

O diálogo como lugar da verdade¹

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

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

mais profunda seriedade, seu coração deve estar “arruinado”, certamente não pelos deuses, mas pelos homens.

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 pornografia²

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.

² “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 Silêncio³

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”⁴.

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

³. O original é *Schweigen*. Este pequeno clássico de JP, encontra-se em Josef Pieper, Werke Bd. 8, 1.2 #623 (Trad.: H. Elfes).

⁴ 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.

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 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.

Humildade⁵

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 valer⁶. 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 realidade⁷. 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 outra⁸, mas são pelo contrário afins e complementares, contrapondo-se ambas ao mesmo tempo ao orgulho e à pusilanimidade⁹.

E na verdade, que significa magnanimidade? Magnanimidade é o vôo, a tendência do espírito para os grandes feitos¹⁰. 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 grande¹¹. Mais que tudo, a magnanimidade deseja as grandes

⁵ Reproduzimos aqui esta clássica página de Pieper, extraída de *Virtudes Fundamentais*, Lisboa Aster, 1960. Trad. de Narino e Silva & Beckert da Assumpção.

⁶ Mal., 8, 2. Ex omnibus bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus, I, II, 47 2.

⁷ II, II, 161, 6; 162, 3 ad 2.

⁸ II, II, 161, 1 ad 3; 129, 3 ad 4.

⁹ II, II, 162, 1 ad 3.

¹⁰ II, II, 129, 1.

¹¹ II, II, 129, 3 ad 5.

honras; “o magnânimo lança-se para as acções que são dignas da maior honra”¹². Na *Summa Theologica* lê-se: “É reprovável desprezar as honras, de modo a descurar aquilo que as merece”¹³. Por outro lado, o magnânimo não se sente atingido pela desonra; ele despreza-a como não sendo digna da sua atenção¹⁴. O magnânimo olha com desprezo para tudo o que é mesquinho. Nunca actuará de modo reprovável, só para evitar o desagrado de alguns¹⁵. As palavras do Salmo XIV: “Aos seus olhos, o perverso nada vale”¹⁶, 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 verdade¹⁷. O magnânimo evita peremptoriamente as palavras adadoras e as dissimulações, pois ambas são fruto de um coração mesquinho¹⁸. O magnânimo não se queixa, porque o seu coração não se deixa vencer por qualquer mal externo¹⁹. O magnânimo traz consigo a indestrutível firmeza da sua esperança, uma confiança desmedida, quase temerária²⁰, e no seu coração sem medo reina uma paz imperecedora²¹. O magnânimo não cede ao aperto das preocupações, nem aos homens, nem aos acontecimentos: só perante Deus se inclina²².

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

¹² II, II, 129, 2.

¹³ II, II, 129, 1 ad 3.

¹⁴ II, II, 129, 2 ad 3.

¹⁵ II, II, 129, 3 ad 4.

¹⁶ Salmo XIV, 4.

¹⁷ II, II, 129, 4 ad 2.

¹⁸ II, II, 129, 3 ad 5.

¹⁹ II, II, 129, 4 ad 2.

²⁰ II, II, 129, 6.

²¹ II, II, 129, 7.

²² II, II, 129, 7 sed contra.

Deus”²³. 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”²⁴, 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 vontade²⁵. 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 humor²⁶.

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”²⁷.

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 pescoço²⁸. Aqui também se demonstra que a ética cristã não dá grande valor a medidas e regras estreitas e

²³ Johannes Cassianus, *De coenob. Instit.*, 12, 7.

²⁴ II, II, 162, 5; 161, 1 ad 5; 161, 2 ad 3; 161, 6.

²⁵ II, II, 161, 3 ad 3.

²⁶ Theodor Haecker (*Dialog über Christentum und Kultur*, Hellaerau, 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).

²⁷ II, II, 161, 3.

²⁸ 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”²⁹.

²⁹ *Epist. Ad Januarium*, 54, 4.

"Eu não sei o que se entende por liberdade"³⁰

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

³⁰ "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.

de sabedoria dos antigos para a nova época: a nascente Idade Média. Este homem é Boécio.

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 práticos³¹

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.

³¹ "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 um³²

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.

³². 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 fê, 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 Gregersen / 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 lembrarmo-nos 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 *todo* 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 nexos 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*)³³

Josef Pieper

(trad.: Jean Lauand & Enio Starosky)³⁴

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

³³. Esta meditação, um pequeno clássico de JP, tem seu original em *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, 1977.

³⁴. Dado o uso peculiar da palavra *Verstehen* em alemão, os tradutores preferiram inserir comentários entre colchetes, quando oportuno.

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 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)