassem. Todas as audiências e também o desfecho do último interrogatório não eram desconhecidos pelo Abençoado. E, de propósito, fez com que o mendigo inesperadamente deparasse com ele no meio da agitação e barulho do mercado. Falou ao curado e perguntou-lhe de modo totalmente direto se ele cria no homem capaz de fazer coisas sobre-humanas.

O indagado, de início, mal se surpreendeu, cansado que estava de perguntas que não levam a nada, e sua resposta foi um tanto evasiva: que lhe mostrassem afinal este homem e então examinaria o assunto da fé. Mal, porém, acabava de falar, interrompeu-se e fechou os olhos – num máximo esforço de escutar – fechou os olhos, para nas trevas – que lhe eram tão familiares – reconhecer, ou melhor, *re-conhecer* a voz do outro. E quando a voz lhe disse: “Este homem está diante de ti” – então, num instante, o mendigo compreendeu tudo. Soube, de um só golpe, que só naquele preciso momento é que tinha realmente começado a ver. E essa felicidade atravessou-o como um raio e lançou-o ao solo, enquanto o Abençoado, inclinando-se sobre o mendigo prostrado, disse algo muito obscuro a respeito de cegos que vêem e de gente que vê mas é cega.

É quase certo que ninguém ali compreendeu o que ele queria dizer. E quando um dos que por lá estavam, um do partido dos poderosos, disse, irônico e ameaçador, que então, segundo isso, eles, os poderosos, seriam também cegos, obteve a resposta de que precisamente isto é que era o mal: que eles *não* eram cegos. Aí já não houve mais ninguém que perguntasse o que isso significava; perguntavam-se, sim, se tinha afinal algum significado, se havia, afinal, algo a ser compreendido.

E assim termina a experiência com a cegueira.

“Jesus soube que o tinham expulsado e, havendo-o encontrado, perguntou-lhe: ‘Crês no Filho do Homem?’ Respondeu ele: ‘Quem é ele, Senhor, para que eu creia nele?’ Disse-lhe Jesus: ‘Tu o vês, é o

mesmo que fala contigo’. - ‘Creio, Senhor’, disse ele. E, prostrando-se, o adorou. Jesus então disse: ‘Vim a este mundo para fazer uma discriminação: os que não vêem vejam, e os que vêem tornem-se cegos’. Alguns dos fariseus que estavam com ele, ouviram-no e perguntaram-lhe: ‘Também nós somos acaso cegos?...’ Respondeu-lhes Jesus: ‘Se fôsseis cegos, não teríeis pecado, mas agora pretendeis ver, e o vosso pecado subsiste’”.

Disse eu que termina a experiência com a cegueira? Não, essa seria uma formulação um tanto imprecisa, e até mesmo injusta. O que terminou foi o relato; a experiência..., a experiência continua...

Tradição: seu significado e suas exigências para nós

Josef Pieper⁴⁶
(trad.: Teo Garfunkel)

Resumo: O artigo discute o conceito e a realidade da tradição e a legitimidade e o alcance da tradição fora do âmbito religioso. A tradição e os patriarcas da filosofia ocidental. O “traditum”. O poder unificador da tradição.

Palavras Chave: tradição. conceito de tradição. tradição e tradições. religião. filosofia.

Abstract: Discusses tradition as a concept and as a reality. The question of whether tradition has a legitimate place only in the realms of religious faith or of theology. Tradition and the philosophical act. The “traditum”. Unifying power of tradition.

Keywords: tradition. concept of tradition. tradition vs. traditions. religion. philosophy.

Podemos nos indagar se a tradição é, na realidade, anti-histórica. Ela se estabelece em contraste acirrado com o mais visível e proeminente eixo do processo histórico, a saber, o constante avanço da investigação científica do mundo e da humanidade, o encabrestamento técnico das energias que atuam no cosmos, as conquistas revolucionárias que cada geração deve atingir se deseja manter-se na vanguarda de seu próprio tempo.

A sociedade em si está em fluxo constante, embora a direção das mutações nem sempre seja fácil de determinar. Hegel nos fala, quase sem perturbação, sobre o progresso na conscientização da liberdade; no entanto há outras formulações, como a que prevê a transformação gradual da humanidade em um exército de trabalhadores. Por vezes, a mudança na sociedade pode se acelerar como em uma explosão, o golpe da revolução é fenômeno histórico recorrente.

Ainda que os possíveis eixos e formas de uma ocorrência histórica possam diferir entre si, eles partilham algo em comum: todos apontam para a mudança, transformação, sublevação, revolução; todos eles deixarão de ser o que foram ao longo do tempo. As coisas se recusam a ser o que eram até agora.

A tradição em si, contudo, não se ocupa do novo, não está comprometida com o desenvolvimento, transformação ou revolução. A tradição se preocupa com o que se deu ou foi dado anteriormente, com o que pode ser preservado em sua identidade através das mudanças, do tempo – à parte do tempo, de fato.

Subitamente nos deparamos com um punhado de termos bem distintos para expressar isso. Ao invés de falarmos de avanço ou progresso, ouvimos: “Deixe o mundo estar com está!”. A humanidade tem resistido bravamente a “um evangelho diferente”, como se diz em II Cor.

⁴⁶. Tradução da versão de “Begriff und Anspruch der Tradition” para o inglês “Tradition: The concept and its claim upon us” transl. by J. M. Haas.

Mesmo os seguidores do pensamento marxista se referem às “doutrinas dos autores clássicos”. Ainda que formuladas há mais de um século, elas devem ser, segundo estes marxistas, invioláveis até os dias de hoje. Mesmo em círculos marxistas se ouve falar em “deturpações”, “ortodoxia”, “acomodação”, “revisão” e “desmistificação”. Essas expressões só fazem sentido diante do contexto da tradição, onde a preservação de algo originalmente dado é vista como uma tarefa fundamental, questão de vida ou morte.

A questão que se levanta é de se a tradição, seu conceito e a realidade da tradição, só encontra legitimidade nos âmbitos da fé religiosa, da teologia ou de alguma visão de mundo (*Weltanschauung*). Na verdade, uma surpresa espera aqueles interessados meramente no “tema” tradição e com este interesse vão buscar o tema em obras de referência. Eles descobrirão então nos atuais dicionários filosóficos, por exemplo, que o verbete dedicado à tradição simplesmente não existe. Pode constar ali o verbete “tradicionalismo”, mas não “tradição”. Dicionários teológicos discorrem amplamente sobre tradição, mas sempre em relação com um problema teológico específico, “Escritura e Tradição”. Nestes casos o conceito de tradição fica tão restrito que corre o risco de se opor ao seu próprio sentido verdadeiro.

Quando o debate acerca da validade da tradição veio à baila pela primeira vez, Pascal formula a questão nos seguintes termos: deve-se diferenciar as disciplinas baseadas nos argumentos da razão e da experiência daqueles cuja base é a tradição e a autoridade. Como maior exemplo da primeira categoria, ele cita a física, e da segunda, a teologia. Assim, não será um absurdo considerarmos a tradição dentro da esfera da fé, da teologia ou de uma visão de mundo (*Weltanschauung*). Mas antes de podermos falar de forma mais precisa, o conceito de tradição em si – como é falado e pensado na linguagem cotidiana viva – deve ser considerado com mais clareza e adequadamente formulado. Então, quais serão os elementos a partir dos quais construímos o conceito de tradição?

Está muito claro que sempre que se trata de algo que ocorre dentro do processo conhecido como tradição, necessariamente pressupõe-se dois atores: aquele que passa um conteúdo e aquele que recebe este conteúdo. Este “conteúdo” – que é eventualmente entendido e designado como tradição: permanência das instituições, crenças tradicionais, um “depósito” etc. – pode pertencer a qualquer esfera concebível da existência. Pode consistir em uma canção, um costume, um banquete, uma instituição, regras de comportamento (como uma pessoa fala com outra, cumprimenta, se apresenta, ou ainda como comportar-se em um templo, como receber um hóspede e assim por diante).

O *traditum* também pode ser um ensinamento, uma afirmação sobre a realidade, de maneira que trataremos de agora em diante, não exclusivamente mas com forte ênfase, da ideia de transmissão da verdade. Está claro que tanto um costume ou um banquete quanto uma doutrina ou uma instituição podem também ser incorporados nesta perspectiva.

Ainda há algo mais a se dizer sobre a relação entre os atores que se estabelece neste processo chamado de tradição; sendo irrelevante aqui se nos referimos a indivíduos ou gerações. Obviamente, há de se constatar que quando a “passagem de conteúdo” é realizada, algo muito diferente de uma conversa ou diálogo ocorre: um fala, o outro escuta.

Neste caso, poderíamos nos indagar: Então não há diálogo entre gerações, entre pai e filho, quando um leva o outro verdadeiramente a sério? De fato, não é *preciso* que haja aí diálogo? Ao que eu responderia: naturalmente! Mas entre gerações ocorre uma série de fatos no curso normal dos eventos que não dizem respeito à tradição. Além disso, a elaboração da tradição *in concreto* pode ser algumas vezes

indistinguível de um diálogo ou discussão. E ainda assim, a tradição se configura, em princípio, como algo muito distinto de uma discussão.

Mesmo nos diálogos platônicos, que pode ser tido como o exemplo clássico de discussão – Sócrates adorava referir-se a eles como um esforço comum (“Vamos explorar isso juntos”) – mesmo neste caso, é fácil negligenciar certas fronteiras onde a condição agregadora se transfigura subitamente. Assim, do meio da conversação e do diálogo onde participação de todos é esperada e legítima – amigos, alunos, oponentes – algo inesperadamente diverso emerge, um ato de tradição, um ato de passagem de conteúdo.

Nos trechos finais do diálogo *Górgias*, onde Sócrates retoma o mito do julgamento após a morte, encontramos algo bem diferente – presente na estrutura interna do próprio mito – do que pode ser visto em trechos anteriores no diálogo. Não se trata mais de uma discussão, mas de uma passagem de conteúdo, tradição *stricto sensu*. Como vimos acima, entre gerações ocorre muito mais do que o mero diálogo e a passagem de conteúdos relativos à dinâmica da tradição. Encontramos algo que pode ser definido como um processo de aprendizagem coletiva. Possivelmente, esse processo representa grande parte do que se dá nas relações entre gerações.

Novamente é preciso ressaltar que aprendizagem é uma coisa, enquanto receber algo que lhe é transmitido, assimilar algo que pertence a uma tradição, é outra bem diferente. Assim como ensinar e “passar adiante um conteúdo através da tradição” são atos fundamentalmente distintos, mesmo que às vezes possam mesclar-se da maneira a se tornarem praticamente indistinguíveis. Penso, contudo, que quando lidamos com conceitos tão básicos é válido sermos tão exatos quanto possível, ainda que alguns possam ficar impacientes com o processo de esclarecimento.

O que então constitui a diferença entre ensinar e passar adiante um conteúdo por via da tradição? Quando um pesquisador divide suas descobertas com seus alunos, dá-se claramente o ensino. Ainda assim, não poderíamos falar que neste caso ocorreu a passagem de conteúdo de acordo com a tradição. Simplesmente não usamos a palavra nestes termos. Ao contrário, falamos em tradição quando se transmite algo que não é propriamente seu, mas que lhe foi transmitido anteriormente, que foi passado adiante de maneira que possa ser assimilado em todo o seu frescor e subsequentemente retransmitido.

De fato, esta afirmação quase se consolida como uma definição, uma conceituação formal de tradição: “Eu recebi aquilo que transmito a você.” “Eu te transmito aquilo que me foi passado.” “O que eles receberam de seus pais, passaram aos seus filhos.” *Quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.* Estas três sentenças (as primeiras duas retiradas de I Coríntios e a terceira de Agostinho) traduzem com quase toda a precisão a estrutura interna da tradição.

Naturalmente, o processo da tradição, passar um conteúdo adiante, se completa quando o último da fila, a geração mais nova em determinado momento, recebe e aceita o *traditum*, que a princípio é ainda apenas *tradendum*, algo a ser passado adiante. Quando, por qualquer que seja a razão, isso não ocorre, então a “passagem de conteúdo” simplesmente não aconteceu – não ainda.

Uma razão para a falta de receptividade pode muito provavelmente estar na maneira pela qual algo é transmitido e oferecido; e geralmente obstáculos desse tipo são constantemente levantados pela geração anterior. Dificilmente haverá algo mais destinado ao fracasso do que dizer a um jovem, em resposta a seus questionamentos críticos, que as coisas são assim porque as recebemos assim e assim devem ser transmitidas: “É tradição!”.

Em certa ocasião, fui hospedado por uma família em Calcutá que cultivava um hábito de acordo com a tradição hinduísta ortodoxa, com a presença um brâmane que executava o ritual diariamente em um aposento da casa especialmente destinado a essa prática. Os filhos desta família, estudantes universitários com que travei uma relação relativamente próxima, apenas riram diante da minha pergunta: “Qual o significado daquilo que o sacerdote está fazendo?” “É tudo bobagem”, foi sua resposta. Ao ser indagado pela mesma questão, o pai simplesmente retrucou “isso vem sendo feito a milhares de anos”. Pouco depois, ao deixar a casa em companhia de um dos filhos, ele reclamou com veemência – e me pareceu totalmente justificável – de que nunca havia recebido outra explicação.

Aquele que realmente deseja passar um conteúdo adiante não deve falar em tradição. Ao invés disso, ele precisará desdobrar-se no sentido de compreender que a substância da tradição, as velhas verdades, se fazem sempre presentes por meio de uma linguagem viva, de traduções criativas, do constante confronto não só com o presente, mas sobretudo com o futuro. Com isso, fica claro que a tradição é assunto sério, rigoroso, e que o processo de passar adiante o *traditum* é uma questão dinâmica.

Mas cabe agora uma palavra sobre a recepção daquilo que é passado adiante. Como exatamente se dá esse processo? O último da fila deve se colocar verdadeiramente como receptor da partilha da tradição. Mais precisamente: qual a natureza do ato no qual o *traditum* é recebido de maneira tal que o processo da tradição, ou o processo de passar adiante aquilo que foi recebido anteriormente, se completa ou mesmo chega a ocorrer? Está claro que este ato difere bastante de meramente receber informação. Simplesmente ocorre de maneira diversa do processo pelo qual alguém toma conhecimento de um fato. Um indivíduo, como um historiador por exemplo, pode possuir um conhecimento vasto e aprofundado dos *tradita*, dos fatos de uma tradição, sem necessariamente tomar parte nesta tradição, sem contudo inserir-se verdadeiramente no processo.

Há uma reflexão instigante proposta por Karl Jaspers que sugere que, um dia, todos os documentos pertinentes serão conhecidos e colocados à disposição do público, e isso, no entanto, representaria o desaparecimento da tradição – daí que o autor introduz o problemático e polifacetado problema da relação “tradição-história”. Em síntese, devemos assumir que a recepção dos *tradita*, ou fatos da tradição, naturalmente pressupõe que eles se tornam conhecidos. Ainda assim, a aceitação destes fatos não só é algo fundamentalmente diferente da tradição em si, mas também representa, de certa forma, uma ameaça para ela. A fim de esclarecer melhor este ponto, podemos pensar na situação que resultou no Cristianismo a partir da exegese histórico-crítica do Novo Testamento.

O ato posto no foco do nosso olhar, o ato através do qual o último membro da linhagem recebe um *traditum*, o ato no qual se encerra o processo de “passar adiante” e no qual ele termina – este ato, obviamente, obedece à estrutura “permitir que algo seja dito”; recebo aquilo que me é oferecido e transmitido até mim. Não sou eu que o tomo; não posso simplesmente tomá-lo por mim mesmo.

Por outro lado, não aceito a tradição simplesmente porque é “tradição”, mas antes por estar convencido de que é verdadeira e válida. Ora, reconhecidamente, não é possível provar sua validade, e aqui nos colocamos fundamentalmente no mesmo ponto que Sócrates se encontrava ao discutir a sabedoria mítica em relação ao julgamento pós-morte. Se fosse de outra maneira, então não seria necessário receber a mensagem de alguém, já saberíamos de antemão, por nós mesmos, este conteúdo. O que isso tudo significa é que a oferta e recepção da tradição obedecem à estrutura do crer. Realmente, é crer na medida em que, em última análise, crer não é nada além de aceitar algo como verdadeiro e válido com base não na própria experiência, mas em

um ato de confiança em alguém. E ainda não estamos lidando com o conceito religioso; estamos nos referindo antes ao conceito comum de confiança, como falamos cotidianamente.

É exatamente aí que a aceitação do *traditum* se distingue de aprendizado, e tradição se diferencia do processo de aprendizado coletivo que chamamos de progresso cultural. É verdade que, de acordo com as famosas palavras de Aristóteles, todo aluno precisa de fé (“quem quiser aprender deve crer”). Mas essa afirmação é verdadeira apenas para a primeira etapa do aprender. No início do processo de aprendizado não encontramos provas cabais, mas sim um ato de confiança. E sem essa iniciação acrítica nunca alcançaríamos a auto-suficiência crítica, que depois, aos poucos, transformará o que foi originalmente recebido em algo próprio. Somente após este processo podemos dizer que houve aprendizado no sentido estrito. Podemos tomar como algo próprio aquilo que foi aprendido e corrigir, expandir, enriquecer, e que então poderá ser passado para aqueles que virão em seguida, e aprendido novamente, inicialmente de forma acrítica para posteriormente ser testado, verificado, ampliado, reforçado. Aqueles que aprendem não devem simplesmente receber acriticamente o que lhes é passado e acreditar nisso. Isso é algo que observamos constantemente nos assim chamados territórios em desenvolvimento, e que consideramos lamentável.

No âmbito da tradição o conceito de “progresso” mal encontra um espaço próprio, já que não toca o coração do verdadeiro processo de tradição. Já citamos a fala de Santo Agostinho: “Quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.” Nesta sentença o *hoc* é especialmente representativo. Aquilo que foi recebido dos pais, *aquilo*, e precisamente aquilo, é o que será passado para o filho. Isto que foi passado adiante neste “processo de tradição” é precisamente o que foi recebido, assim o último recipiente recebe de seu pai exatamente aquilo que o primeiro da linhagem passou para seus filhos. Aquilo que é passado nesse “processo de tradição” é *precisamente* o que é recebido, de tal modo que o último a receber recebe de seu pai exatamente o que o primeiro da linhagem passou para seu filho. Isto é exatamente o que se pretende: que nada seja ajuntado àquilo que foi recebido originalmente. E nada do que foi originalmente dado seja deixado para trás, abandonado ou esquecido! E assim, acertadamente, o conceito de lembrar sempre esteve intimamente associado ao conceito de tradição. O que eles têm em comum é o fato de que algo ocorrido, dito ou vivido, deve ser preservado na consciência, como algo que se manifesta integralmente no presente.

Vladimir Solovyov (1853-1900) chamou a tradição de “memória da raça humana”, e seu aluno Vyacheslav Ivanov (1866-1949) fala dela como a “memória ontológica das culturas”. Mas o ato de rememorar não significa apenas que determinado fato não é esquecido. Também quer dizer que ninguém adicionou nada a essa memória. Seria um disparate afirmar que a lembrança vai além da experiência vivida de fato. Uma falsidade como essa seria quase mais cruel que o próprio esquecimento.

Em resposta às indagações em torno do benefício decorrente de manter vivo no presente elementos do passado (para que serve a tradição?), é preciso dizer que, de acordo com o provérbio, é tão necessário ao homem ser educado quanto ser lembrado. Em outras palavras, a inquietude e o pesar podem ocorrer não só quando alguém perde o passo do processo de aprendizado – perdendo o bonde da humanidade com destino ao futuro. Mas também esta frustração pode se dar ao perder ou esquecer um elemento essencial do passado.

Aquilo que é passado adiante através da tradição é mesmo essencial? É verdadeiro e válido por si só? Dissemos que a recepção do que foi passado adiante tem

a estrutura de um ato de fé. Mas para onde exatamente aponta esse crer, e em que se baseia? De acordo com o que Sócrates acreditava, e como ele mesmo nos diz, o julgamento após a morte “*não* é meramente uma história, como todas as outras.” É antes uma verdade. E o são também afirmar que é pela culpa e por punição que a humanidade perdeu sua perfeição original; que nas mãos de Deus estão o início, o fim e o meio de todas as coisas; que o mundo deriva unicamente da irrestrita bondade do Criador.

Com base em que essas afirmações são tomadas como verdade? Sócrates é assertivo em afirmar que não há indícios que comprovem isso. A experiência e a razão dificilmente atingem o âmago desta questão. Ainda assim, Sócrates atribui a estas afirmações não só o valor de verdade, mas chega a aceitá-las a como fatores que determinam sua forma de encarar a própria vida e a morte. Mas baseado em que? Simplesmente porque “foi dito pelos antigos”? Esse “*palai legetai*” – dito pelos antigos – ressurge em diversas passagens nos diálogos platônicos. Mas a crença exige um objeto mais palpável, um *alguém*, e não apenas um nebuloso, neutro *palai legetai*.

Um olhar mais atento revelará que Sócrates efetivamente nomeia “alguém”, ou mais exatamente, nomeia “alguéns” Fala de “os Antigos”, do *palaioi* e *archaioi*; na realidade, não só Platão os evoca, mas assim também procede Aristóteles, muito mais crítico, que nunca foi particularmente amante do mito. Esses Antigos atuam como fiadores de uma sabedoria ancestral que foi passada adiante. Mas quem são tais Antigos que se mantêm neste notável anonimato?

Antes de mais nada, estendamos nosso olhar sobre que eles *não* são: não são os idosos, que carregam nas costas o peso dos anos, que tem vasta experiência, os homens de cabeça branca. A expressão evoca muito mais “os primitivos”, aqueles que estão próximos ao começo; e sua contraparte não são os jovens, mas sim “os últimos”, aqueles nascidos posteriormente.

Contudo, esta ainda não é a resposta platônica para a questão: quem são os Antigos? A resposta precisa para essa pergunta conduz a um âmbito mais profundo e traz consequências incrivelmente ricas. Os Antigos, nos diz Platão, são aqueles que “foram melhores do que nós e habitavam mais próximos dos deuses, e que passaram para nós, que nascemos mais tarde, esta dádiva na forma de discurso extraído de uma fonte divina.” Aqui, por um lado, vimos que os Antigos dispunham de uma autoridade que não só não encontra par em nenhum âmbito humano, como jamais pertenceu a esse reino. Por outro lado, está nítido que, em última análise, não é que Sócrates acreditasse nos próprios Antigos, ainda que aceitasse como verdade aquilo que foi passado. Sua confiança se deposita antes naquela mensagem, que consta do diálogo Filebo, trazida para a terra como uma dádiva dos deuses através de um Prometeu desconhecido. Apenas uma declaração de origem divina poderia ser denominada como “revelação”. Essa mensagem contém a essência do conceito e da realidade da tradição.

Basicamente, duas ideias estão contidas neste conceito. Em primeiro lugar, nem todos têm acesso direto à revelação. Na verdade, “um qualquer” – mesmo se tratando de um indivíduo tão acima da média que possa ser considerado um gênio – só poderá ter acesso a essa mensagem divina vinculando-se, através da escuta, aos seus recipientes originais, ou seja, os Antigos.

Admitir isso é contradizer os reclamos da “livre subjetividade”, que tem sido acertadamente apontada como a forma específica de religiosidade moderna. Naturalmente, se a consciência individual tem acesso direto à esfera do absoluto, a tradição é desnecessária.

Em segundo lugar, a retomada platônica dos Antigos nos traz a certeza de que, com o passar das gerações e períodos no correr do tempo histórico, existe um laço,

uma parceria que se estabelece com os Antigos, com os primeiros recipientes da revelação que tornaram possível e efetivamente legitimam a transmissão da mensagem divina, inalterada, até a última pessoa da linhagem.

Mas o mais instigante sobre este conceito platônico – e aqui não estamos interessados em posar como exegetas de Platão ou historiadores do pensamento – é que, diante de uma reflexão detalhada deste conjunto de ideias, constatamos que elas correspondem à resposta cristã a essas mesmas perguntas. Poderiam inclusive ser fundamentalmente idênticas.

Por exemplo, quando consideramos elementos individuais de caracterização platônica dos “Antigos” (aqueles mais próximos da esfera divina; melhores do que nós, referindo-se provavelmente não a uma integridade moral maior, mas sim a uma existência mais rica, plena; os primeiros a receber uma mensagem extraída de uma fonte divina e passá-la adiante), quando consideramos estes elementos conceituais, não nos surpreende o fato de existir no mínimo uma analogia profunda entre sua descrição dos Antigos e a caracterização através da qual a teologia cristã designa o profeta, o mensageiro divinamente inspirado, carismático, o autor inspirado – no sentido estrito da palavra – de um livro sagrado.

Essa comunhão, para a qual a palavra “analogia” talvez seja demasiadamente fraca, consiste no fato de que tanto os Antigos como os Profetas, como recipientes primeiros e transmissores de um *theios logos*, são entendidos como portadores de um discurso divino. Naturalmente que há um punhado de questões adicionais ocultas aqui, questões acima de tudo detentoras de uma natureza teológica altamente controversa sobre a qual não poderemos nos ater detidamente agora. Ainda assim, gostaria de formular a tese de que estamos justificados e convocados a ver que a revelação e a promessa que vieram até nós por Cristo estão ligadas de alguma forma com os primórdios da história da humanidade, tidas e preservadas como elementos sagrados por aqueles que compõem a humanidade pré-cristã e não-cristã.

Finalmente, a ideia-chave em *pilai legetai*, que tem significado na história humana sempre o reverberar da palavra de Deus, se encontra não só nos diálogos platônicos, mas também no primeiro verso da Epístola aos Hebreus no Novo Testamento. E ainda hoje a questão do caráter definitivo da tradição não pode encontrar resposta diferente. A resposta foi dada por Sócrates e Platão.

É totalmente compreensível que cada geração questione o seu dever em relação à tradição, assim como normal e apropriado. Mas é preciso dizer que algo que foi pensado, dito e feito na antiguidade e é repensado, repetido e refeito não é necessariamente louvável por si só. A glória da tradição e da passagem dos conteúdos tradicionais só pode ser significativamente vislumbrada diante do fato de que, através da passagem das gerações, aquilo que é verdadeiramente digno de preservação – e portanto precisa ser preservado – recebe de fato este cuidado e assim se mantém.

Mas é principalmente neste tema que as radicais questões da juventude se concentram. Como é que, pergunta o jovem, o fato de simplesmente esquecermos o que foi recebido, dizermos e pensarmos o que bem entendermos, começando da estaca zero, pode incorrer em alguma culpa?

Deve-se esperar que esta pergunta tão radical seja escutada e receba uma resposta vital, verossímil do ponto de vista existencial, absolutamente inclusiva e igualmente radical. Espera-se que, entre as tantas coisas que se acumularam sob o manto da tradição e que se mostram mais ou menos dignas de preservação, haverá no final das contas uma só tradição fundamental que deverá ser preservada na sua integridade, mais precisamente aquele dom ou “depósito” que foi recebido e repassado dentro da tradição *sagrada*. Isso é necessário porque precisamente este particular

datum da tradição deriva de uma fonte divina, porque cada geração da humanidade tem essa necessidade, e porque nenhuma pessoa ou povo, por mais dotado que seja, conseguiria substituí-la por uma criação própria ou acrescentar a ela qualquer conteúdo efetivamente válido.

Inevitavelmente surgirá então a objeção de que obviamente há muito mais além da tradição sagrada sobre a qual falávamos. Objeção esta absolutamente correta. A tradição ocorre sempre que há normas de conduta, costumes, ideias, instituições que atravessam gerações, e que são recebidas sem uma reflexão expressa e passadas adiante.

Um olhar rápido sobre o que acabamos de dizer observará claramente que um tal crer recebedor da transmissão do conteúdo da tradição em certas áreas pode ser uma questão problemática. Melhor dizendo, o apelo da tradição pode se dar em um âmbito impróprio, como o das ciências empíricas, por exemplo. A respeito do debate já mencionado, voltado precisamente para a questão dos espaços próprios e impróprios para a tradição, Pascal fala acertadamente sobre a “confusão do século”, que consiste no fato de que, no contexto de então, a autoridade dos “Antigos” imperava na área da física enquanto na teologia reverberavam opiniões totalmente desconhecidas para os Antigos.

Já no século XIII, Alberto Magno apontou que na área das ciências empíricas o recurso à tradição é inapropriado. Se quisermos saber se um golfinho é um mamífero ou um peixe, não perguntamos a Aristóteles, não evocamos os Antigos, mas sim perguntaremos àqueles que têm experiência na área. Onde quer que a verdade seja apreendida através da observação empírica e da razão, recorrer à tradição não será aceito como um argumento válido – seja esta tradição baseada em Aristóteles, na Bíblia ou em Karl Marx; já que apelar para um autor canonicamente estabelecido é um gesto que obedece à estrutura formal de um argumento da tradição, o que no campo da ciência tem precisamente a mesma representatividade que apelar para Aristóteles. Ademais, este procedimento é um entrave tão grande para o progresso científico quanto o mais árido conservadorismo da escolástica aristotélica tardia. Nesta ótica a tradição, tradição *verdadeira*, tradição *legítima*, é novamente desacreditada. Entretanto, como já se fez notar, a tradição sagrada não é de maneira alguma a única legítima.

A vida cotidiana da humanidade também requer a solidez de tradições globais. Ela é necessária para a libertação e facilitação de tarefas sociais, como aquelas da consciência individual. A energia do ser humano pode então, livre de amarras, ser direcionada para seus próprios interesses enquanto as tradições sociais vigentes são simplesmente compreendidas, assim como cumprimentamos um ao outro na rua, a maneira de agradecermos por uma pequena ajuda, expressarmos felicitações ou condolências, quando e onde tratamos de temas íntimos ou privados.

Hans Georg Gadamer nos diz: “A realidade dos costumes é e continua sendo em grande parte uma autoridade da tradição e do costume. Eles são assumidos livremente, mas de maneira nenhuma são criados a partir de um *insight* livre ou estabelecidos de acordo com sua validade.” A vida se tornaria insuportável caso fôssemos obrigados a refletir criticamente sobre cada um dos nossos atos individuais ao longo do dia.

Contudo, quando falamos de obrigação há uma enorme diferença entre a observância de costumes e a da tradição sagrada – poderia se dizer entre a observância de “tradições” e a observância da “tradição”. Essa diferença, que é muito relevante, pode ser visualizada claramente até pela mente menos lapidada.

O que é que não chamamos de tradicional? Temos horários tradicionais para as refeições, trajes, coloquialismos, gestos tradicionais; acima de tudo há as tradicionais festas e festividades. A festa é um exemplo excepcionalmente bom. Se diz que nada faz com que o poder da tradição se manifeste tão claramente como na celebração das festas. Entretanto, também é fato que nada expõe tão nitidamente os problemas inerentes à tradição. Celebramos o ano novo, celebramos jubileus, comemoramos datas de inauguração, aniversários, derrotas e vitórias – e, obviamente, sempre há o Mardi Gras. E ainda comemoramos o primeiro dia da semana, celebramos festivamente o Natal, a Páscoa e os memoriais dos mártires.

Só com enumerar estas observâncias, ganham muita ênfase as diferenças que estamos discutindo. É unanimemente aceitável a celebração de um aniversário ou o dia da independência nacional. Assim como seria impensável e incordial não celebrar as bodas de prata dos pais ou o aniversário de 60 anos de um amigo próximo. Ainda assim, quando os tempos não permitem, essas celebrações mundanas poderão ser ocasionalmente omitidas. Nos anos de 1944-1945 o carnaval não foi comemorado em Colônia. De fato, alguns feriados simplesmente caem em desuso ou são formalmente abolidos sem nenhum prejuízo. Contudo deixar de celebrar o Natal ou a Páscoa, mesmo em meio aos escombros da guerra – ou abolir estes feriados – seria claramente uma violação incomparavelmente séria de uma obrigação. Aqui encontramos obrigações inerentes apenas à tradição *sagrada*. Quando os filhos deixam de celebrar as festas culturais que seus pais celebraram, quando os *tradita* da tradição sagrada não são mais recebidos e passados adiante, então podemos falar no sentido estrito do termo, da perda da tradição, ou quebra com a tradição, ou ausência da tradição. Por vezes usamos as palavras levianamente, mas neste caso elas se aplicam com precisão.

Ocorre normalmente o caso de o núcleo daquilo que visa ser preservado crescer entremeando-se nos contornos concretos da existência histórica, assim como através de certos costumes de natureza mais aleatória e não-essencial. E é essa a razão – por mais complicada que seja a questão – pela qual uma mudança externa, em coisas não-essenciais em si, muito provavelmente *pode e irá* ameaçar a verdadeira preservação da essência da tradição, de forma que aqueles que se apressam em eliminar e denegrir as chamadas tradições “exteriores” adotam uma atitude bastante problemática.

Um pesquisador de costumes populares me disse em certa ocasião que quando os membros de um grupo específico pararam de assar seus pastéis de determinada maneira, ele sabia que estes já não frequentavam a igreja. É difícil apontar onde está a causa ou a consequência; ambas estão imbricadas.

Por outro lado – e é o que me parece mais importante – quanto mais decisivamente, conscientemente e energicamente a vontade se direciona no sentido de preservar aquilo que, em última instância, é digno de preservação, e que necessita ser preservado, tanto maior será o número de mudanças nas formas externas que podem ser absorvidas, administradas e suportadas, sem o perigo de um rompimento.

A autêntica tradição-consciência atua de forma bastante independente e livre diante do conservadorismo que se apega com ansiedade desmedida à preservação das “tradições”. Sem dúvidas, existe um zelo pelo tradicional, que está tão preocupado com aspectos não-essenciais, com a aparência histórica da “tradição”, que se incrusta na verdadeira tradição, e que acaba, na verdade, atravancando o processo de passar adiante os conteúdos dignos de preservação. Há um tradicionalismo que bloqueia a tradição; e há tipos de conservadorismo que não reconhecem a tradição caso ela ocorra em novos formatos.

E a reformulação da tradição é uma tarefa sempre atual precisamente porque o “texto original” deve estar presente integralmente. A versão bíblica da criação afirma:

“Então o Senhor fez o homem do pó do chão e deu-lhe o sopro da vida.” O que esta sentença realmente representa deve ser constantemente reinterpretado sob o olhar da paleontologia e de tudo o que sabemos hoje a partir de pesquisas sobre a origem da humanidade. De outra forma o conteúdo da tradição sagrada não pode se fazer presente hoje. Isto é, se esta nova reformulação não acontece nem é levada adiante, então a razão principal pela qual a *tradição* existe se perde, falando mais precisamente, permitir ao indivíduo efetivamente partilhar da mensagem divina como foi transmitida anteriormente na história.

Lidar com esta permanente tarefa é precisamente a ocupação da teologia. De fato, isto é teologia: constantemente traduzir e editar os textos “originais” da revelação diante das circunstâncias em constante mutação de maneira que possam ser apreendidos conceitualmente no momento histórico para que as boas novas de origem divina destinadas ao homem – informação, um preceito ou até um sacramento – permaneçam completamente idênticas no presente ao que eram quando foram transmitidas no passado e, por assim dizer, mantenham a possibilidade de serem apreendidas. Mas a mera reflexão no presente dos impulsos religiosos da hora, ou aqueles impulsos que se dizem religiosos, nada têm que ver com a verdadeira teologia – mesmo quando fazem uso de uma terminologia bíblica.

Por outro lado, o conceito de tradição pode ser concebido de forma demasiadamente estreita, como em uma famosa monografia sobre o tema, que afirma que a “tradição sagrada” não é nada além da “proclamação eclesial da fé que os apóstolos iniciaram e que é levada adiante pelos seus sucessores com a mesma autoridade”. Falando em um sentido teológico específico, uma definição tão estreita é questionável. Todos os que estão convencidos de que muito antes dos apóstolos já havia algo como uma “revelação original” não poderão contestar o discurso de uma tradição mítica nos âmbitos pré-cristãos ou não-cristãos, que igualmente preservam uma mensagem de origem divina através das eras. O conceito de “revelação primitiva” tem estado muito pouco presente nos debates contemporâneos, mas teólogos importantes como Newman, Scheeben e Moehler claramente não puderam deixá-lo de lado. De fato, este conceito está presente na teologia cristã desde os seus primórdios. Estou certo de que será um tema sempre recorrente no pensamento cristão.

O conceito de “revelação primitiva” assume que no próprio momento de concepção da história humana reside o advento de uma mensagem divina direcionada à humanidade como um todo, uma mensagem que pode ser encontrada na tradição sagrada de todos os povos, em seus mitos, mais ou menos nitidamente presente e preservada. Está obviamente correto que a tradição mítica, para alcançar sua própria verdade, requer a purificação e a correção do poder da aparição definitiva entre os homens do Logos. No entanto, não é próprio do cristianismo ignorar o valor dos *tradita* que ali se encontram. A este respeito, é bom recordarmos dos padres da Igreja em seus primeiros anos. De Justino Mártir a Orígenes e a Agostinho era unânime a defesa (contra a estreiteza sectária que se pode encontrar em um Tertuliano) da crença no poder seminal da Palavra de Deus e o discurso em torno das sementes de verdade que desde o princípio da história da humanidade têm sido componentes efetivos na sabedoria dos povos e nas doutrinas dos filósofos.

Acima de tudo, é preciso lembrarmos que o aspecto comum da tradição sagrada gera uma unidade fundamental entre todos os seres humanos, que é de fato uma unidade em referência a realidades fundamentais, e que, através do aspecto comum, torna possível a comunicação entre os homens. Nos parece provavelmente bastante pertinente ao estado de calamidade do mundo atual que uma cultura secular que pareça pronta para abandonar sua própria tradição e trair suas origens agora tente compelir todas as outras culturas a renunciar aos seus *tradita* e conseqüentemente

erradicar a si mesmas. Diante disso, até os mais heroicos esforços para atingir um entendimento aprofundado da existência humana serão necessariamente fúteis.

Finalmente, uma palavra sobre o significado de “a” tradição, quer dizer, a tradição sagrada, para aqueles que filosofam, ou seja, não os representantes de uma disciplina acadêmica, mas sim pessoas intelectualmente ativas que se dedicam a uma reflexão sistemática para apreender o mundo em sua plenitude e, sobretudo, o sentido da própria vida.

Estou certo de que está intimamente ligado à autenticidade, profundidade, ao teor existencial da reflexão destes filósofos o quanto essa relação (que eu gostaria de chamar de contrapontada) é efetivamente realizada como tradição sagrada ou não, ainda que seja uma tarefa árdua precisar isso. Me parece também ser próprio de quem filosofa hoje uma tendência a gradualmente afastar de suas considerações sobre o mundo e a existência os *tradita* da tradição sagrada.

O diagnóstico de Nietzsche feito há uma centena de anos parece se justificar cada vez mais ao longo do tempo: “O que parece ser mais agressivamente impugnado hoje em dia é o instinto e o desejo em relação à tradição. Toda instituição que deve sua origem a esse instinto vai contra a têmpera da modernidade.”

Essa citação aponta para além do âmbito da reflexão filosófica; ela é, contudo, válida e traz em seu bojo a crescente desconexão com a tradição e o lamentável declínio da reflexão filosófica no mundo; acima de tudo a citação é especialmente válida no que diz respeito ao sentido total da realidade – mesmo no âmbito da arte. Aqui é importante ressaltarmos mais uma vez que o próprio poder arrebatador das musas alimenta-se da mesma dimensão da realidade que está incluída dentro da tradição sagrada. Quem pensar que esta afirmação é forçada ou “carola” poderá encontrar o mesmo pensamento em Goethe. Em sua correspondência com Carol Friedrich Zelter podemos encontrar a seguinte surpreendente, espantosa passagem:

Todo verdadeiro artista deve ser visto como alguém que preserva algo que é reconhecido como *sagrado* e que deseja deliberadamente propagar isso seriamente. Cada século à sua própria maneira pressiona em direção ao *saeculum* e também busca o sagrado que visa aliviar fardos, alegrar a seriedade, contra o qual não há o que dizer desde que a seriedade e a alegria não pereçam.

Na atividade filosófica, sobre a qual devemos falar agora especificamente, já tem sido há algum tempo uma questão de tender com uma força tremenda em direção ao *saeculum*; e é também verdade que talvez não haveria nada que dizer contra ela desde que como resultado a empreitada filosófica não pereça – e aqui nos referimos não a uma disciplina acadêmica específica, mas à própria vida intelectual dos homens.

Dois importantes críticos da filosofia do nosso tempo, ainda que de posições teóricas opostas, independentemente um do outro, indicaram com exatidão o mesmo nome a perspectiva mental capaz de produzir um filosofar deliberada e conscientemente alheio à tradição, fechado em si mesmo e direcionado contra a tradição sagrada. Um deles é Karl Jaspers. Ele afirma, de acordo com uma visão análoga a uma abordagem amplamente aceita na filosofia contemporânea, que os conteúdos da grande tradição foram deixados de lado, e sem os quais a filosofia vai inevitavelmente naufragar e perecer, resultando em uma “seriedade que se torna vazia.” Esta mesma palavra, “vazio”, ressurgiu nas ideias do russo Ivanov, que já citamos anteriormente. Ao historiador liberal que opta por mergulhar no Rio Letes (rio que representa o esquecimento na mitologia grega), deixando assim escorrer de si

qualquer vestígio de religião, filosofia ou poesia a fim de emergir novamente nu como o primeiro homem; a estes Ivanov dedica a incisiva formulação: “Essa liberdade, que se alcança rastejando esquecimento adentro, é vazia.”

Uma das últimas discussões nas quais se engajou meu amigo Gerhard Krueger, antes de cair em duas décadas de silêncio, traz à luz outro aspecto desta calamidade que ameaça a vida espiritual comum de uma humanidade que se tornou uma ignorante a respeito da tradição sagrada. Ele postulou a aterradora reflexão a seguir: “Estamos vivendo apenas a partir de nossa própria inconsistência, a saber, do fato de que não conseguimos silenciar completamente toda tradição. E encaramos o fato extremo de que uma existência comum e significativa torna-se impossível, ainda que ninguém possa imaginar como isso se realizará.”

Além disso, e talvez inesperadamente, encontramos uma confirmação deste último pensamento no filósofo polonês Leszek Kolakowski, que diz: “Suponhamos que a oposição à tradição leve à sua total negação, o que felizmente é bem pouco provável, então poderia falar com certeza sobre o fim do mundo humano.”

Não creio que essas ideias tenham algo a ver com gênero literário ou um criticismo desvinculado do presente ou uma vaga filosofia do declínio cultural. Ao contrário, elas apontam para o poder unificador da tradição, e para o fato de que a decisiva união da raça humana não pode ser baseada ou legitimada através da criação uma ordem mundial política, ou de uma unanimidade do desejo cultural, ou o respeito em geral pela arte e pela ciência, ou as possibilidades técnicas de uma comunicação instantânea, ou uma linguagem universal, ou ainda uma organização internacional para competições de atletismo. A verdadeira unidade entre os homens deve ter suas raízes no caráter comum de “a tradição” – nesta coparticipação da tradição sagrada que remonta a uma expressão do próprio Deus.

A tese de Pascal: teologia e física - uma introdução ao “*Préface au traité du vide*”⁴⁷

Josef Pieper
(trad. de Jean Lauand)

Resumo: O artigo discute, a partir do *Préface au traité du vide* de Pascal, o papel da tradição em dois tipos de conhecimento humano: um, baseado na autoridade e na tradição; outro, na experiência e na razão.
Palavras Chave: Josef Pieper. Pascal. Tradição. Conhecimento.

Abstract: The article discusses the *Préface au traité du vide* of Pascal and the different roles of tradition in two types of knowledge, one of which is based on tradition, and the other of which is based on experience and reason.

Keywords: Josef Pieper. Pascal. Tradition. Knowledge.

Que é a tradição? Qual é sua natureza, seu fundamento e até onde, eventualmente, se estende sua autoridade absoluta?

É no decorrer de um caso muito curioso e muito dramático da história do pensamento, no começo dos "tempos modernos" que essas questões foram formuladas de modo exemplar e com uma precisão que nada deixa a desejar. São protagonistas desse caso muitos dos personagens marcantes da época: Galileu, Descartes, Pascal. Pascal não é apenas um dos protagonistas: ele, com vinte e quatro anos, tentou fazer o balanço do caso: com uma tese muito clara sobre o domínio no qual a tradição é válida e sobre os limites desse domínio.

Esta tese encontra-se num curto tratado, cujo título, à primeira vista, pode desorientar: *Prefácio ao tratado sobre o vácuo* (o tratado, ele jamais chegou a escrever...)

Na verdade, o principal personagem desta história é o vácuo. Mais exatamente, o "horror ao vácuo" (que podemos considerar como uma espécie de personagem mitológico).

Esse "horror" - para as concepções fundamentais que se tinha na época sobre as ciências naturais - constituía uma das forças primordiais da realidade material do universo.

⁴⁷. O *Préface au traité du vide* é um texto clássico de Pascal que trata - original e magistralmente - da questão da Ciência e da Tradição. Apresentamos ao leitor a tradução do excelente estudo de Josef Pieper "La thèse de Pascal: théologie et physique" in "Le concept de tradition" *La Table Ronde* No. 150, juin 1960, Paris, Plon (Nota de JL).

"Sabeis - diz Pascal (Carta a M. Périer, 15-11-1647) - o sentir dos filósofos nessa matéria: todos adotam a máxima que a natureza aborrece o vácuo e quase todos, indo mais além, sustentam que ela não o pode admitir e que se auto-destruiria antes de suportá-lo".

Entre os filósofos que pensavam dessa maneira, encontra-se também Descartes. Nos *Principes de la Philosophie*, publicado três anos antes (já o primeiro parágrafo fala dos "juízos precipitados" dos quais não podemos nos livrar "se não nos determinamos a duvidar, uma vez na vida, de todas as coisas em que não encontramos a mínima suspeita de incerteza"), nesta mesma obra de Descartes (o que não deixa de ser irônico...) a ideia tradicional de horror ao vácuo é apresentada como uma intuição irrefutável da razão⁴⁸.

O próprio Pascal - no momento em que, pela experiência, está a refutar este dogma - chega a dizer:

"Eu não ousava então (e ainda agora não ousa) abandonar a máxima do horror ao vácuo... Com efeito, não penso que nos seja permitida a superficialidade de afastar-nos das máximas que nos foram legadas pela Antiguidade, se a isso não somos obrigados por provas indubitáveis e irrefutáveis" (Carta a M. Périer, 15-11-1647).

(Uma observação de passagem: a posição de Pascal é muito diferente da cartesiana. Pois Descartes parece dizer: rejeitemos tudo o que não é absolutamente certo; enquanto Pascal, o que afirma é: retenhamos tudo, até que se prove que é falso).

No caso do horror ao vácuo, aliás, mesmo um homem como Galileu é incapaz de se subtrair ao influxo da tradição, que, além do mais, parecia estar confirmada pela experiência (como no caso do funcionamento de bombas e outras máquinas hidráulicas); mas é, sem dúvida, o argumento metafísico que era decisivo: já que o "nada" não podia existir, igualmente impossível seria um espaço no qual não houvesse "nada"⁴⁹.

No entanto, as dúvidas sobre o valor desse argumento vieram do âmbito da experiência. Em 1640, os fabricantes de bombas de Florença procuram saber de Galileu, seu velho e célebre concidadão (então, com setenta e cinco anos), por que a aspiração da bomba não fazia a água subir para além de um certo nível (e, portanto, o "vazio" não estaria totalmente ocupado). Galileu foi reticente em sua resposta; ou antes, respondeu, tentando aportar um corretivo ao dogma do horror ao vácuo. Foi seu discípulo Torricelli quem encontrou, progressivamente, pela experiência, a solução: apesar da aparente impossibilidade metafísica, ele encontrou o vácuo; o vácuo que

⁴⁸. Encontramos, por exemplo, nos *Principes* de Descartes: "... Nous concevons manifestement que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables... Nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière" (II, 22). Cf. *Météores, Discours I*.

⁴⁹. A possibilidade do "vazio" foi já discutida na filosofia pré-socrática (Anaxágoras, os eleatas). Platão responde "não" em um de seus últimos diálogos, o *Timeu* (79 b 1, 79 c 1). Igualmente, Aristóteles na *Física* (213 a - 217 b). Os comentadores de Aristóteles, na Idade Média, dedicaram a essas passagens, um lugar importante. É o caso de S. Tomás (*In Phys.* 4, 13), que cita também os argumentos de Averróes.

aparece num tubo cheio de mercúrio, quando se vira o tubo numa cuba: o que hoje se denomina "experiência de Torricelli".

Para se compreender a que ponto as reações em relação a essa experiência puderam ser passionais (paixão que se reflete nas obras literárias e científicas da época, bem como no epistolário de Pascal), é necessário atentar para o fato de que a subversão atingia uma ideia fundamental da estrutura do real e, ao mesmo tempo, acirrava toda uma discussão de princípios sobre o método científico.

Essa discussão, aliás, estava já em pauta há séculos no Ocidente, pelo menos desde Alberto Magno, que, em seu *De Animalibus*, havia escrito: "Passo em silêncio as indicações dos antigos, porque elas não se coadunam com as daqueles que fizeram experiências". E no *De Vegetalibus*: "*Experimentum... solum certificat in talibus*".

É pois, Pascal, dizíamos, quem empreendeu a tarefa de transformar a controvérsia sobre o horror ao vácuo, para poder chegar - para além da polêmica - a uma fórmula nova quanto ao problema mais geral da tradição: o verdadeiro problema que se escondia no fundo de toda aquela discussão.

A primeira frase do *Préface* parece ainda cheia de agressividade para com a estéril controvérsia que ele sustenta contra os que defendem as ideias aristotélico-escolásticas sobre a natureza⁵⁰:

"O respeito que se devota à antiguidade encontra-se, hoje, tão difundido em matérias nas quais deveria ter menos força, que de todos os pensamentos dos antigos, fazem-se oráculos e até suas obscuridades tornam-se respeitáveis mistérios; a tal ponto, que não se pode, impunemente, propor novidades e que o texto de um autor baste para destruir as mais poderosas razões..."

À primeira vista, isto tem toda a aparência de seguir a linha de um Montaigne e de um Francis Bacon, recusando radicalmente, sistematicamente, a tradição. Mas, logo a seguir, Pascal desfaz essa impressão:

"Não é minha intenção sair de um vício para cair em outro e desprezar os antigos, porque outros os têm em demasiada conta. Não pretendo banir sua autoridade para ressaltar a pura razão, embora haja quem pretenda afirmar apenas essa autoridade em detrimento da razão".

O que é paradigmático nas reflexões de Pascal é que elas buscam atingir uma visão de conjunto do fenômeno, "salvar" seu conteúdo completo. Pode-se tentar resumi-las assim: há, manifestamente, dois tipos de conhecimento humano: um, baseado na autoridade e na tradição; outro, na experiência e na razão.

O melhor exemplo do primeiro é a teologia: aqui, o único aprendizado é pela palavra transmitida pela tradição. O segundo é representado pela física: neste caso, a autoridade da tradição é inútil. E assim, nesse domínio das ciências fundadas sobre a experiência e a razão, a autoridade dos antigos não tem lugar legítimo. Aliás, se observarmos bem, somos nós, os "modernos", que somos os "antigos" em comparação com as épocas passadas:

⁵⁰. Cf. principalmente as cartas de Pascal ao Pe. Noël (29-10-1647) e a Le Pailleur (fevereiro-março de 1648).

"Aqueles que chamamos antigos eram verdadeiramente novos em todas as coisas e formavam propriamente a infância dos homens; e como acrescentamos a seus conhecimentos a experiência dos séculos que a eles se seguiram, é, em nós, que se pode encontrar esta antiguidade que reverenciamos nos outros".

É a partir dessa distinção que Pascal considera claramente a situação intelectual de sua época:

"O esclarecimento dessa diferença, por um lado, leva-nos a lamentar a cegueira daqueles que aportam só a autoridade como prova em matérias físicas, em vez de raciocínio e experiências; e, por outro lado, deve nos causar horror a malícia de outros, que empregam só o raciocínio em teologia, em vez da autoridade da Escritura e dos Santos Padres... No entanto, a desgraça do século é tal, que se vêem muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por todos os antigos...; enquanto os resultados da física, embora em pequeno número, se conflitarem - mesmo que minimamente - com as opiniões recebidas, parecem dever ser reduzidos à falsidade".

Tal é, pois, esquematicamente, a conclusão que Pascal tira de sua experiência pessoal na controvérsia sobre o horror ao vácuo. A última frase do Fragmento é grandiosa: "independentemente da força que tenha esta antiguidade, a verdade deve sempre prevalecer, mesmo que recentemente descoberta, já que a verdade é sempre mais antiga do que qualquer opinião que se tenha sobre ela: seria ignorar sua natureza, pensar que ela tenha começado a existir no momento em que ela começou a ser conhecida".

Sobre a música⁵¹

Discurso em uma sessão de Bach

Josef Pieper

Resumo: Texto clássico de Josef Pieper sobre a relação entre música e filosofar e sua relação com a antropologia filosófica.

Palavras Chave: música. filosofar. antropologia filosófica.

Abstract: Classical text of Josef Pieper on music and its relationship with the philosophical act and anthropological philosophy.

Keywords: music. philosophical act. Philosophical Anthropology.

O fato de que quem filosofa – sobretudo quando se ocupa da dinâmica da formação [*Bildung*] e da realização do ser humano – dedique especial atenção a meditar sobre a essência da música, não é casual nem movido por “interesses musicais” pessoais. Essa atenção especial remete, antes, a uma grande tradição que remonta quase à origem dos tempos, a Platão, a Pitágoras e às doutrinas de sabedoria do Extremo Oriente.



<https://www.balzan.org/en/prizewinners/josef-pieper>

⁵¹. O original encontra-se em *Werke* Bd. 8,12 . Felix Meiner, Hamburg 2008, 583. Trad.: Sivar H. Ferreira.

E isto não se deve somente ao fato de a filosofia ter por objeto *miranda*, coisas “admiráveis” (para as quais, como afirmam Aristóteles e Tomás de Aquino, deve especificamente se voltar quem filosofa) – não é somente porque a música é *mirandum*, uma das coisas mais maravilhosas e misteriosas do mundo. Não é só, tampouco, pelo fato de que “musicar” é uma atividade da qual se poderia dizer que é um oculto filosofar – um *exercitium metaphysices occultum* – da alma que, sem saber, filosofava, como diz Schopenhauer na sua profunda discussão para o estabelecimento de uma metafísica da música.

O que a música sempre traz – e este é o fato mais decisivo – ao campo de visão do filósofo é a sua *proximidade da existência humana*, uma característica específica que torna a música necessariamente objeto essencial para todos os que refletem sobre a educação humana [*Menschenbildung*].

A pergunta que especialmente fascina o filósofo que medita sobre a essência da música é: o que propriamente percebemos quando ouvimos música? Pois, sem dúvida, trata-se de mais (e de outra coisa) do que os sons resultantes do roçar as cordas do violino, soprar a flauta ou percutir o teclado – isto tudo ouvem também os mais insensíveis. O que é, então, o que propriamente percebemos, quando ouvimos música de forma adequada?

Para as outras artes essa mesma indagação propõe-se mais facilmente – ainda que a pergunta: “O que é que propriamente vemos quando contemplamos o *Rasenstück* de Dürer?” também não seja fácil de responder, pois certamente não é o céspede que se apresenta à vista, na natureza ou numa foto – não é este “objeto” que nós propriamente vemos, quando observamos um quadro de forma adequada. O que realmente percebemos quando ouvimos um poema, quando apreendemos a poesia de um poema? Certamente é mais (e é outra coisa) do que o que foi “objetivamente” proferido (isto tem sido identificado na poética como uma *impureza*, mas é uma “impureza” sem dúvida necessária).



Das Grosse Rasenstück (1503); Graphische Sammlung Albertina, Viena
<https://www.amazon.de/Albrecht-Grosses-Rasent%C3%BCck-Kunstdruck-Lichtdruck/dp/B00OZZNQXY>

Estas perguntas são, pois, igualmente difíceis de responder. Mas e a pergunta: o que se capta quando se escuta música de “maneira musical”? Será que se trata de um *objeto*, como nas artes plásticas ou na poesia – onde sempre *algo* precisa ser representado, *algo* precisa ser dito (algo *objetivo*)? A questão não remete a um objeto neste sentido, mesmo quando até grandes músicos muitas vezes pensem que remeta. Não, não é uma “Cena junto ao riacho “ ou uma “Tempestade “ ou uma “Sociedade alegre dos camponeses “ o que propriamente se capta quando se ouve a sexta sinfonia de Beethoven. E o que ocorre com a “Canção” (*Gesang*)? Não ficaria – pelo menos neste caso – por conta do texto proferido, o que propriamente percebemos quando uma ária ou um recitativo são cantados? Certamente, ouvimos as palavras. Mas percebemos – quando a música é autenticamente grande e quando a ouvimos de maneira certa – um sentido secretíssimo, acima das palavras, um sentido que não percebemos quando somente palavras ouvimos. Este “sentido oculto “ não se encontra ao se ler, como algo falado.

O que é, então, que percebemos com a música ? A música “não fala de *coisas*, mas ascende ‘ao bem e ao mal’ (*Wohl und Wehe*)” – como diz a sentença schopenhaueriana que condensa o que foi dito de diferentes formas através dos séculos. Não seria exato dizer que essa sentença expressa o que foi pensado pela grande tradição de pensamento, mas, sim, que ela abre uma via, que permite penetrar no núcleo desse pensamento. “*Wohl und Wehe*” é algo que se insere no âmbito da vontade, do querer, do *bonum*, do bem, entendido como sentido intrínseco da vontade: “querer” expressa aqui o bem.

Ao afirmar isto, precisamos estar atentos para equívocos de natureza moralista. O que queremos dizer é que o ser do homem é dinâmico; o homem não é simplesmente “existente “. O homem “é “ de tal maneira, que ele é um vir-a-ser – não simplesmente um ente que fisicamente cresce, amadurece, que gradualmente tende para a morte; mas também como ser espiritual está permanentemente em movimento. Ele próprio “acontece”, está “a caminho”. E aquilo, em direção ao qual ele está a caminho (no qual ele “é” e de maneira alguma pode deixar de ser: o homem – consciente ou inconscientemente; quer queira quer não – está intrinsecamente a caminho, “sem ainda” ter chegado). A meta deste ser-a-caminho (*Unterwegssein*), para onde este movimento o impele, é o bem. Mesmo quando o homem faz o mal, o faz buscando um bem.

Quanto a para onde se dirige este insaciável movimento interior, esta inquietação irreprímível que é a última força vital deste ser fático, pode-se também dizer (e a grande tradição da sabedoria ocidental o disse!) que onde este ímpeto quer chegar é à felicidade; sobretudo no seu querer consciente, mas mesmo no mais profundo núcleo da vontade, queremos a felicidade: a isso queremos nos elevar!

Ao falarmos da vontade, incluímos o próprio processo de desenvolvimento, no qual – nos passos infinitamente ajustáveis do ritmo interior, em mil desvios reais ou aparentes – nos aproximamos da meta, sem nunca a alcançarmos. Ambos, meta e caminho, não são exprimíveis em palavras. Agostinho dizia “‘Bem’ – tu escutas esta palavra e respiras fundo, tu a ouves e suspiras”. E ele afirma que o homem não pode exprimir em palavras o sentido mais profundo, a riqueza que se esconde na noção de “bem”, assim como sua completa realização: “Dizer, não se pode; calar, também não... Mas o que fazer, se não é possível falar e não dá para calar? Exultai! *Jubilate!* Levantai a voz sem palavras da vossa profunda felicidade!”. Esta “voz sem palavras” (ou uma de suas formas) é: a música! Contudo, ela não é só a voz da felicidade, mas também a voz sem palavras da infelicidade, da carência pela ausência, da frustração, da tristeza, do desespero (a meta não é alcançável sem mais, pois pode ser íngreme e também pode ser dada por perdida!). No desenrolar mais profundo da realização do

ser, mesmo onde a linguagem não se expressa, encontra-se esse impulso natural (também do espírito!). “Daí se segue”, diz Kierkegaard “que a música se acha relacionada à fala, tanto precedendo, como sucedendo, manifestando-se como primeiro e como último”. A música produz um âmbito de silêncio; nela, a alma entra “nua”, por assim dizer, sem a “veste” da oralidade “que se enrasca em todos os espinhos” (Paul Claudel).

A essência da música, dizia, foi vista de muitas maneiras na tradição ocidental: como um discurso sem palavras do “bem e do mal”; como um manifestar-se sem palavras daquele processo da mais íntima auto-realização; como o devir da pessoa moral; como o querer em todas as suas formas; como o amor. Foi isto talvez que Platão quis dizer com a frase: a música “imita o movimento da alma”; e Aristóteles: a música é ordenada ao ético e semelhante a ele. Na sua esteira, acham-se as exposições de Kierkegaard, de Schopenhauer e de Nietzsche – quando dizem que a música “expressa continuamente o imediato através do seu imediatismo”, ou: de todas as artes, somente a música representa propriamente a vontade (Schopenhauer); ou: na música, soa “a natureza transformada em amor” (Nietzsche, interpretando Wagner).

Ocorre então – apesar de tudo, pode-se dizer – que o processo de realização existencial interior do homem (que na música – como, por assim dizer, em sua “matéria” –, atinge sua expressão), que ambos – música e processo – também têm em comum isto: decorrem no tempo.

Mas “a música” não é um fazer impessoal objetivo; ela é “feita” completamente por compositores individuais e isto significa também que se podem distinguir milhares de formas diferentes de tais realizações interiores como criações musicais e (já que o devir interior da pessoa moral não é uma realização natural inexorável, mas uma realização que se dá sob a ameaça de incontáveis riscos e perturbações) também milhares de formas de falsificação, de distorção, de confusão. Pode-se representar musicalmente: a presunção banal que se satisfaz com a fácil obtenção dos bens mais vulgares; a negação da orientação fundamental do homem; o desespero da possibilidade de que a realização interna do homem possua um fim em si, ou que ele possa ser atingido. Pode também, como no “Doutor Fausto” de Thomas Mann, dar-se a música dos niilistas, cujo princípio é a paródia e realiza-se com o “auxílio do diabo e do fogo infernal na caldeira”.

Precisamente este perigo ao se fazer música, estas possibilidades de degeneração já haviam sido observadas pelos antigos muito claramente, sobretudo por Platão e Aristóteles, que procuraram obstruí-las. Assim, a *proximidade da existência humana* como característica distintiva da música, não significa somente que os acontecimentos básicos da existência – tanto autênticos como inautênticos, justos ou injustos – estejam relacionados ao músico criador e sua obra: colocá-los em música. Não significa, tampouco, somente que exista música autêntica e grande, e inautêntica e banal e, como acontece do “outro lado”, do lado do ouvinte, uma relação, por assim dizer, neutra, de captar ou não captar, de aplaudir, de concordar ou não concordar.

Não, a tal proximidade da existência humana significa muito mais: significa que a música expressa *imediatamente* o imediato dos processos humanos existenciais e o ouvinte, neste nível profundo, no qual a auto-realização acontece, é atingido e convocado. Nesta profundidade, para muito além de qualquer enunciado formulável, vibra imediatamente a mesma corda que também é tangida na música ouvida.

Aqui, vem à tona como e quanto a música tem que ver com a formação ou também com a frustração da realização humana – ambas *antes* de qualquer esforço consciente de formação, ensino e educação. Torna-se evidente também, a necessidade de uma preocupação com estes processos muito imediatos de influência – como a

tiveram Platão e Aristóteles, enquanto nós mal podemos entender como esses grandes gregos, nos seus escritos éticos, ou mesmo nos políticos, trataram de música.

A música é, diz Platão, não somente um “meio para formação do caráter”, mas também um meio para a “reta configuração das disposições da lei”. “Vê-se a questão”, assim diz no diálogo sobre o Estado, “como uma mera questão de deleite, como se não pudesse causar dano algum”; o decisivo seria então o prazer do ouvinte; pouco importando se “moralmente presta para alguma coisa ou não”, isto é, tanto faz que uma pessoa seja interiormente dirigida de modo reto ou não. Esta opinião é chamada, com grande seriedade, de mentirosa no trabalho de velhice de Platão, *As Leis*. Não é possível transformar a música sem que as mais importantes leis da vida do estado sejam afetadas. Isto foi ensinado – diz Platão – já por um famoso teórico da música entre os gregos (Damon) e ele está convencido de que é verdade. Evidentemente, não queria se referir ao lado “jurídico” da constituição do Estado, mas ao lado, sem dúvida real, da constituição interna da coisa pública, tendo em vista a realização do bem. Assim, reflete muito séria e pormenorizadamente sobre que formas musicais e mesmo que instrumentos devam ser banidos da comunidade; a Idade Média também conheceu até a época de Bach instrumentos “indecorosos”. Os casos concreto não são aqui de maior importância; naturalmente, há neles muito de específico da época. O que é decisivo, porém, é ver (e aplicar!) a conexão intrínseca que existe entre a música ouvida e tocada por um povo de um lado e, de outro, a existência interna deste povo – hoje não diferentemente do que no tempo de Platão!

Certamente nós pertencemos àqueles que, como diz Platão, enxergam todo o campo musical como uma “mera recreação” – enquanto, na verdade, a música efetivamente tocada e ouvida – junto com o *ethos* da existência humana interior – cai numa desestruturação calamitosa, quanto menos a pessoa se preocupa com sua realização autêntica. E os fatos constantemente encontrados mostram que nunca uma autêntica instância da possibilidade da ordenação da música omite o conteúdo de uma viva ordenação interior do homem.

Quem, então, dirige o olhar para a realidade empírica da vida comum e medita sobre como a mediocridade da alegria barata da música de “entretenimento” tornou-se um fenômeno geral e público, vê a correspondência fiel – no âmbito da existência interior – de sua banalidade de auto-enganar-se e apresentar o bem como já alcançado: “a gente vai tocando”, no fundo “está tudo em ordem”.

O mesmo se dá em quem considera o espaço que os ritmos de uma música primitiva de ruído, uma música “para escravos” (como diz Aristóteles) vai conquistando e exigindo – na medida em que ambas as formas (a música das “alegres melodias baratas” e a do ruído surdo) se legitimam como música de entretenimento, isto é um meio de preencher o vazio e a monotonia da existência. E mais: há aí um ciclo vicioso entre o vazio existencial e a banalização da música, um clamando pelo outro e ascendendo como acontecimentos públicos e gerais.

Nessa mesma linha, deve-se meditar também sobre a procura e o gozo de uma música possivelmente de nível incomparavelmente elevado como um meio de encantamento, de evasão da realidade, como uma espécie de pseudo-salvação, como um deslumbramento “de fora para dentro” (como disse Rilke) e que há música, mesmo grande música, que pode nos propiciar isto.

Quem finalmente reflete sobre o fato de que a paródia da criação, a música nihilista do desespero de grandes virtuosos, não existe somente em romances como “Doutor Fausto”, de maneira que foi possível dizer, com toda a seriedade, que a história da música ocidental seria a “história do desvirtuamento das almas”; quem, assustado, medita nisto tudo, tendo como base o fato de que na música, a existência interior se desvela em sua nudez e se mostra (e precisa mostrar-se) sem simulação;

enquanto ela – a existência interior – recebe em troca, da mesma música, impulsos diretos, tanto construtivos como destrutivos; quem vê isto e pondera estes fatos, experimenta a sensação especial e nova de felicidade que dá a música de Johann Sebastian Bach (também ela, precisamente ela e ainda ela).

Certamente isto não acontece em nós assim sem mais, por si só: depende de nós percebermos o caráter dessa música; experimentarmos este caráter na imediação de nossa alma, como resposta a cordas que vibram por sintonia – num energia nova, clara, fresca, da existência interior; na rejeição de meras realidades aparentes, na sóbria vigilância do olhar que, no gozo de harmonias arrebatadoras, não se afasta da realidade da vida atual . E no voltar-se perseverante, inabalável, esperançoso para o “Bem”, bem sereno, cheio de graça, ao qual a música de Bach glorifica com sua “voz sem palavras” e sua bem-aventurada alegria sonante.

Os discípulos

Prof. Dr. Josef Pieper
(Trad.: Mario B. Sproviero e Jean Lauand)

Resumo: A análise de personagens aparentemente secundários nos diálogos de Platão sugerem sua convicção de que o ensino ocorre principalmente na relação pessoal mestre-discípulo.

Palavras Chave: Platão. Filosofia da Educação. Ensino.

Abstract: The analysis of some characters – minor characters at first sight – in Dialogues of Plato suggests his pedagogical convictions that learning occurs better in personal master-disciple relationship.

Keywords: Plato. Philosophy of Education. Learning.

O leitor do *Banquete* platônico não terá, certamente, nenhuma dificuldade em recordar-se dos participantes deste diálogo noturno sobre Eros. Evidentemente, irá lembrar-se do nome de Sócrates; do anfitrião Agatão - o poeta que estava festejando seu sucesso teatral -, do comediante Aristófanes e, por fim, do beberão Alcebíades que ainda estava para chegar.

Mas que o leitor tivesse lembrança também do jovem Aristodemo - que notadamente não soube dizer uma única palavra sobre o tema "Eros" - disso, pode-se, com razão, duvidar.

Contudo, embora este jovem, por vezes, não conseguisse dominar o sono e, durante certo tempo, ficasse fora até dos meros ouvintes - contudo, não deixa de ser uma figura especialmente significativa para Platão. Aristodemo é um dos jovens do círculo de Sócrates; teria sido, dizem, de uma dedicação fanática ao mestre.

Este fanatismo, esta veneração acrítica, é descrita, por Platão, de maneira, dir-se-ia, impiedosa: um sujeito que andava descalço atrás do mestre - descalço, porque Sócrates costumava andar sem sandálias! - um cãozinho atrelado, apanhado no caminho por seu mestre, e conduzido ao Banquete. Mas, eis Sócrates subitamente raptado por um pensamento, dir-se-ia, fixo, de modo que Aristodemo chegou à casa de Agatão sem seu "dono".

Para lá foi conduzido, por engano, por um servo que o levou bem para o centro da festa. Balbuciando explicações e desculpas as mais descontraídas e olhando, com sumo embaraço ao redor e para a porta, através da qual, porém, Sócrates teimava em não querer adentrar. Enquanto isso, rindo, Agatão indagava pelo paradeiro do mestre, ao mesmo tempo que, com cativantes gentilezas e total superioridade - ferindo, porém, bem ao desamparado Aristodemo -, recebeu, então, este convidado ocasional e fê-lo tomar assento.

A descrição é muito drástica; há, no entanto, sem dúvida, um ponto positivo, curiosamente não evidenciado. Refiro-me ao fato de que nós - os leitores do *Banquete*

- devemos a Aristodemo o conhecimento do Diálogo sobre o Eros e, portanto, daquilo que de mais profundo Platão pensou na idade viril da maturidade: ele, Aristodemo, ouviu e o que ouviu fixou em narrativa e passou adiante.

Isso, em todo caso, fica evidente ao considerar-se com precisão a forma de construção do *Banquete*, composta por Platão com rara ponderação.

Aristodemo é expositor de primeira mão. E, no entanto, ele não aparece imediatamente, nem mesmo como expositor. Também ele é mencionado apenas mediante um segundo expositor. Inicia-se com o *Banquete*, na obra platônica, a série dos diálogos complicadamente cifrados, modo de exposição indubitavelmente irritante: alguém expõe o que outro lhe contou e, só então, em tão intensa reverberação, sobrevém o que propriamente interessa: o Diálogo.

O segundo expositor, Apolodoro, é um homem da mesma têmpera de Aristodemo; também Apolodoro é um "louco", assim é apelidado pelos Atenienses.

Diz-se *manikós*, o que não se deveria traduzir por "insensato" (*wahnsinnig*), mas por "arreatado" (*übergeschnappt*). Platão deixa-o fazer sua própria apresentação, para começar o relato. Ele conta que estava felicíssimo por ter de falar de filosofia e que antes ele se arrastava pela existência - como, aliás, todo mundo -, persuadido de que fazia maravilhosas realizações, quando, na verdade, era pura e simplesmente digno de piedade - isso ele agora o sabe: desde que, há três anos, encontrou Sócrates.

Com extremado fanatismo, tornou-se seguidor de Sócrates. Todo dia - assim diz o próprio Apolodoro - procurava saber não só o que Sócrates dizia como também o que ele fazia. A seus olhos, ninguém - a não ser Sócrates - valia nada. E ele esbravejava contra tudo e contra todos, também contra si mesmo:

"Vocês acham, talvez", assim ele diz a seus amigos que agora o chamam de "louco" - "vocês acham, talvez, que eu seja um infeliz; nisso vocês têm razão [eu não sou realmente "como Sócrates"]"; "mas de vocês, eu não acho apenas que sejam abomináveis e lastimáveis, de vocês eu tenho absoluta certeza".

E é ao tal aluninho acrítico, hiperentusiasta, que Platão delega o relato sobre Eros - diálogo no qual ele proferiu o supra-sumo do que pensou sobre a essência do amor e a essência do filosofar!

Teria feito aqui Platão uma declaração sobre a perpétua situação de quem filosofa no mundo? Pois também pertence a este quadro o fato de que Apolodoro expõe aqueles pensamentos para gente dinheiro e de sucesso!

Teria porventura Platão a intenção de expressar claramente: é da essência do filosofar dar-se no cerne de um mundo que em nada é o espaço amanhado para a indagação da verdade; dar-se no cerne de um mundo que deve antes ser ultrapassado e sobrepujado, sempre de novo, justamente pelo ato do filosofar? Aqui não se deveria talvez afirmar que quem verdadeiramente filosofa encontra-se em situação desesperançada, em que unicamente a tenaz procura juvenil da verdade, a genuína *philo-sophia*, seria capaz de resistir? Eu acredito realmente que Platão quis exprimir algo do gênero, mediante a forma característica platônica das figurações.

É preciso porém indicar ainda outra coisa em relação a uma figura como Apolodoro. A interpretação erudita crê poder enquadrá-lo em um tipo de fâmulos à maneira de Wagner, como um figurante sem significado próprio. No entanto, isto não tem cabimento: já que Apolodoro ainda é citado em outro Diálogo dos anos magistrais de Platão, o *Fédon*, de um modo notável, também com apenas algumas sentenças.

Todos estavam - assim Fédon narra os últimos dias de Sócrates - abalados por sentimentos dilacerantes de luto, de admiração afetuosa, de despedida; e ninguém foi capaz de conter as lágrimas:

"sobretudo um dentre nós: Apolodoro. Você conhece o sujeito e seu jeito".

E quando Sócrates levou à boca o cálice venenoso:

"A mim escorriam" - assim diz Fédon - "as lágrimas com violência, de modo que tive de me ocultar e esvaziar as lágrimas, não por ele, mas por mim mesmo: de que amigo fui eu privado! ... Apolodoro antes não havia parado de chorar, agora, porém, irrompeu em lamentos ululantes, sem nenhuma pausa, desmesuradamente - e nenhum de nós deixou de abalar-se, a não ser o próprio Sócrates, que disse: 'Que estais a fazer, ó gente esquisita?'"

A ironia com a qual, sem dúvida, Platão, caracterizou Apolodoro, não é negativa; ela é inteiramente impregnada de esperança; há a compreensão que se costuma ter diante do próprio passado: uma compreensão irônico-complacente uma compreensão quase paternal.

De fato, freqüentemente, vem-me o pensamento de que Platão pudesse talvez ter se representado a si mesmo nestes jovens que circundam Sócrates, uma vez que ele, aliás, perseverantemente silencia sobre si mesmo - com exclusão de uma única vez! Sempre fico meio de pé atrás quando Fédon, ao ser-lhe perguntado pelos que teriam estado presentes no último dia de Sócrates em sua cela, indica todos os discípulos e, por fim, acrescenta: "Platão estava, penso eu, doente!". Não teria Platão apresentado a si mesmo na figura de discípulo, fazendo parte deles? De fato, ele ingressara no círculo, como no caso de Apolodoro, por meio de uma "conversão" repentina; ele lançou ao fogo suas tragédias depois do encontro com Sócrates, a quem Platão, ainda ancião, denominou Destino e Ventura de sua vida. Ademais, ele era da mesma idade de Apolodoro: também isso se encaixa.

Mas, mesmo sem podermos certificar-nos disto - se devemos ou não reconhecer o próprio jovem Platão nos traços dos discípulos - Platão parece ter veiculado tacitamente pela composição dessas figuras uma posição muito bem determinada: o aprender, o modo em que ocorre o aprender, no caso ideal -, o aprender pressupõe que haja um mestre: um mestre real, existencial.

Aquelas figuras parecem estar dizendo: o processo de aprender não ocorre a partir do exame de um espírito neutramente crítico, que examina, reexamina, e depois aceita ou recusa o que lhe é apresentado pelo mestre; ocorre, sim, como Aristóteles, o aluno de Platão, formulou: quem quiser aprender deve crer; quem quiser experimentar, quem quiser se relacionar com o que é decisivo, com os fundamentos últimos, com "Deus e o mundo", deve, com confiança, ou seja, em certo sentido, acriticamente, em atitude de disponibilidade para a silenciosa escuta, voltar-se para um homem: o mestre.

O princípio de Descartes, que remete o indivíduo a sua própria subjetividade isolada, impediu-nos o acesso à sabedoria platônica, que nunca se extraviou no Extremo Oriente: sem mestre pessoal não se tem sabedoria.

Mas não era apenas confiança o que ligava os jovens em torno de Sócrates a seu mestre: era amor. "Só se aprende, acima de tudo, de quem se ama" - é uma sentença de Goethe.

Bem sei que isso nos leva a pensar nas formas temporalmente condicionadas do Eros, características da Atenas dos tempos clássicos. No entanto, distorcer-se-ia Platão e Sócrates, se se enquadrasse a relação mestre-discípulo no exótico amor ao adolescente - se bem que é assim mesmo que foi entendido ou *mal*-entendido por alguns dentre os próprios jovens que filosofavam com Sócrates, como é evidenciado pelo beerrão Alcebiades, de quem Sócrates se autodenomina amante:

"Estejam certos: nenhum de vocês conhece este homem verdadeiramente! Vocês vêem, talvez, o quanto Sócrates está apaixonado por belos rapazes: não é ele bem como um Sileno?. Mas isto é apenas o invólucro externo, exatamente como naquelas figuras esculpidas de Silenos, portadoras no interno de imagem deílica. Na verdade, não lhe importa em nada alguém ser belo ou rico. Ele considera, antes, estas coisas um nada e a nós mesmos nada; ele se disfarça diante dos homens e jogou seu jogo com os mesmos por toda sua vida... Se alguém percebeu a imagem deílica no interior de Sócrates, isto eu não sei; eu, vi-a uma vez".

E, então, conta Alcebiades aquilo que só um beerrão poderia contar: como numa noite inesquecível passada com Sócrates, havia sido libertado e curado da ilusão de estar Sócrates voltado para o erótico, em sentido estrito; cura esta que continuamente abrasava-o e mortificava-o como a picada de uma víbora.

Não é nesse sentido, portanto, que se deve entender Sócrates e Platão, quando parecem dizer que o pressuposto do aprender é - em determinado sentido - o amor, a identificação amorosa com o discípulo. O que, sim, eles querem dizer é, antes, que o discípulo mediante tal identificação, mediante tal "artifício do amor" (Nietzsche), é colocado na possibilidade de ver o objeto como que com os olhos do mestre, quer dizer, passa a ter acesso a realidades que ele, propriamente - do ponto de vista puramente intelectual -, de modo algum poderia apreender, mas que lhe é dada, no entanto, justamente em virtude daquela afirmação acrílica de discípulo, em virtude de sua identificação com o mestre. Não, então, por conta de um interesse pelo assunto, mas por causa de sua ligação com o mestre: *assim* acontece o aprender em sua forma mais intensa.

O que caracteriza as figuras dos discípulos é, além do mais, uma ambiguidade insólita, uma inaptidão, insegurança, vulnerabilidade e também espantosa falta de proporção no que diz respeito às próprias metas. Eles são ávidos de modo entusiasta, veemente e impetuoso - sim, *o quê* saber propriamente? Eles próprios não poderiam dar a respeito qualquer esclarecimento. Então há, por acaso, este jovem Hipócrates, do qual Sócrates no diálogo *Protágoras*, conta: como ele certa vez, de noite, foi despertado justamente por este jovem "quando nem bem amanhecera", por meio de bordoadas na porta e por meio da pergunta extremamente inteligente:

"Sócrates, você está acordado ou adormecido?". Eu reconheci-o pela voz e retruquei: é Hipócrates! Você não está por acaso trazendo más notícias? Nem de longe, respondeu ele, mas boas! - Possa você recebê-las de primeira mão! Que há, e por que você

vem tão cedo? - É que Protágoras chegou, respondeu, ao mesmo tempo que entrou na casa."

Este foi todo o esclarecimento para a afobada visita durante o sono: que havia chegado em Atenas o famoso orador e mestre itinerante, o sofista Protágoras. Sócrates faz-se de mal entendido e excita com isso o impaciente entusiasmo de Hipócrates, para este expressar-se bem mais claramente. Isto não é novidade, disse Sócrates, Protágoras já chegara antes de ontem. Sim, é certo, mas ele, Hipócrates, só ontem à noite ficou sabendo! Tudo é descrito com gravidade: perseguição de um escravo foragido, regresso "tarde da noite",

"e quando nós já havíamos jantado e íamos descansar, só então meu irmão me disse que Protágoras havia chegado. Não me desagradou ir ter com você imediatamente, mas aí pareceu-me ir bastante alta a noite".

Sócrates obstinadamente sem nada entender, sempre aparvalhado e surpreendido com esse tumulto ["eu conheci sua natureza violenta e impetuosa..."]:

"Mas de que maneira isto tem que ver com *você* ? Protágoras fez a *você* algum mal?" "Pelos deuses, sim: que apenas ele seja sábio e não me faz tal!" "Oh! Ele também vai fazer *você* sábio - se *você* lhe der dinheiro... "

A ironia-mortal desta observação não é sequer percebida por Hipócrates, ele não quer ouvi-la: "Se apenas dependesse disso, ó Zeus e Deuses: eu não pouparia meus bens e os de meus amigos!" Sócrates deveria então intermediar o relacionamento com Protágoras e isso prontamente. "Mas, putz!, nem é ainda dia! Até lá esperemos e conversemos". Sócrates procura, agora, descobrir o que propriamente procura esta veemente vontade de verdade:

"Vamos agora ambos até Protágoras, e estejamos prontos a ofertar nossos próprios bens, e em caso de necessidade também os de nossos amigos... Mas sabe *você* também *o que* *você* está para fazer? Ou não o sabe?"

E fica patente que Hipócrates não sabe para que vai levar aquela oferta; ele não sabe do que propriamente necessita! Ele disse que tem a intenção de tornar-se um "homem sábio" - e incontinentemente enrubesce de vergonha ["Fez-se um pouco dia, disse Sócrates, de modo que posso ver isso com mais clareza"]. Hipócrates disse então que ele queria "conhecimentos". E, no entanto, não soube responder, quando Sócrates perguntou: que tipo de conhecimentos?

"De que tipo de objeto é sabedor o sofista e de que fará sabedor seu aluno? Por Zeus, replicou ele não sei o que dizer!"

É justamente isto que dá alegria a Sócrates; justamente aqui está sua plenitude de esperança, a chance deste jovem Hipócrates - e de todos os outros também! - em todo caso, é a opinião de Platão. Basta um relance de olhos nos alunos dos sofistas

(como conseguem exatamente expor sua opinião, que tipo de saber gostariam de adquirir; como podem dizer com precisão o que pretendem **fazer** com tal saber) e basta uma breve evocação das figuras dos discípulos ao redor de Sócrates, para imediatamente descobrir o positivo, o radiante, o profundamente conveniente dessa falta de fixação.

Hipócrates, Apolodoro, Aristodemo comportam-se com os alunos dos sofistas exatamente como Sócrates comporta-se com os sofistas. O sofista não apresenta qualquer embaraço ao ter de definir a sabedoria que é capaz de ensinar: "Jovem - assim Hipócrates ouve ao ser recebido por Protágoras - logo no primeiro dia, depois que você ficar comigo, voltará para casa como um homem capaz e eficiente". Sócrates, pelo contrário, diz: "Nunca fui o mestre de ninguém", "minha sabedoria é como uma sombra, sim, como um sonho!" Isto não tem nada que ver com qualquer vaga modéstia.

Sócrates e também os jovens em volta dele, estes verdadeiros discípulos , procuram antes uma sabedoria apta a aclarar o mistério do mundo, a aclaração com que está comprometida toda verdadeira filosofia. É próprio desta meta o não poder ser caracterizada com a precisão que determina, por outro lado um marco prático concreto.

E, portanto, quem autenticamente sempre procura essa verdade e anda buscando a chave do mundo insondável, nunca totalmente decifrável para o espírito finito - quem, portanto, verdadeiramente filosofa - é um discípulo do tipo de Hipócrates, Aristodemo e Apolodoro.

REFLEXÕES BREVES

Sobre a justiça⁵²

Josef Pieper

(Trad. Roberto C. G. Castro)

De duas maneiras a justiça é corrompida: através da falsa prudência dos sábios e através da violência daquele que tem o poder. (Tomás de Aquino, Comentário ao livro de Jó, 8,1)

Entre as coisas que nos movem atualmente, parece que não muitas deixam de ter a ver de modo muito exato com a justiça. Precisa-se apenas estar à espreita. Esta se mostra a mais urgente de todas as preocupações: de que modo pode ser fundado novamente um verdadeiro governo no mundo. Anunciam-se o tema “direitos humanos”, a questão da “guerra justa” e dos crimes de guerra, o problema da responsabilidade em casos de uma ordem injusta; o direito da resistência contra o poder ilegal; pena de morte, duelo, greve política, igualdade de direito de homem e mulher. Cada um desses conceitos é atualmente, como se sabe, um conceito controverso; e cada um deles possui uma relação muito direta com o conceito de justiça.

Mas principalmente: quem percebe a presente realidade cotidiana sob o título “justiça”, a esse se torna claro como a desgraça no mundo tem muitos nomes, mas especialmente o nome injustiça. “A maior e a maior parte da miséria dos homens depende mais da injustiça dos homens do que da infelicidade.”⁵³ Aristóteles, ao buscar apresentar as diferentes formas fundamentais de justiça, parte expressamente das coisas empiricamente próximas, entre elas a injustiça: “A variedade da injustiça torna clara a variedade da justiça”⁵⁴.

Mas também, quando se pensa “justiça”, vem à mente uma variedade pura e simplesmente não dominada – é, entretanto, um pensamento de extrema simplicidade, a que essa variedade se reduz. Platão o exprime aqui já como alguma coisa de longe⁵⁵. É o pensamento de que é para dar a cada um o que é seu. Que o homem dê ao homem o que pertence a ele – nisto está fundada toda a justa ordem no mundo. E toda injustiça, por outro lado, significa que ao homem é retido ou tomado o que é seu e, por sua vez, não por causa da infelicidade, má colheita, incêndio, terremoto, mas por causa do homem.

Desse conceito de *suum cuique*, que desde a Antiguidade, através de Platão, Aristóteles⁵⁶, Cícero⁵⁷, Ambrósio⁵⁸, Agostinho⁵⁹, principalmente através do direito romano⁶⁰, se tornou o bem comum da tradição ocidental – disso deve ser falado no que

⁵² O texto original - primeira parte de *Über die Gerechtigkeit* - está publicado em Josef Pieper, *Werke auf CD-ROM*, Bd. 4, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Herausgegeben von Berthold Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008.

⁵³ I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (editado por P. Menzer), Berlim, 21925, p. 45.

⁵⁴ *In Eth.* 5, 1 (n. 893)

⁵⁵ *República* 331 e 4f. Platão menciona o poeta Simônides, que viveu um século antes dele. Mas, naturalmente, também Simônides não é o autor desse pensamento, que igualmente já se encontra formulado em Homero, na *Odisseia* (14,84).

⁵⁶ *Retórica* 1, 9; *Ética a Nicômaco* IV, 9. 1134 a 6f.

⁵⁷ *De finibus* 5,23.

⁵⁸ *De officiis* 1, 24.

⁵⁹ *A Cidade de Deus* 19, 21.

⁶⁰ *Corpus Juris Civilis, Instit.* I, 1.

segue. Dito mais exatamente, deve-se falar da atitude voluntária que faz o homem dar a cada um o que é seu. Deve-se tratar da virtude da justiça.

“Justiça é a atitude (*habitus*) em virtude da qual, por uma vontade firme e constante, se concede a cada um o seu direito.”⁶¹

Naturalmente, na tradição ocidental, existem também outras determinações de justiça; e também em Tomas de Aquino, de quem provém a definição citada agora, encontram-se diversos dizeres diferentes. Assim, ele diz, a justiça é algo pelo qual é distinguido o próprio do estranho⁶²; ou: a justiça é caracteristicamente instituir ordem entre as coisas⁶³. Da mesma forma, Agostinho falou de variados modos sobre a virtude da justiça. Um brilho especial vem da seguinte formulação: “Justiça é aquela ordem da alma pela qual acontece que nós não somos servos de ninguém – pois somos somente de Deus”⁶⁴. Mas tais afirmações mal significam propriamente uma definição. Isso se encontra apenas na mais sóbria e mais objetiva de todas, a qual significa que justiça é a atitude que faz o homem dar a cada um o que é seu.

Eu disse que esse pensamento seria muitíssimo fácil. Isso não significa que o conceito seja fácil e quase sem custo para apreender. O que é, por exemplo, para cada um o que é seu? Mas principalmente: com base em que existe em geral um *suum*, pelo qual algo é em geral para alguém – e isso tanto que cada um, cada poder humano deve a ele dar ou deixar?

Talvez, em razão do que há algumas décadas aconteceu e ainda acontece no mundo, nós tenhamos nos tornado agora plenamente capazes de perceber o propriamente buscado em tais questões fundamentais. Porque a resposta não é mais evidente; porque tão extremas formulações e realizações se destacaram de erros notórios; porque, por isso, ao mesmo tempo, os fundamentos últimos da verdade, enquanto expressamente são negados, vêm de novo à discussão – daí por que uma nova radicalidade da reflexão se tornou possível, certamente também necessária.

“Se o ato de justiça é dar a cada um o que é seu, então ao ato de justiça precede o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém.”⁶⁵ Essa frase exprime com soberana simplicidade um fato puro e simplesmente fundamental. A justiça é algo segundo. A justiça pressupõe o direito. Se a uma pessoa pertence algo como seu, esse pertencer mesmo se dá não através da justiça. “Cada ato pelo qual algo se torna, antes de tudo, um seu para alguém não pode ser um ato de justiça.”⁶⁶

Por exemplo: alguém presta um serviço para outro, ele escava para ele o jardim (no que nós admitimos que essa prestação de serviço não é mesmo o cumprimento de uma obrigação). Em razão dessa prestação de serviço existe, pelo lado do que trabalha, um pertencente a ele. E quando o outro dá isso a ele, ele é justo; dito mais exatamente: já por esse meio ele consoma um ato de justiça. Esse ato então tem como pressuposto que algo pertence ao semelhante. Mas agora está claro para todos que existem direitos que não vêm de uma situação de trabalho; que ao homem pertence algo como um seu, sem que a razão para isso esteja em um fazer do homem. Ninguém duvida de que existe um direito à própria vida.

A questão que é considerada aqui objetiva, porém, algo ainda mais profundo. Ela inclui também cada direito que se pode chamar de uma prestação de serviço; como

⁶¹ II, II, 58, 1. Trata-se, como diz Tomás, de uma repetição da formulação encontrada no direito romano, “trazida numa adequada forma de definição” (ibidem).

⁶² *Virt. Card.* 1 ad 12.

⁶³ *In Div. Nom.* 8, 4 (n. 778).

⁶⁴ *Migne, PL* 220, 633.

⁶⁵ *C. G.* 2, 28.

⁶⁶ *Ibidem.*

e em razão do que existe ao homem “salário” pelo serviço prestado? Em que se baseia esse pertencer? Qual é, em última razão, “o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém”?

“Através da criação, o ser criado começa, antes de tudo, a ter algo seu.”⁶⁷ Em razão da criação, primeiro, há a possibilidade de dizer: existe algo meu. Isso soa, talvez, menos evidente. Tomás fecha com isso a surpreendente, mas obrigatória conclusão: portanto, a criação mesma não é um ato de justiça, a criação não é algo pertencente.⁶⁸ Isso significa que na relação de Deus com o homem não pode se dar justiça, no estrito sentido de *reddere suum cuique*: Deus nada deve ao homem. “Embora Deus, em sentido conhecido, dê a alguém o pertencente, ele não é, porém, devedor.”⁶⁹ Mas esse é um novo tema; também sobre isso será ainda falado.

Imediatamente vem aqui à discussão: que um dever de justiça não existe se não existe, do lado do semelhante, antecipada e previamente, algo pertencente, um *suum*. É esse o sentido da frase: “Evidentemente o direito é o objeto da justiça”⁷⁰. Eu confesso que precisei de uma série de anos para entender e concretizar isso. Só então percebi por que, na *Summa Theologica*, uma *Quaestio* sobre o direito, extraída de uma outra ordem sistemática, é colocada antes do Tratado sobre a Justiça.

Se, assim, na questão sobre como algo pertence ao homem, é respondido: em razão da criação – com isso, então, já muito é dito, mas não tudo ainda. A questão ainda não está formalmente respondida.

Também as pedras, plantas, animais são criados, e entretanto não se pode dizer, em sentido estrito, que algo pertence a eles. O pertencer significa assim algo como pertencer e ser.⁷¹ Um ser não espiritual, porém, não tem propriamente algo que pertence a ele; ele mesmo, pelo contrário, é de tal maneira que pode pertencer a alguém, por exemplo, ao homem.

O conceito de pertencer, de justiça, é assim um conceito primário, que não pode ser reduzido a um conceito ainda anterior, superior; isso significa: ele pode ser no máximo circunscrito, mas não definido. Pode-se dizer: o pertencer, o *suum*, é o que alguém pode exigir dos outros como algo devido com o direito de exclusividade – em que esse devido pode ser uma coisa, uma posse, mas também um fazer, e precisamente não apenas um fazer próprio, a desobstrução de um fazer próprio (como o falar, o escrever, o casar ou o ir à igreja), mas também o fazer do outro ou também o deixar de fazer (o que seria algo contrário, colocando em perigo o bom nome).

Ainda uma vez volta a questão: em razão de que algo pertence a um homem em tal sentido, como algo inalienável que pertence a ele? Nós já nos acostumamos tanto em pensar na categoria do governo da violência que a grande palavra “inalienabilidade” quase nos faz rir. A mim pertence “inalienavelmente” isto ou aquilo – o que pode tal direito já transmitir? Agora, pode-se formular tal fato também, diferente e obrigatoriamente, não apenas do lado daquele a quem pertence algo, mas também do lado do outro, a quem deve ser dado o que pertence, mas pode também negar. A “inalienabilidade” do pertencer significa mesmo também que quem não dá o

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ “*Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit*” (C. G. 2, 28).

⁶⁹ I, 21, 1 ad 3.

⁷⁰ II, II, 57, 1.

⁷¹ Tomás diz, na *Summa contra Gentes* (2,93): pertence a alguém “*quod ad perfectionem alicujus requiritur*”, ou seja, o de que alguém tem necessidade; em “pertencer” estão implícitas uma exigência e uma necessidade (*exigentia, necessitas*) (I, 21, 1 ad 3). No outrora famoso livro de R. von Ihering *Der Zweck im Recht*, é dito: “Ter um direito significa: existe algo para nós” (*Volksgaugabe* I, p. 49). Emil Brunner (*Gerechtigkeit*, Zurique, 1943) fala da “ordem do pertencer”, na qual o homem se vê colocado através da ideia de justiça (p. 22).

que pertence, quem isso retém ou rouba se fere e se desfigura a si mesmo; é ele que perde algo, ele até mesmo, em caso extremo, se destrói. Acontece a ele, em todo caso, algo incomparavelmente pior do que ao que sofre a injustiça: tão inviolável é a justiça, tanto se impõe a inalienabilidade do pertencer! Sócrates sempre formulou isto: quem faz a injustiça é “digno de compaixão”⁷²; “Minha afirmação, que precisamente já foi frequentemente pronunciada, mas sem prejuízo sempre ainda uma vez pode ser pronunciada, diz assim, meu Cálicles: receber de modo injusto uma pancada na face não é a maior vergonha, também não cair nas mãos de um assassino ou assaltante (...). Cometer tal injustiça contra mim é para o autor muito pior do que para mim, que soufrí a injustiça”⁷³. Deve-se manter tais formulações não para um exagero heroico; elas significaram uma precisa descrição da constatação de que a justiça pertence ao estar certo do homem; trata-se de uma despreziosa caracterização do fato da “inalienabilidade da justiça”.

Em razão de que, então, se dá aquele pertencer inalienável, o pressuposto da justiça? Poder-se-ia, em primeiro lugar, numa resposta menos radical, buscar esquivar-se e dizer que o pertencer pode bem então vir a se realizar de diferentes modos; e também Tomás assim respondeu. Ele diz, por um lado, que algo pode pertencer a uma pessoa em razão de acordos, contratos, promessas, determinações legais e assim por diante, por outro lado em razão da natureza da coisa, *ex ipsa natura rei* (“e isso é chamado direito natural, *ius naturale*”; aqui ressoa o tão intrincado conceito de “direito natural”)⁷⁴. Todavia, Tomás acrescenta a muitíssimo importante observação dessa distinção: trata-se de uma distinção não exclusiva; unicamente sob o pressuposto de que o acordo humano, privado ou público, não conflite com a “natureza da coisa”, ele pode fundamentar o acordo, um pertencer em geral, um direito, então. “Se algo por si mesmo está em contradição com o direito natural, não pode, através da vontade humana, ser justo.”⁷⁵

Desse modo, nossa questão – é ela ainda a mesma –, por sua vez, se tornou mais exatamente formulável. Também em razão de um mero acordo, por exemplo, em razão de uma promessa, algo pode em verdade me pertencer; tanto que, precisamente, em compensação, aquele que contra a justiça o retém é então “digno de compaixão” e viola e desfigura a si mesmo, se ele me retiver isso. Onde, então, se funda a “inalienabilidade” mesmo desse pertencer?

Ela se funda, assim a resposta precisa rezar, na natureza daquele a quem algo pertence. Um pertencer, em sentido pleno, inalienável e inviolavelmente, pode apenas se dar se o portador desse *suum* é de tal modo que ele pode exigir como seu direito o pertencente a ele. A linguagem parece aqui se emaranhar e encontrar a fronteira do seu poder de elucidação. Isso é totalmente natural e não se espera diferente. Assim acontece se se tenta fazer compreensível um conceito primário, algo no fundo indiscutível.

Coloquemos um caso irreal, em que eu pudesse prometer algo ao meu cachorro. Aceitemos que tivesse se desenvolvido um tipo de “direito” consuetudinário, em que o cachorro recebe uma recompensa por um determinado trabalho, de modo que ele agora a aguarda “com justiça” algo pertencente a ele; talvez eu, por mim mesmo, tivesse decidido expressamente recompensar o animal regularmente de um determinado modo. Bem. Mas, agora, porém, se então desprezasse isso, eu seria talvez distraído, inconstante, esquecido – mas de nenhuma forma injusto (em sentido próprio). Por que não? Porque ao animal não pode pertencer algo inalienavelmente,

⁷² *Górgias* 469 b 1.

⁷³ *Ibidem*, 508 d 5-e 6.

⁷⁴ II, II, 57, 2.

⁷⁵ II, II, 57, 2 ad 2.

porque também não se dá o pressuposto da justiça, como da injustiça, que consistiria mesmo, do lado do semelhante, uma “justiça” em sentido pleno.⁷⁶

Isso significa que, por outro lado, não se pode indicar onde a justiça e também o dever de justiça se fundam a não ser que se tenha uma concepção de homem, de natureza humana.⁷⁷ Mas como, se é anunciado que não existe uma natureza humana, “*il n’y a pas de nature humaine*”⁷⁸? Essa seria, na verdade, a justificativa formal de toda práxis de poder totalitária – possa ou não tal associação nesse sentido ser tomada pelo autor dessa tese existencialista, Jean Paul Sartre. Se não existe uma natureza humana, somente em razão da qual algo pertence inalienavelmente ao homem, como então poderia ser recusada a consequência: fazei com o homem o que vos parece bem?

Porque o homem é pessoa, isto é, um ser espiritual, um todo em si, para si e por si acabado e que existe para desejar a sua própria perfeição, por isso algo pertence ao homem no mais irrecusável sentido, por isso ele tem inalienavelmente um *suum*, um “direito” justificável diante de todo o mundo, obrigando cada semelhante pelo menos à não violação. Sim, a personalidade do homem, “a condição de ser espiritual, graças à qual ele é senhor do seu próprio fazer”, até mesmo exige (*requirit*), diz Tomás⁷⁹, que a Providência divina conduza a pessoa “em seu próprio desejar”; aqui ele toma a admirável formulação do livro da *Sabedoria*, segundo a qual Deus mesmo nos ordena “com grande respeito” (*cum magna reverentia*)⁸⁰. No mesmo capítulo da *Suma contra os gentios*, o conceito é desdobrado em todos os seus elementos: liberdade, imortalidade, poder de resposta dirigido ao todo do mundo. Se, por outro lado, a personalidade do homem não é reconhecida como algo real inteiro, então é impossível que direito e justiça possam ser fundados.

Entretanto, com tal fundamentação a mais profunda razão ainda não foi alcançada. Como pode a natureza humana ser a razão última, se ela não se funda em si mesma? Neste ponto, pode-se, por assim dizer, romper a perfuração. Nas “mais moderadas” épocas, nada podia ser oposto a isso. Mas as máximas negações pisam o palco, então o recurso às penúltimas fundamentações não mais bastam. Seja o homem tratado – não em razão de uma mera selvageria efetiva da práxis de poder, mas em razão de teorias programáticas – como se, fundamentalmente, nada pertencesse a ele como seu direito, como um *suum*, então o sinal da liberdade da pessoa e dos direitos humanos não será mais possível conseguir. Que isso é assim, pertence simplesmente às experiências da nossa época. Nos dias que correm é preciso ser falado da mais profunda raiz. Mas, naturalmente, não é suficiente o discurso sobre isso; é preciso ser concretizado o conhecimento de que a fundamentação do direito e da justiça, sem o recurso à sua absoluta razão, ainda não possui a máxima e definitiva legitimação; de que, sem isso, a exigência de justiça, relacionada ao limite do desejo de poder, não pode ser eficiente.

Isso significa concretamente o seguinte: o homem tem direitos inalienáveis porque ele é criado como pessoa pelo que é divino, o que é uma colocação oculta a toda discussão humana. Ao homem pertence algo inalienavelmente porque, em última razão, ele é criatura. E: como criatura, o homem tem a obrigação absoluta de dar ao

⁷⁶ Num sentido impróprio, pode-se falar certamente que alguém trata um animal com “justiça” ou “injustiça”, que certa tortura a animais seria “injusta”. Algo semelhante se encontra na costumeira discussão sobre a “justiça material” de uma obra de arte. No exato entendimento da palavra, porém, os seres não espirituais não têm direitos inalienáveis; a eles não pode propriamente “pertencer” algo, pelo contrário, eles mesmos pertencem ao homem.

⁷⁷ J. Leclercq, “Note sur la justice”; in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 28 (1926), p. 269.

⁷⁸ J.-P. Sartre, *L’existencialisme est un humanisme*, Paris, 1946, s. 22.

⁷⁹ C. G. 3, 112.

⁸⁰ *Ibidem*.

outro o pertencente a ele. Kant pronunciou essa circunstância assim: “Nós temos um regente santo e o que ele deu ao homem como santo é o direito dos homens”⁸¹.

Quem considera isso, mesmo com todo o consentimento, pode talvez, todavia, descobrir que ele mesmo não consegue consumir o pensamento de que o direito do homem é intocável porque ele é criatura de Deus. A declamação em oportunidade solene não significa muito; as verdades fundamentais precisam por isso não perder sua fecundidade e ser sempre de novo ponderadas. O mesmo é o sentido da meditação e da contemplação: que a verdade presente seja tomada no meio da sociedade humana e não acabe, para atuar na vida ativa. Talvez os homens se apercebam, com profundo espanto, se de repente a consequência de um falso pressuposto se tornar uma ameaça imediata, que não é mais possível, meramente para a salvação (por assim dizer) da existência, querer despertar de novo para a verdadeira vida, em conhecimento e consentimento, uma verdade longamente latente e esquecida. Afinal, não é uma ideia totalmente irreal que um dia talvez não apenas os carrascos não queiram admitir que há algo pertencente inalienavelmente ao homem, mas que até mesmo as vítimas não sejam mais capazes de dizer como propriamente a injustiça aconteceu a elas.

Tornou-se claro, espero, que aqui não está em jogo uma vaga necessidade de ornamento teológico ou de mera edificação, mas a sóbria vontade, certamente não retrocedendo “envergonhada” diante das últimas reações, de manter a questão até o seu significado extremo – a questão, a saber: em razão do que existe algo inalienavelmente pertencente ao homem e de que modo, então, a justiça se torna pensável e fundamentada como um dever, cuja violação mutila o próprio homem.

Isso não quer dizer, entretanto, que o homem mesmo não é aquele a quem pertence o pertencente; seguramente ele mesmo é o portador e detentor do *suum*. Por mais que seja verdade que o Criador, em sua soberania, é a razão última da inalienabilidade do pertencente ao homem, o próprio homem é, porém, na verdade, o credor de todos os outros (certamente ele é também o devedor de todos os outros). “Algo não é justo apenas porque é desejado por Deus, mas porque é devido ao ser criado, em razão da relação da criatura com a criatura.”⁸²

Vai-se falar agora, rapidamente, de outro pressuposto da justiça. Talvez alguém não negue formalmente que algo pertence ao outro. Mas talvez ele diga que nada diga respeito a ele; para ele, como homem de negócios, é totalmente indiferente se, no campo da verdade objetiva, ele se comporta assim ou de modo diferente. Isso significa, expresso de forma diferente, que o ato de justiça não apenas, como Tomás afirma, pressupõe o outro ato, através do qual algo se torna um pertencente; mas também pressupõe o ato de prudência, o qual significa que a verdade das coisas reais se torna efetivado em uma decisão. Dessa circunstância se torna agora compreensível, creio, uma forma extremamente atual de injustiça, o tipo de injustiça que se baseia em que o homem perdeu a relação com a verdade. A questão sobre se a alguém pertence algo ou não é encarada como totalmente desconsiderável. Mas aí aflora algo de muito radicalmente desumano, como na injustiça formal. O fazer humano mesmo é humano porque nele o ver da realidade se torna “normativo”⁸³.

A respeito da justiça – isso ficará claro aqui – pode ser agora falado com sentido e fecundidade, se se a considera no contexto da doutrina da vida como um todo. Ela é uma marca no quadro de sete faces do homem; a parte será agora dentro do todo plenamente compreensível.

⁸¹ *Vorlesung über Ethik*, p. 245.

⁸² 4 d. 46, 1, 2, 1.

⁸³ Cf. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, München 61960, principalmente o segundo capítulo, “Das Wissen um die Wirklichkeit und die Verwirklichung des Guten”.

O diálogo como lugar da verdade⁸⁴

Josef Pieper

(trad. de Roberto C. G. Castro)

Resumo: Neste texto, o filósofo alemão Josef Pieper afirma que, de acordo com Platão, a verdade - relacionada com a realidade como totalidade das coisas divinas e humanas - surge apenas através do diálogo. Com isso, Platão exclui duas coisas: primeiro, a possibilidade de alcançar essa verdade através da palavra escrita; segundo, o monólogo, em que o orador ignora o interlocutor ou o considera mero objeto de sua influência.

Palavras Chave: Diálogo. Sabedoria. Filosofia.

Abstract: In this text, German philosopher Josef Pieper argues, according to Plato, the truth - related with the reality as totality of divine and human things - arises only in dialogue situation. Thereby Plato excludes both: first, the possibility of reaching this truth through written word; second, the monologue, in which orator ignores the interlocutor or considers him a mere object of his influence.

Keywords: Dialogue. Wisdom. Philosophy.

A verdade, como realidade humana, surge apenas em situação de diálogo. Isso diz Platão em sua famosa *Sétima Carta*, na qual ele volta o olhar para uma longa vida de ensinar e escrever. Eu quero tentar dizer, em poucas palavras, como eu considero que isso pode ser entendido.

Primeiro, fala-se da verdade, como ela é vista no filosofar, da verdade sobre o todo da realidade e sobre o sentido da condição humana em seu conjunto. A verdade entendida como o que torna sábio. Nenhuma das ciências isoladas pode protestar esse direito de tornar sábio e por excelência “conhecente”. Erudição e habilidade são diferentes de sabedoria. Na realidade, a filosofia não torna propriamente sábio, mas o filosofar, como “busca amorosa”, tem em mira a “sabedoria”. E o conhecimento no qual recebemos essa sabedoria, embora a longa distância e como algo não definitivamente possível – esse conhecimento, tal é a opinião de Platão –, acontece e se realiza apenas no diálogo. Como através de uma faísca uma luz inesperadamente se acende na alma: *quando* os homens continuamente, “por amor à discussão”, se reúnem e conversam uns com os outros.

Essa afirmação é entendida de forma tal que ela exclui duas coisas. Ela se dirige, antes de tudo, contra a opinião de que esse tipo de sabedoria poderia realmente ser percebido na palavra escrita. Escrever e ler não são, segundo a opinião de Platão, a forma na qual a verdade como realidade humana primariamente se realiza. Esse é um discurso relativamente surpreendente na boca de um homem que seguramente por mais de 50 anos agiu através da palavra escrita. Mas o mais surpreendente é que esse mesmo homem insiste nisso: não existe nada escrito por suas mãos sobre as coisas nas quais ele está tão empenhado. E quem tenta expressar por escrito o pensamento na mais profunda seriedade, seu coração deve estar “arruinado”, certamente não pelos deuses, mas pelos homens.

⁸⁴ “Das Gespräch als Ort der Wahrheit”, em Josef Pieper, *Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, volume 8,1, p. 1-2, 2008.

A consideração de Platão pelo diálogo se dirige, além disso, contra o monólogo – contra algo com que nós também, na prática do ensino, estamos plenamente acostumados. Repetidamente Sócrates conjura seus interlocutores: Vós não mantendes nenhuma conversa, mas achais com isso conduzir um diálogo conosco – Deixe-se agora mostrar claramente que Platão e Sócrates não têm em mente propriamente o simples fato externo do “falar sozinho”, mas o íntimo falar “sem interlocutor”, no qual o orador “coloca em cena” apenas a si mesmo, enquanto o ouvinte não é reconhecido como pessoa com os mesmos direitos, mas é simplesmente ignorado ou reduzido a mero “objeto” de uma “influência”.

Não creio que estas formulações tão centradas e assim pensadas em Platão devam simplesmente ser consideradas “verdadeiras”; mas vale a pena considerá-las com a maior seriedade – como uma contribuição para o tema “diálogo”.

Liberdade e pornografia⁸⁵

Josef Pieper

(trad. de Roberto C. G. Castro)

Resumo: Neste texto, o filósofo alemão Josef Pieper afirma que há dois modos como nossas ações se realizam. Nós temos "razões", determinadas pelas circunstâncias, para agir de tal modo ou somos determinados por alguma causalidade física ou fisiológica. No primeiro caso, agimos com liberdade. No segundo caso, somos movidos por algo e agimos sem liberdade. A indústria da pornografia estimula esse segundo modo de agir.

Palavras Chave: Pornografia. Liberdade. Motivação.

Pornography and Freedom

Abstract: In this text, German philosopher Josef Pieper argues there is two ways as we act. We have "reasons", determined by reality, to act so or we are determined by any physical or physiological causality. In the first case we act with liberty. In the second case we are moved by something and we act without liberty. The porn industry stimulates this second way to act.

Keywords: Pornography. Freedom. Motivation.

Nossas opiniões e nossas ações costumam realizar-se de dois modos. Nós temos “nossas razões” ou nós somos determinados por alguma causalidade física ou fisiológica, sem consideração a nós mesmos. Talvez ambas estejam sempre em jogo, tanto as razões como as causas. E pode ser que nós, às vezes, acreditamos ou fingimos ter uma razão, quando na realidade as causas é que contam. Naturalmente, a validade da distinção não é prejudicada com isso.

As razões se conduzem pela circunstância, dito mais exatamente, pelo conhecimento da circunstância; elas pressupõem um julgamento sobre a realidade. Não por acaso, “razão” chama-se *ratio* em latim, *raison* em francês e *reason* em inglês. Quem prognostica um mau final para um determinado projeto porque conhece as condições e as pessoas envolvidas tem uma razão para sua suposição. Contudo, se esse prognóstico pessimista tivesse a ver, o que também seria pensável, com uma inclinação para o pessimismo, condicionada por um amargo sofrimento, então haveria para ele provavelmente uma causa, mas nenhuma razão.

A relação com o tema “liberdade” é suficientemente clara. Quanto mais razões um indivíduo possui e quanto mais fortemente elas o movem, mais ele é livre. Por outro lado, quanto mais eficazes são as meras causas, maior é sua falta de liberdade, sua dependência, quase se poderia dizer: sua escravidão. Não é que algo o “moveu”, ele foi determinado por algo.

⁸⁵ “Freiheit und Pornographie”, Josef Pieper, *Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, volume 8,1, página 396.

Muito bem, mas o que tudo isso tem a ver com a pornografia? Ora, o cálculo dessas grandes empresas comerciais tem em mira, evidentemente, pôr em marcha uma determinada evolução causal e determinar o consumidor, o que significa colocá-lo continuamente na situação de uma pelo menos temporária escravidão. Ele não precisa dispor de mais do que um momento, se tanto for suficiente, para comprar um ingresso ou uma revista. Curiosamente cada vez mais pessoas vão em frente, ao mesmo tempo em que percebem que a liberdade está ameaçada, nas barricadas, tão logo surge apenas a aparência de que esse *big business*, cujo lucro depende de nada mais do que a diminuição da liberdade, precisa ser reduzido.

Viver do Silêncio⁸⁶

Josef Pieper

Resumo: Em um mundo imerso na agitação e no ruído, esta pequena meditação, um clássico de Josef Pieper, reflete sobre o papel do silêncio na Educação
Palavras Chave: Silêncio. Educação. Espírito.

Abstract: In a world overwhelmed by noise and distraction, this classical meditation of Josef Pieper establishes the role of silence in Education.

Keywords: silence. education. spirit.

“A infelicidade de um homem começa com a incapacidade de estar a sós, consigo mesmo, num quarto” (Pascal).

Só quem cala ouve.

Se alguém me perguntasse pelas regras fundamentais da vida intelectual e da vida espiritual, antes de mais nada dar-lhe-ia essa frase para meditar.

À primeira vista, é um lugar-comum: é óbvio que não se pode simultaneamente falar e ouvir o que diz outra pessoa. No entanto, essa sentença vai além do âmbito meramente “acústico”. Trata-se de algo mais do que simplesmente calar a boca: também no relacionamento normal com os homens exige-se um Silêncio mais profundo - caso deva a palavra do outro verdadeiramente alcançar-nos; mais ainda, caso deva atingir-nos o coração o grito de socorro talvez completamente mudo de uma pessoa. Já para isso vale o dito antigo: “Calar e ouvir é o mais pesado dos trabalhos”.

Mas esse pensamento chega ainda mais perto da existência: aponta como que para um nível mais profundo. Pois a palavra “entendimento” deriva de “entender”⁸⁷.

Por “entender” (ouvir) se abrangem todas as formas de captar a realidade: ouvir tanto quanto ver, e toda espécie de compreensão e intuição.

Tudo isto - é o que afirma a frase: “Só quem cala, ouve” - só se realiza sob a condição de calarmos; também (e especialmente) quando se está “a sós, consigo

⁸⁶. O original é *Schweigen*. Este pequeno clássico de JP, encontra-se em Josef Pieper, Werke Bd. 8, 1.2 #623 (Trad.: H. Elfes).

⁸⁷ Aqui Pieper joga com os termos alemães *Vernunft* e *Vernehmen* traduzidos por “entendimento” e “entender”. *Vernehmen* é a percepção, a captação de uma realidade, mas principalmente pela audição. Aproxima-se muito do francês *entendre*, intermediário entre ouvir e compreender.

mesmo, num quarto” e nenhuma palavra de um parceiro humano nos reclama a atenção.

Este Silêncio que aqui nos é exigido não é, de fato, algo fácil de ser descrito; sobretudo seu contrário, o “não-silêncio”, tem muitas faces.

Pois a receptividade da atenção que cala pode ser sufocada pela passividade (atitude de indiferença, “tanto-se-me-dá”) ou pela suficiência (de quem acha que já sabe tudo: querer “ensinar o Pai-nosso ao vigário”), suficiência que corta a palavra à linguagem das coisas; mas também, por exemplo, por deixar entrar para dentro de si mesmo a barulheira da rua e do mercado, a ruidosa manchete do dia, o ressoar visual de vistosas baboseiras. Tudo isso é onipresente e, como todos sabem, disponível a todo para qualquer um que busque “novidades”.

O surdo fruto de tudo isto - em segredo talvez desejado - é que o homem se impede de ouvir. Mas se o que realmente importa para o homem é poder ouvir!

Há um calar de ânimo cerrado, com os lábios crispados; e há também um silêncio morto. Mas, por natureza, não deve o homem dirigir seu calar para um mundo igualmente sem palavras: não, as coisas não são - como pretende um terrível dito filosófico - mudas.

E a atitude de um silêncio vazio, conscientemente voltado contra qualquer objeto (atitude recomendada por algumas doutrinas orientais de meditação), deve permanecer sempre estranha para quem quer que compreenda o mundo como Criação. Criação que se originou da Palavra que era no princípio, e que apresenta uma mensagem de mil vozes àquele que ouve calando. Mensagem cuja percepção traz em si a verdadeira riqueza do homem.

Goethe - também ele um grande silencioso (o que pode surpreender a muitos) - formulou aos trinta anos, num diário, a máxima de sua vida interior. “O melhor é o Silêncio profundo, no qual vivo contra o mundo, e cresço, e ganho e conquisto o que não pode ser-me arrebatado por espada ou fogo”. O que é que se ganha e se conquista em tal Silêncio? O que se ganha nesse Silêncio profundo é talvez a investidura, a autorização para usar a palavra. Pois se esta não vier do Silêncio que ouve, seria falatório desenraizado, ruído e fumaça, ou, até mesmo, mentira.

Mas pode acontecer, também, que o homem que se abre à verdade até o fundo de sua alma perca a palavra. pois o transbordar daquilo que se vai tornando compreensível explode, transcende toda possibilidade de as palavras expressarem.

Por isso não é casualidade que as expressões “escuridão do Silêncio” e “alegria muda” pertençam ao vocabulário fundamental dos que vivenciaram a fundo a verdade. E, quando, apesar de tudo, falam e escrevem acerca do que viram e ouviram, podemos perceber sempre na “prata da fala o ouro de um Silêncio que não conseguiu pôr em palavras a mais secreta riqueza da alma” (J. Bernhardt).

Talvez então valha, para os mais altos objetos da compreensão humana, que, por um momento, invertamos a frase colocada no início: quem ouve, cala.

Humildade⁸⁸

Josef Pieper

Um dos bens em que o homem, segundo a natureza, procura a plena realização da sua existência, é a *excellentia*, a superioridade, a primazia, o fazer-se valer⁸⁹. A virtude da temperança, da disciplina e da medida, enquanto vincula esse impulso natural à ordenação da razão, chama-se humildade. A humildade consiste em avaliar-se da maneira que corresponde à realidade⁹⁰. Com isso está quase tudo dito.

Partindo dessa definição, dificilmente se compreende como é que o conceito de humildade pôde transformar-se num objecto de luta. Se prescindíssemos das potências demoníacas, dirigidas contra o bem, e especialmente contra este aspecto da fisionomia cristã do homem, só seria possível essa transformação se o conceito de humildade se tivesse extinguido na própria consciência cristã. Em todo o tratado de São Tomás sobre a humildade e o orgulho, não se encontra uma só frase que possa dar azo a sugerir que uma atitude de constante autodiminuição, de inferiorização do próprio ser ou das próprias possibilidades, tenha, em princípio, alguma coisa a ver com a humildade ou com qualquer outra virtude cristã.

Magnanimidade

Nada há que indique um caminho mais claro para a verdadeira compreensão da humildade que este princípio: a humildade e a magnanimidade (*magnanimitas*) não são antitéticas, não se excluem uma à outra⁹¹, mas são pelo contrário afins e complementares, contrapondo-se ambas ao mesmo tempo ao orgulho e à pusilanimidade⁹².

E na verdade, que significa magnanimidade? Magnanimidade é o vôo, a tendência do espírito para os grandes feitos⁹³. É magnânimo quem exige grandes coisas do seu coração e se torna digno delas. O magnânimo é em certo sentido “difícil de contentar”; não estabelece contacto com tudo o que lhe surge no caminho, mas apenas com o que é grande⁹⁴. Mais que tudo, a magnanimidade deseja as grandes

⁸⁸ Reproduzimos aqui esta clássica página de Pieper, extraída de *Virtudes Fundamentais*, Lisboa Aster, 1960. Trad. de Narino e Silva & Beckert da Assumpção.

⁸⁹ Mal., 8, 2. Ex omnibus bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus, I, II, 47 2.

⁹⁰ II, II, 161, 6; 162, 3 ad 2.

⁹¹ II, II, 161, 1 ad 3; 129, 3 ad 4.

⁹² II, II, 162, 1 ad 3.

⁹³ II, II, 129, 1.

⁹⁴ II, II, 129, 3 ad 5.

honras; “o magnânimo lança-se para as acções que são dignas da maior honra”⁹⁵. Na *Summa Theologica* lê-se: “É reprovável desprezar as honras, de modo a descurar aquilo que as merece”⁹⁶. Por outro lado, o magnânimo não se sente atingido pela desonra; ele despreza-a como não sendo digna da sua atenção⁹⁷. O magnânimo olha com desprezo para tudo o que é mesquinho. Nunca actuará de modo reprovável, só para evitar o desagrado de alguns⁹⁸. As palavras do Salmo XIV: “Aos seus olhos, o perverso nada vale”⁹⁹, segundo São Tomás referem-se ao magnânimo “desprezo pelos homens” do justo. Sinceridade destemida é a marca da magnanimidade: nada há que mais odeie do que ocultar, por medo, a verdade¹⁰⁰. O magnânimo evita peremptoriamente as palavras adadoras e as dissimulações, pois ambas são fruto de um coração mesquinho¹⁰¹. O magnânimo não se queixa, porque o seu coração não se deixa vencer por qualquer mal externo¹⁰². O magnânimo traz consigo a indestrutível firmeza da sua esperança, uma confiança desmedida, quase temerária¹⁰³, e no seu coração sem medo reina uma paz imperecedora¹⁰⁴. O magnânimo não cede ao aperto das preocupações, nem aos homens, nem aos acontecimentos: só perante Deus se inclina¹⁰⁵.

É com pasmo que reconhecemos que esta imagem da magnanimidade se encontra passo a passo desenhada na *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino. Tornava-se necessário recordar isto. Porque no tratado sobre a humildade diz-se diversas vezes: a humildade não contradiz a magnanimidade. Agora poder-se-á medir o que esta frase, expressa como aviso e prevenção contra fáceis erros, quer na verdade dizer. Nada mais do que isto: que uma “humildade” demasiado mesquinha e débil para saber suportar a tensão interior da sua convivência com a magnanimidade, não pode ser humildade autêntica.

Soberba

A mentalidade ordinária das pessoas inclina-se a descobrir no magnânimo um soberbo, e, portanto, do mesmo modo, a enganar-se acerca da verdadeira essência da humildade. “É um soberbo”, proclama-se depressa e facilmente. Mas muito poucas vezes essa locução coincide, na realidade, com a verdadeira soberba (*superbia*). Antes de mais nada, a soberba não é um modo de comportamento ordinário nas relações entre as pessoas. A soberba refere-se às relações do homem com Deus: é a negação, contrária à realidade, da relação de dependência da criatura para com o Criador: é um desconhecimento da *criaturalidade* do homem, da sua condição de criatura. Em todos os pecados há este duplo aspecto: a *aversio*, aversão a Deus, e a *conversio*, a conversão, o apego aos bens efêmeros. O elemento formal determinante é o primeiro: a aversão a Deus. E esse, em nenhum outro pecado é tão explícito e formal como na soberba. “Todos os outros pecados fogem de Deus, e só a soberba se opõe a

⁹⁵ II, II, 129, 2.

⁹⁶ II, II, 129, 1 ad 3.

⁹⁷ II, II, 129, 2 ad 3.

⁹⁸ II, II, 129, 3 ad 4.

⁹⁹ Salmo XIV, 4.

¹⁰⁰ II, II, 129, 4 ad 2.

¹⁰¹ II, II, 129, 3 ad 5.

¹⁰² II, II, 129, 4 ad 2.

¹⁰³ II, II, 129, 6.

¹⁰⁴ II, II, 129, 7.

¹⁰⁵ II, II, 129, 7 sed contra.

Deus”¹⁰⁶. É só dos soberbos que a Sagrada Escritura diz que Deus lhes resiste (Tiago 4, 6).

Humildade como comportamento social

A humildade também não é, em primeiro lugar, uma atitude externa nas relações da convivência humana. A humildade é, sobretudo, uma atitude do homem perante a Deus. Aquilo que a soberba nega e destrói, a humildade reafirma e consolida: a condição de criatura do homem. Esta condição constitui a essência mais profunda do homem. Portanto, a humildade, como “sujeição do homem a Deus”¹⁰⁷, é a adesão, o sim de assentimento a esta condição originária e essencial.

Em segundo lugar, a humildade não consiste num comportamento exterior, mas numa atitude interior, nascida da decisão da vontade¹⁰⁸. Consiste naquela atitude que, fixa em Deus e consciente da sua condição de criatura, reconhece a realidade graças à vontade divina. É principalmente a simples aceitação disto: que o homem e a humanidade não são Deus, nem “como Deus”. E é aqui que aflora a ligação escondida que une a humildade, virtude cristã, com o Dom - talvez também cristão - do humor¹⁰⁹.

Será possível evitar dizer agora - em terceiro lugar -, por fim e francamente, que a humildade, para além de tudo quanto já se disse, também é uma atitude do homem para com o homem, e principalmente atitude de humilhação voluntária e recíproca? Vejamos.

São Tomás de Aquino levantou a questão da atitude de humildade dos homens para com os homens, e respondeu da seguinte maneira: “Observa-se nos homens uma dupla realidade: aquilo que é de Deus, e aquilo que é do homem... A humildade, no entanto, no sentido mais próprio, é a reverência do homem submetido a Deus. É por isso que o homem, olhando para aquilo que lhe é próprio, tem que submeter-se ao seu próximo, olhando para aquilo que esse tem de Deus em si. Mas a humildade não exige que alguém submeta aquilo que nele há de Deus, àquilo que parece haver de Deus no próximo... Do mesmo modo, a humildade não exige que alguém submeta aquilo que tem em si de próprio, ao que nos outros é próprio dos homens”¹¹⁰.

No âmbito vasto, de muitos degraus, embora bastante bem delimitado, desta resposta, há espaço tanto para o “desprezo pelo homem” do magnânimo, como também para a humilhação voluntária de São Francisco de Assis, que largou o hábito para se apresentar ao povo com um barão em volta do pescoço¹¹¹. Aqui também se demonstra que a ética cristã não dá grande valor a medidas e regras estreitas e

¹⁰⁶ Johannes Cassianus, *De coenob. Instit.*, 12, 7.

¹⁰⁷ II, II, 162, 5; 161, 1 ad 5; 161, 2 ad 3; 161, 6.

¹⁰⁸ II, II, 161, 3 ad 3.

¹⁰⁹ Theodor Haecker (*Dialog über Christentum und Kultur*, Hellerau, 1930, pág. 78; e agora também em *Opuscula*, München, 1948, pág. 372) denominou o humor como uma espécie de “humildade natural”. E também são de considerar aqui as seguintes passagens de Fr. Th. Vischer (*Ästhetik*, Parte I, Reutlingen und Leipzig 1846, pág. 449 e seg.): “O humorista reconhece-se a si próprio como um louco; e isto acontece quando ele, partindo do verdadeiro espírito que o enche, se reconhece assim no que há de inferior e inconsciente em si. Porém, agindo deste modo, considera-se louco e sábio simultaneamente; de facto, é o mesmo quem se considera e quem é assim considerado, e precisamente neste acto consiste a autoliberação”. Esta citação deve-se ao belo artigo de Heineich Lützel *Philosophie des Humors* (“Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft”; Ano 1938).

¹¹⁰ II, II, 161, 3.

¹¹¹ Cfr. Fr. Leone, *Speculum perfectionis*, cap. LXI-LXII.

carriladas. Esta opinião, mais, esta opinião negativa, é expressa por Santo Agostinho sobre outra questão também ligada com a presente, na seguinte frase: “Quando alguém diz que não se deve receber diariamente a Comunhão e outrem diz o contrário, então cada um faça aquilo que julgar mais conforme à sua fé e devoção. Também não se contradisseram Zaqueu e o centurião, ainda que um tenha recebido o Senhor com alegria (Lucas 19, 6), e o outro tenha dito: ‘Não sou digno de que entreis na minha casa’ (Lucas 7, 6). Ambos honraram o Salvador, cada qual a seu modo”¹¹².

¹¹² *Epist. Ad Januarium*, 54, 4.

"Eu não sei o que se entende por liberdade"¹¹³

Josef Pieper
(trad. de Horst Witmaack)

Quando se perde a convicção de que é o conhecimento da verdade o que propriamente liberta o espírito, quando esta certeza é esquecida, pode, talvez, ocorrer que o conceito de "liberdade" se torne inacessível e problemático para a inteligência e, até mesmo, incompreensível: simplesmente não mais se saberia o que significa liberdade.

Com perplexidade, lê-se nos derradeiros apontamentos de André Gide: "Há milhares de pessoas dispostas a entregar sua vida para promover melhores condições de existência: mais justiça, uma distribuição mais adequada dos bens desta terra; mal me atrevo a acrescentar: mais liberdade - porque *eu não sei exatamente o que se entende por isto*".

Já se entrevê, neste momento, que o conceito de "liberdade da ciência" alimenta-se de raízes talvez inesperadamente profundas e que uma agressão tão radical como a que se dá hoje, impõe, a quem queira defendê-lo, uma reflexão sobre este fundamento.

Há, neste sentido, uma memorável sentença que, de forma veemente, designa pelo seu nome este fundamento, a saber, a forma suprema da liberdade do sujeito que conhece.

A sentença é memorável, antes de mais nada, em razão do homem que a formulou e da situação especial em que foi expressa, ou melhor, escrita.

O homem é uma figura marcante do Ocidente, um romano que realizou seus estudos em Atenas e que, da corte de um rei germânico, procura transmitir a herança de sabedoria dos antigos para a nova época: a nascente Idade Média. Este homem é Boécio.

¹¹³ "Eu não sei o que se entende por liberdade", "*Ich weiss nicht, was man unter 'Freiheit' versteht*" é o texto 38 - capítulo de abertura da seção "*Die Freiheit der philosophischen theoria und ihre Gegenspieler*" - do *Lesebuch*, antologia organizada pelo próprio Josef Pieper, publicada pela Kösel, München, 1981. Originalmente, encontra-se em *Buchstabier-Übungen. Aufsätze - Reden - Notizen*, München, Kösel, 19.

Sua situação, porém, é a de um prisioneiro. Boécio, encarcerado - à espera da execução da sentença de morte - tem, no entanto, uma certeza: a de sua mais profunda e indestrutível liberdade.

E diz: "Necessariamente a alma humana é maximamente livre quando se mantém na contemplação do espírito divino".

Não-disponibilidade para fins práticos¹¹⁴

Josef Pieper
(trad. de Hermenegildo Marianetti Neto)

Nosso tema é a "liberdade" da filosofia em contraposição às ciências particulares. "Liberdade" entendida como não estar disponível para ser usada.

"Livres", neste sentido, são, como dissemos, as ciências particulares somente na medida em que são praticadas de forma filosófica, na medida em que participam da liberdade da filosofia. "O saber é propriamente livre - é o que diz Newman - se e na medida em que é um saber filosófico". Mas, consideradas em si mesmas, as ciências particulares prestam-se muito bem e são essencialmente "disponíveis para utilidades" (como diz Tomás de Aquino das "*artes serviles*").

O governo de um país pode muito bem dizer (por exemplo para conseguir pôr em prática um plano quinquenal): "Precisamos de físicos que, neste ou naquele campo, nos levem a atingir os mais altos níveis alcançados por países estrangeiros". Ou: "Precisamos de médicos que cientificamente elaborem um remédio mais eficaz contra a gripe". Tudo isto pode ser dito ou decretado **sem** que o caráter dessas ciências seja violado. Mas: "Precisamos de filósofos que..." que o quê? Bem, há uma única possibilidade "...que desenvolvam, fundamentem, defendam tal ideologia...". E isso só pode ser dito com a concomitante destruição da filosofia! Exatamente o mesmo ocorreria ao se dizer: "Precisamos de poetas que...", que o quê? Novamente a conclusão só pode ser uma: "...que utilizem as palavras como arma na luta para alcançar determinadas finalidades, ideais propostos pelo Estado". O que só pode ser feito se, ao mesmo tempo, se destruir a poesia.

Em tal situação, a poesia deixaria de ser poesia e a filosofia não seria mais filosofia. Isso não significa que não há nenhuma relação entre o bem comum e a filosofia assimilada por um povo. Essa relação, no entanto, não pode ser moldada, nem regulamentada pelo administrador do bem comum.

¹¹⁴ "Nichtverfügbarkeit für Nutzzwecke" é o capítulo 39 do *Lesebuch* de Josef Pieper, München, Kösel, 1981.

O que tem sentido e finalidade em si próprio, o que é, em si mesmo, sua finalidade, não pode ser usado como meio para outra finalidade. Assim como não se pode amar alguém "para..." ou "com a finalidade de..".

O verdadeiro nome de cada um¹¹⁵

Josef Pieper
(Tít. or.: *Wie heisst man wirklich?*)
Trad.: Jean Lauand

Resumo: Em um mundo massificado, esta pequena meditação, um clássico de Josef Pieper, reflete sobre o mistério da verdadeira identidade de cada um.

Palavras Chave: ser humano. identidade. autenticidade.

Abstract: In a massified world, this classical short meditation of Josef Pieper discusses the mystery of the identity of each one.

Keywords: human being. identity. self.

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, gradações. Seja como for, em nossa consciência, certos nomes, mais do que outros, guardam com as coisas que denominam uma relação mais essencial, mais profunda, mais difícil de apagar.

Mostram-me, por exemplo, um mineral, e eu digo: “uma pedra preciosa” [orig.: *Edelstein*]. Naturalmente, mal posso imaginar que esta palavra [*Edelstein*] algum dia seja esquecida, que me escape da memória. Agora, que esta pedra em particular se chame “alexandrita” e que tenha sido assim denominada por causa do assassinato do czar Alexandre II, isto já é mais fácil de esquecer.

Parece que tais nomes, só frouxa e circunstancialmente ligados às coisas, são os que se desvanecem quando nossa memória começa a falhar, enquanto os mais essenciais se fixam e se tomam indelévels, inesquecíveis.

Pouco antes de sua morte, e estando aliás totalmente lúcida, minha mãe perguntou como ela propriamente se chamava: estava claro que tinha estado a pensar nisto por muito tempo. Quando lhe disseram seu nome, respondeu que isso, evidentemente, ela sabia, o que ela queria era o “outro” nome, do qual já não conseguia lembrar-se.

¹¹⁵. Esta meditação encontra-se em Josef Pieper, *Werke* Bd. 8. 1.2 Felix Meiner, Hamburg 2008, p. 622.

Com efeito, ao casar, ela tinha, conforme o costume, adotado o nome de família de meu pai, que provavelmente procede de algum desconhecido tocador de gaita da cidade - e isso nada tinha que ver com o que ela representava, e realmente era, enquanto pessoa.

Por outro lado, também se compreende perfeitamente a susceptibilidade com que o jovem Goethe reagiu contra os jocosos trocadilhos que Herder fazia com seu sobrenome: “porque o nome do um homem não é algo assim como um casaco sobreposto que se possa puxar e repuxar, mas uma roupa bem ajustada, aderida como uma pele, que não se pode raspar e maltratar sem que se fira o próprio homem”.

Já a Igreja considera, ao que parece, o pré-nome, aquele que se recebe no Batismo (e que em inglês se chama *the Christian name*) como o mais essencial, o que mais profundamente designa a pessoa. Se bem que cabe perguntar como o fato de se pôr alguém sob a proteção de um padroeiro pode realmente afetar ou modelar esse alguém.

Seja como for, na liturgia de defuntos se dirá: “Lembraí-Vos, Senhor, do Vosso filho Josef que chamaste deste mundo à Vossa presença...”.

Num templo budista japonês mostraram-me centenas de plaquinhas douradas com os nomes dos mortos, por quem os monges oravam. Estava escrito nessas plaquinhas não o nome civil - nem o nome, nem o sobrenome -, mas um nome “novo”, que o morto recebia só depois da morte, numa cerimônia ritual própria.

Enquanto eu contemplava aqueles caracteres estranhos para mim, veio-me à mente a sentença bíblica do profeta Isaías: “Eu te chamei pelo teu nome”. É sem dúvida este o nosso verdadeiro nome; só ele nomeia com precisão aquilo que na verdade somos.

Só que este nome ainda nos é desconhecido...

Cinco Breves Reflexões de Josef Pieper

1. A Prova da existência de Deus em Sartre
2. O caráter problemático de uma Filosofia "não-cristã"
3. Dois modos de ser crítico / 4. Música e Silêncio / 5. É o amor quem canta

1. A Prova da existência de Deus em Sartre

(Trad.: Jean Lauand)

A mais luminosa das argumentações formuladas nos dias de hoje para provar a existência de Deus procede de ninguém menos do que de Jean-Paul Sartre. E é não só plenamente moderna, como também completamente "existencial".

Sartre tem dois pontos de partida. Um deles é – como todo mundo sabe – a não-existência de Deus; um pressuposto que, na verdade, não vem fundamentado em nenhum argumento, mas que, em todo caso, se declara sem rodeios como pressuposto. O outro ponto de partida é a muito imediata e muito fortemente experimentada e expressa "não-necessidade do mundo". "A existência é o não-necessário", "o essencial é o acaso": são os juízos que Antoine de Roquentin – o protagonista do romance *A Náusea* – expressa quando contempla, ao redor do parque, as árvores, a fonte e, principalmente, a si mesmo. "Nós éramos todos um amontoado de existentes acobardados, não tínhamos a mínima razão para existir", "todo existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso".

Ora, pode-se dizer que isto seja outra coisa do que uma agressiva, mas no fundo plenamente adequada, descrição da contingência do mundo? Não é por acaso aquilo que sempre se afirmou: que nada daquilo com que nossa experiência se depara *deve* existir, não existe de forma necessária? Que há então de novo? Novo é, parece-me, que Sartre não aceita essa contingência: "Tive medo, mas principalmente raiva: achava aquilo tudo tão idiota, tão deslocado", "sentia uma raiva impotente". "Quando se compreende isso, o estômago começa a dar voltas: é a náusea! É absurdo que tenhamos nascido, é absurdo que morramos". "Tinha aprendido tudo sobre a existência. Voltei ao hotel e comecei a escrever".

Mas não é este exatamente o sentido da velha "prova da existência de Deus", que ainda alguém tão tardio como Hegel chama de argumento *e contingentia mundi*? Que – num e noutro caso – é o que se afirma, senão que um ser contingente, não-necessário, que "não se auto-sustenta" (Hegel), na realidade é *nonsense*, sem sentido, inconcebível, maluco, insustentável, absurdo..., a menos que...? A menos que... seja concebido em relação a um existente necessário, absoluto, fundamento e sustentação do ser: ...Deus?

Mas não poderia ser o caso de que o homem e o mundo realmente não tivessem sentido algum e, portanto, absurdo seria também esse seu fundamento? Minha resposta comporta dois pontos: 1) Ninguém pode sustentar coerentemente tal afirmação; pode-se talvez pensá-la, mas não vivê-la. O próprio Sartre não o faz, senão como poderia ele falar de responsabilidade e liberdade? E baseado em que distinguiria o justo do injusto? Mas se se quiser fazer realmente o teste de coerência plena, então: 2) Não significaria essa ausência de razão para absolutamente tudo, uma ausência de fundamento também para a afirmação da não-existência de Deus?

2. O caráter problemático de uma Filosofia "não-cristã"

(Trad.: Gabriele Greggersen e Jean Lauand)

"Uma filosofia cristã é um círculo quadrado", uma contradição em termos – esta agressiva sentença de Martin Heidegger, evidentemente determinada mais por um impulso passional do que por um juízo ponderado, provavelmente não encontrará assentimento nem mesmo entre aqueles que admitem tratar-se de assunto extremamente problemático. O mais recomendável seria evitar totalmente a equívoca expressão "filosofia cristã" e falar, em vez disso, do "ato filosófico" e da "pessoa que filosofa".

Sob este ponto de vista, atrevo-me, aliás, a afirmar – pura e simplesmente invertendo a sentença de Heidegger – que qualquer pessoa que, pela fé, admita como verdadeira a mensagem cristã, deixaria de praticar seriamente o filosofar no exato instante em que ignorasse deliberadamente os dados provenientes do âmbito supra-racional. Reconheço, no entanto, que é precisamente quando se têm em conta os dados de fé que o filosofar – seja qual for o adjetivo com que o combinemos para caracterizá-lo – torna-se ainda mais "problemático".

Não é este, entretanto, o tema de que trataremos aqui; pretendo, antes, discutir um outro aspecto, que só raramente costuma ser considerado. Trata-se da discussão não já sobre o que há de "problemático" na inclusão dos dados da fé no filosofar, mas, sim, diretamente sobre o dilema, quase inevitável, que um filosofar expressamente não-cristão enfrenta. Evidentemente, não nos referiremos aqui às concepções do ser provenientes do mundo "não-tocado" pelo cristianismo, como por exemplo as do budismo ou do hinduísmo. Nossa tese refere-se unicamente à interpretação racionalista-secular – e, portanto, assumida e decididamente não-cristã – do mundo que pretende considerar-se "filosofia" no mesmo sentido em que esse conceito era entendido pelos fundadores da tradição ocidental de pensamento, como por exemplo Platão e Aristóteles.

Nesse conceito tradicional de filosofia, o sentido antes de mais nada literal da palavra grega *philosophia* é tomado, sobretudo por Platão, de modo muito mais *originário* do que ocorre usualmente. Platão toma estritamente ao pé da letra um dito de Pitágoras segundo o qual só Deus seria sábio (*sophos*), enquanto o homem, na melhor das hipóteses, é somente alguém que busca amorosamente a sabedoria (um *philo-sophos*). A afirmação de Sócrates, em *O Banquete*, de que nenhum dos deuses filosofa, não passa afinal de uma outra forma de exprimir o mesmo pensamento. E não é somente um Platão – a quem Kant chama "o pai de todos os sonhadores filosóficos – , que faz essa afirmação; também um realista como Aristóteles vem a dizer o mesmo. Aristóteles está convencido de que a pergunta sobre "Que é isto? Algo real?" – formulada por ele de modo resumido e compacto, em apenas três sílabas: *ti to on?* –, não é apenas uma questão que se coloca "*desde sempre, hoje, e para sempre*"; ela estaria almejando, para além disto, como diz Aristóteles, uma resposta conhecida unicamente por Deus.

As questões verdadeiramente filosóficas (como por exemplo: "O que é o conhecer?", "O que ocorre, do ponto de vista da totalidade, quando morre um ser humano?") impelem-nos a um confronto com o todo da realidade e da existência. Quem as formula vê-se, com efeito, obrigado a falar "de Deus e do mundo", e isto é precisamente o que marca a diferença entre a filosofia e a ciência. O médico que investiga a causa de uma doença já não está lidando com o mundo como um todo; não tem necessidade de falar "de Deus e do mundo"; aliás, nem ao menos está autorizado a fazê-lo. Se, por outro lado, ocorre-lhe examinar o sentido – o que "em si" e em "última

instância" significa a doença –, então não poderia estar à altura desse objeto sem, ao mesmo tempo, refletir sobre a natureza humana em relação à realidade como um todo.

Também no *Banquete* de Platão, cujo tema é o *Eros*, ocorre o seguinte: depois de terem falado o sociólogo, o psicólogo, o biólogo, alguém se levanta e diz que não se pode apreender o verdadeiro sentido do *Eros* sem considerar a natureza da alma e o que lhe sobreveio, nos primórdios, em confronto com os deuses. Passa então a contar o mito da perfeição originária do homem, falando a respeito da sua culpa e da sua punição. Em resumo, narra a história do paraíso perdido, interpretando *Eros* como o anelo pela santa forma primitiva. Ainda em Platão: no diálogo *Menon*, quando se torna evidente que já não é possível avançar no caminho da argumentação racional, Sócrates afirma que a partir deste momento se torna necessário apoiar-se naqueles "que são sábios nas coisas divinas". Mais uma vez, portanto, volta-se para um dado proveniente de fonte sobre-humana, cuja interpretação pode, de modo não impróprio, ser denominada *Teologia*.

Mesmo a reflexão crítica e fria da metafísica aristotélica não exclui de modo algum tais pensamentos. Um dos resultados mais surpreendentes da fundamental análise histórica de Werner Jaeger é a seguinte constatação: também a doutrina aristotélica do ser estaria, em última análise, determinada pelo *credo ut intelligam*, pelo pressuposto anterior de uma fé que transcende o pensamento e é seu pressuposto.

Enquanto, pois, não se entenda por filosofia algo inteiramente diverso do que significava o conceito em sua primeira definição no Ocidente, permanecerá implícita e inerente à filosofia a exigência de um dado anterior, supra-racional. É natural que se coloque, precisamente neste ponto, a questão da possibilidade de que uma interpretação puramente racionalista da existência – neste sentido também absoluta e decididamente não-cristã –, possa, com direito, ser chamada de *filosofia*. Com efeito, tudo aquilo que, na concepção de mundo platônica, é chamado "sabedoria dos antigos", "conhecimento das coisas divinas", "tradição santa, oriunda de uma fonte divina por intermédio de um desconhecido Prometeu" – tudo isto encontra-se preservado (ainda que depurado, elevado e, ao mesmo tempo, infinitamente ultrapassado) na mensagem anunciada pelo *Logos* divino, que o cristão crê e venera como verdade intangível.

Talvez possam objetar-me que seria absurdo afirmar que, na nossa civilização ocidental, não haja nenhuma filosofia, que possa ser, ao mesmo tempo, indubitavelmente não-cristã e continuar a chamar-se legitimamente "filosofia". Sobre isto, gostaria de fazer duas considerações:

Em primeiro lugar, existem indubitavelmente formas modernas de "filosofia" que não têm nenhuma pretensão de ser filosofia naquele sentido originário; na realidade, trata-se, no caso, de ciência, ou *scientific philosophy*, cujo interesse e compreensão estão reservados unicamente a especialistas e técnicos, como, por exemplo, a lógica matemática ou a análise linguística.

Em segundo lugar: uma filosofia que se pretendesse "não-cristã" de um modo inteiramente consequente, na qual simplesmente não fosse mais possível detectar qualquer elemento da teologia ocidental, é, no mundo ocidental, um fenômeno extremamente raro. Assim, Descartes responde à questão central da dúvida metódica – "Como podemos ter certeza de não estar apenas sonhando?" – apelando para a veracidade de Deus, que não poderia, de forma alguma, enganar-nos. Ou seja, Descartes apóia-se explicitamente na própria tradição da fé, que, no entanto, pretendia excluir por princípio. E quando Immanuel Kant, no seu ensaio sobre a religião, cita a Bíblia mais de setenta vezes, é evidente que não permanece – conforme havia anunciado programaticamente no título da sua obra – "dentro dos limites da razão pura". Evidentemente, não podemos só por isso falar numa "filosofia cristã"; contudo,

é igualmente evidente que não se pode considerar esse tratado como totalmente "não-cristão".

Contemplemos, finalmente, o caso de Jean-Paul Sartre, cuja filosofia existencialista pretende ser a forma mais radical de filosofia não-cristã: teria sido absolutamente incompreensível para um nihilista pré-cristão, como por exemplo Górgias, o sofista antigo.

É preciso ser cristão para apreender o sentido da seguinte sentença: "Não há natureza humana, porque não há Deus para concebê-la".

Numa revista americana de filosofia, publicou-se, há algum tempo, a seguinte resenha (por acaso, a respeito de um de meus livros): "A filosofia está hoje ameaçada de dois modos: por um lado, arrisca-se a perder qualquer valor humano por uma redução à semântica e à lógica; por outro, arrisca-se a ser tragada por uma teologia obscura, ambígua (*ambiguous*) e incompetente. Os filósofos liberais de esquerda devem enfrentar esta provocação pela formulação de uma filosofia que evite ambos os perigos". Ainda que eu concordasse de modo irrestrito com a primeira parte, não consigo reprimir a suspeita de que os *leftliberals*, precisamente eles, jamais acolheriam uma teologia, mesmo que ela fosse não-obscura, clara e competente – com o que caem, precisamente, naquele dilema ao qual nos referimos aqui.

3. Dois modos de ser crítico

(Trad.: Gabriele Greggersen / Jean Lauand)

Evidentemente, há dois modos distintos de ser "crítico". Pensar criticamente caracteriza-se por uma certa vigilância e cuidado. Esse cuidado dirige-se a evitar "engolir" com demasiada facilidade determinadas coisas que costumam passar despercebidas ao espírito acrítico.

Neste contexto, não deixa de ser natural lembrarmos logo do pesquisador científico. Para ele, "ser crítico" significa zelar para que, apenas e tão somente, o que foi suficientemente comprovado seja aceito como válido. No entanto, para além da ciência, que por sua natureza lida com objetos que, se por um lado podem ser tratados de modo exato, por outro são particulares, há, ainda, outros modos pelos quais a verdade se nos torna acessível.

Em todo o caso, para nós, enquanto seres chamados à reflexão, não nos basta chegar a conhecer, por exemplo, como se estrutura o átomo, como se desenvolvem as doenças cancerosas ou, então, em que consiste a morte de uma pessoa do ponto de vista fisiológico.

Tais conhecimentos são-nos insuficientes e não abrimos mão de alcançar alguma concepção, seja de que tipo for, sobre a totalidade do real, bem como sobre a própria existência humana; em última análise, nosso desejo de conhecer tem por objetivo aquilo que o filósofo anglo-americano Alfred N. Whitehead chama de *the complete fact*, o "fato completo", a coesão global do mundo e da existência. Quanto a isto, é para nós absolutamente claro que jamais será possível um conhecimento humano exaustivo a respeito deste "objeto" e que, pelos métodos das ciências exatas, o homem talvez nem sequer possa divisar esta coesão global. No entanto, insistimos em perguntar-nos acerca dela e em procurar uma resposta para ela.

É principalmente ao filosofar que somos levados a este sentido de "direção à totalidade"; pois filosofar significa precisamente isto: considerar a totalidade, o

sentido último daquilo com que deparamos na experiência. É uma tarefa que evidentemente não pode ser encerrada no âmbito delimitado de uma disciplina acadêmica especializada, uma tarefa da qual, além do mais, ninguém que tenha a pretensão de pautar a sua existência a partir do pleno impulso de sua vida do espírito se pode eximir.

Mas também para aquele que crê, isto é, para quem quer que aceite como verdadeiro o autêntico anúncio divino sobre a origem e o fim de toda criatura e que procura compreender o que isto significa realmente, certamente terá que considerar a "coesão global", ou seja, a "totalidade".

Evidentemente, porém, este filosofar e este crer, se tudo corre bem, não acontecem de modo acrítico ou simplesmente aleatório. Para quem filosofa, como para quem crê, não é permitido ignorar dificuldades ou objeções de pensamento; ambos têm por obrigação serem igualmente "críticos", ainda que cada um a seu modo específico. Em todo o caso, também eles são movidos pelo cuidado de evitar "engolir" algo determinado, o que, uma vez mais, pode muito facilmente ocorrer para o pensamento acrítico.

Aliás, este cuidado refere-se a algo completamente diverso daquilo que orienta a vigilância do pesquisador científico, que visa em especial, para usar uma formulação breve, "não deixar passar nada" (*nichts durchlassen*) que não tenha sido comprovado, enquanto que para o que filosofa, tal como para aquele que crê, o que vale é "não deixar de fora nada" (*nichts auslassen*), absolutamente nada, nem perder algo do *tudo* do mundo e daquilo que nos foi destinado e adjudicado pela Palavra reveladora de Deus. Para evitar que nem ao menos o menor elemento da totalidade da verdade lhe escape, estaria antes pronto a contentar-se com provas menos exatas do que assumir um possível comprometimento do contato com a verdade. E no que se refere àquele que crê, permanece para reflexão a sentença de John Henry Newman, que afirma que o cuidado crítico, cuidado de quem crê, pode manifestar-se precisamente no fato de "não esperar pela prova mais perfeita que se possa imaginar".

4. Música e Silêncio

(Trad.: de Hermenegildo Marianetti Neto e Jean Lauand)

Música e Silêncio: eis aí duas realidades – diz o conhecido filósofo britânico C. S. Lewis – inconcebíveis no inferno. Tal afirmação não deixa de ser surpreendente: música e silêncio; que combinação mais esquisita!

Mas, se pensarmos bem, a conexão entre ambas tornar-se-á cada vez mais evidente. Pois é óbvio que *silence*, aqui, significa algo totalmente diferente do emudecimento emburrado que, mesmo na vida deste mundo, já faz parte da condenação, do inferno. E, quanto à música, não é difícil imaginar que no inferno ela esteja ausente: seu lugar é ocupado pelo ruído, o famigerado "barulho infernal".

E, aí, inesperadamente, surge um outro lado da questão: música e silêncio estão de fato, de um modo muito especial, voltados um para o outro. Pois o ruído destrói não só o silêncio como também, junto com ele, toda e qualquer possibilidade de comunicação: tanto o ouvir como o falar (daí aquela constatação do poeta Konrad Weiss: que num tempo como o nosso, extremamente ruidoso e barulhento, pode imperar um ilimitado emudecimento). Por outro lado, a música (bem entendido:

música aqui significa algo mais do que mero entretenimento ou ruído ritmizado!), embora não se dê sem som, produz uma certa forma de silêncio.

Ela torna possível um silêncio que ouve, que ouve não apenas acusticamente a melodia (requisito, aliás, de qualquer silêncio que queira captar algo: quer se trate de uma palavra humana ou do batimento cardíaco ao estetoscópio). Não, trata-se de um outro silêncio que leva para ainda mais longe: pela música abre-se um espaço de silêncio de dimensão maior, dentro do qual, se tudo corre bem, pode-se, só então, ouvir e compreender uma realidade que é superior à própria música...!

5. É o amor quem canta

(Trad.: de Hermenegildo Marianetti Neto e Jean Lauand)

C'est l'amour qui chante. Nesta sentença de De Maistre diz-se algo sobre a essência do canto, da poesia e da música: seu alento advém do ímpeto da contemplação amorosa.

Mas também se diz algo a respeito da essência do próprio amor: que ele não pode externar-se senão em canto, poesia e música; no "Espírito do Vento", que ressoa pelos tubos do órgão.

Filosofia e Sabedoria

Josef Pieper

(Tradução de Dora Incontri. *Philosophie und Weisheit*,
é um resumo do discurso ao receber o doutorado *honoris
causa* da *Catholic University of America* - Washington)

Nos dias de hoje, em que a sentença de Hegel sobre a Filosofia, como "compreensão do absoluto" foi totalmente abolida, tornando-se por isso impensável, e em que por outro lado está sempre mais atuante a tentação de uma resignação agnóstica, pretendendo fazer valer o empirismo científico e "exato" como única possibilidade do conhecimento humano, há uma necessidade vital de se recuperar e manter viva uma visão - talvez desde sempre - ameaçada de esquecimento. Uma visão que exclui igualmente a *hybris* (soberba) e a resignação. Refiro-me ao significado da palavra Filosofia - tomada no seu sentido original por Platão e dificilmente localizável no tempo - que diz: ninguém é sábio senão Deus, mas o homem pode procurar amorosamente essa sabedoria e alcançar a verdade, portanto, ser *philosophos*. Quem pensa no significado último do ato de filosofar, praticado em sua seriedade existencial, não pode evitar falar da sabedoria divina — e ao mesmo tempo, se é cristão pensar que essa sabedoria não é um "atributo" de Deus, mas que Ele mesmo, pelo seu próprio ser, é essa sabedoria. Com isso, de forma súbita e talvez inesperada, o conceito de "Filosofia" ganha um novo significado. Entretanto, essa "novidade" não vem afirmar que o filosofar se move sobre a base da Teologia. Seu olhar permanece ainda e sempre focalizado na experiência da realidade com que nos defrontamos - obviamente naquela postura que os gregos chamaram de *theoria*, um contemplar o mundo com uma única intenção: a verdade, constituída da realidade, que se mostra, na medida do possível, como ela é. *Theoria* significa uma atitude livre da prática orientada ao "para quê", em que não se percebe nem um sopro daquela intenção proclamada por Descartes de tornar o homem pelo conhecimento "senhor e proprietário da natureza" (*maître et possesseur de la nature*).

Com razão já se disse que uma observação, nesse sentido "teorética" da realidade, só pode ser executada pelo homem que compreende o mundo como criação. Esse elemento de reverência e afirmação, que abriga em si o conseqüente conceito de "teorético", espantosamente parece ter sido captado pelos romanos, quando traduziram

o termo grego *theoria* pela palavra latina *contemplatio*. Contemplação significa assim (o que talvez apenas se tornou inteiramente claro em seu sentido cristão): um olhar amoroso, o olhar algo que se ama. O amor descortina aí uma nova possibilidade ao conhecimento. Como dizia um místico esquecido, aliás com uma concisão insuperável: "*ubi amor, ibi oculus*", onde está o amor, aí se abre um olho. Pela afirmação amorosa, forma-se uma possibilidade de conhecimento, até então nunca percebida - uma concepção que parece nos abrir ao pensamento um caminho para o infinito.

Algo semelhante sucede se tentarmos interpretar mais precisamente uma expressão popular, cujo sentido se mostra tão difícil de traduzir, mas que se relaciona igualmente ao nexo existente entre amar e olhar. Todo mundo sabe o que significa dizer de jovens pais: que eles nunca estão suficientemente satisfeitos em olhar a criança recém-nascida. "Não se cansam se olhar" (em alemão: "*Sich nicht satt sehen können*"). Com isso, exprime-se por um lado o extremo encantamento, por outra uma negação - a de que o olhar permanece insaciável, o desejo do amor, intranquilo. Essa curiosa expressão afirma assim ambas as coisas ao mesmo tempo. A questão é a de que (mesmo que não tenhamos consciência disso) todo desejo amoroso de olhar, no fundo, talvez tenha em mira algo que está além do visível.

Sobre isso o poeta Konrad Weiß, aprofundando mais a questão, lavrou esta sentença surpreendente, provocante, onde se relaciona a aparente contradição da contemplação. A sentença é a seguinte: "A contemplação não se aquieta até que ela ache o objeto do seu ofuscamento". Isso quer dizer: a busca amorosa da sabedoria - que é o próprio Deus - só encontra paz quando a luz se faz ao seu olhar - uma luz que, ao mesmo tempo, ofusca e faz feliz.

Inútil e indispensável

Josef Pieper
(Trad.: Jean Lauand)

É conhecido o prazer com que Sócrates - frequentemente e de formas muitas vezes exageradas - gostava de ostentar o quão desajustado é o filósofo: ele mal sabe onde se localiza o fórum, não tem a menor ideia das disputas partidárias dos que almejam o poder, ignora completamente as questões relativas à ascendência nobre ou plebeia e mais - ironicamente referindo-se a si mesmo: "ele não sabe sequer que ignora tais coisas". O riso da criada trácia que zomba de Tales por ter caído num poço, enquanto, caminhando, contemplava o céu, está reservado para todos os que se dedicam à filosofia em qualquer época.

Mas, não é o caso de ficarmos aqui repetindo o que todo mundo sabe. Além do mais, o próprio Sócrates não fala do filósofo como único objeto de riso. Também ele tem sua vez de rir quando, por exemplo, ouve "discursos pomposos" ou quando alguém louva o tirano. É então o filósofo quem ri, e, nesse caso, "a sério", com fundamento na realidade.

Contudo, não é tão importante saber quem ri de quem e com mais ou menos razão. Mais importante é, parece-me, indagar que significado poderia caber à filosofia na vida da sociedade humana.

Quando falo aqui em "filosofia", diga-se de passagem, não estou, é evidente, referindo-me a um determinado grupo de pessoas, nem a um grêmio de "especialistas", cuja função social estaria em discussão. Sócrates afirmava que reconhecer a estirpe dos verdadeiros filósofos não é, de modo algum, tarefa fácil, mas "quase tão difícil como a dos deuses". E recordemos suas palavras mais amargas: os maiores detratores da filosofia são aqueles que se autodenominam filósofos. Não estamos indagando, portanto, sobre a função de determinado grupo ou instituição, mas sobre o valor, para a comunidade humana, do filosofar em si mesmo, onde quer que ele se realize.

O platônico Aristóteles expressa sua visão da filosofia na passagem da *Metafísica* em que afirma serem todas as ciências mais necessárias do que ela, embora nenhuma a supere em importância: *necessariores omnes, nulla dignior*. Ora, a "dignidade" da filosofia e a devida importância que possui no seio da comunidade humana deriva de que só ela pode produzir uma indispensável inquietação, formulada na seguinte questão: Em que consiste - uma vez que, com notável esforço de inteligência e trabalho, já tenhamos obtido tudo que é "necessário", a satisfação de todas as necessidades vitais, a plenitude de recursos para manter a vida (em todos os sentidos) e a seguridade do viver -, *em que consiste* propriamente a vida (essa vida assim possibilitada), a vida verdadeiramente humana?

Formular esta inquietante pergunta - em meio a todas as perfeições que o homem alcançou para si, no mundo -, e sustentar vigorosamente esta pergunta por um pensamento rigoroso e insubornável - esta é que é precisamente a função da filosofia e sua mais específica contribuição para o bem comum. Ainda que ela, por si mesma, não tenha capacidade de dar resposta cabal...

Compreender, conhecimento amoroso (*Verstehen*)¹¹⁶

Josef Pieper

(trad.: Jean Lauand & Enio Starosky)¹¹⁷

Resumo: Meditação sobre o compreender, como forma especial de conhecimento.

Palavras Chave: compreender. conhecer. amar.

Abstract: Meditation on understanding as a special kind of knowledge.

Keywords: understanding. knowledge. love.

Ubi amor, ibi oculus: Onde há amor, aí abre-se um olho.

Ricardo de São Vítor

“Compreender”, uma palavra batida, esvaziada em múltiplos usos, pensa-se talvez. E à primeira vista parece ser assim mesmo. Diz-se que alguém “compreende” seu negócio [no sentido que em português, diríamos: ele entende de mecânica de automóveis] ou “compreende” uma língua estrangeira; que Fulano “compreende” [sabe muito bem] colocar a si mesmo ou suas realizações em evidência; dizemos do vizinho com admiração, ou também ironicamente, que ele, sim, “compreende” o viver [sabe viver]; e assim por diante.

No entanto, trata-se em todos esses usos de um uso impróprio da palavra “compreender” – o que se mostra, por exemplo, no fato de que podemos substituir “compreender” por outro vocábulo sem que haja qualquer alteração de sentido. Quem dissesse por exemplo: habilidade no negócio, conhecimento da língua, apontar a própria competência, saber da arte de viver; ter o conhecimento, proficiência e habilidades que se requerem..., teria dito exatamente o mesmo sem usar a palavra “compreender”.

Qualquer um que ouça com atenção o falar cotidiano das pessoas percebe imediatamente que nós só usamos a palavra “compreender” no sentido estrito, se alguém puder captar o que uma pessoa disse, tal como ela o concebeu. Aquele que compreende não tem que ver só com um **algo** [um fato, estado objetivo de coisas, *Sachverhalt*], mas também, ao mesmo tempo, com um **alguém** vivo que “se” expressa. Pode acontecer que alguém receba o conhecimento de um enunciado, bem como de um fato [*Sachverhalt*], então ele ouve e talvez também saiba o que o outro disse; mas ainda não “compreendeu”, nem a afirmação nem o próprio falante. Para tanto, é

¹¹⁶. Esta meditação, um pequeno clássico de JP, tem seu original em *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, 1977.

¹¹⁷. Dado o uso peculiar da palavra *Verstehen* em alemão, os tradutores preferiram inserir comentários entre colchetes, quando oportuno.

necessário um voltar-se pessoal para o interlocutor; somente então, pelo fato objetivo do som, dos gestos ou do escrito, a verdadeira mensagem é vista, e para ela a pessoa, que agora compreende, também se abre.

Muitas vezes foi confirmado por filósofos e poetas que a compreensão tem tal caráter. Eu só “compreendo” o que toca meu íntimo – é isso o que Hegel diz. E Goethe diz em uma conversa: “compreender” significa desenvolver a partir de si mesmo o que outro disse.

Mas esconde-se em tudo isso um elemento conceitual ainda não explicitado. Mais claramente, embora à maneira da negação, encontra-se designado pelo nome no livro sagrado dos cristãos, no relato da escolha e da missão do profeta Isaías. Lá se encontra a impressionante palavra que se repete, mais ou menos literalmente, em cada um dos quatro evangelhos: “Ouvirão e voltarão a ouvir, mas não quererão compreender” (Is 6, 9). Compreender, ao que parece, só é possível se houver querer, – e lembramos da famosa sentença de Agostinho: não se pode crer senão por livre vontade.

Esta, talvez surpreendente união entre crer e compreender contém, aliás, duas instâncias. Primeira: pode-se ter percebido algo com muita clareza, e achá-lo plausível e razoável: mas só se o compreende e crê quando se quer aceitar como verdadeiro e só então integra-se em sua vida. Mais importante ainda é a segunda: crer, assim como compreender, têm que ver com um alguém vivo e, portanto, ambos só atingem sua plena realização quando nossa vontade se volta afirmativamente para esse alguém. A sentença clássica de Newman: “Cremos porque amamos” corresponde muito precisamente a essa experiência de todo mundo: que nós só compreendemos o que alguém diz, quando “nos entendemos bem” [nos compreendemos bem] com quem igualmente “amamos” (na medida em que possamos usar essa grandiosa palavra).

Mas a conexão entre crer e compreender tem ainda uma outra (e mais problemática) face. Ela se reflete em uma concisa formulação da grande tradição teológica: *fides quaerens intellectum* – que significa que a fé na revelação divina requer a compreensão daquilo que é revelado. Esta sentença só pode ser preservada de uma distorção racionalista que nem sempre é evitada, quando esse “requer” é entendido não como exigência mas como esperança, ou seja, como precisamente pela esperança pode abrir um amor maior e também um olho que vê.

“Oh Deus, eu quero Vos ouvir; peço-Vos, respondi-me se humildemente Vos pergunto: o que é a verdade? Fazei-me ver as coisas como elas são. Nada deve nos turbar”. (Teresa de Lisieux)