

# O Intérprete do LOGOS

Textos em homenagem a Jean Lauand



Roberto C. G. Castro  
(organizador)

# O Intérprete do LOGOS

Textos em homenagem a Jean Lauand



São Paulo  
2009

Copyright © by Roberto C. G. Castro (org.), 2009  
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,  
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros  
quaisquer, sem autorização prévia dos autores.

*Capa:*  
Leonor Teshima Shiroma

*Projeto Gráfico:*  
Tarlei E. de Oliveira

*Impressão e Acabamento:*  
Ecograf

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

---

F888 Castro, Roberto C. G.  
O intérprete do logos : textos em homenagem a Jean Lauand.  
São Paulo: Factash Editora, 2009.  
293 p. 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-89909-96-9

1. Filosofia 2. Educação 3. Filosofia da educação. I. Título

CDU 370.981

---

FACTASH EDITORA  
Rua Costa, 35 - Consolação  
01304-010 – São Paulo – São Paulo  
Tel. (11) 3259-1915 – factash@terra.com.br  
www.factasheditora.com.br

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

COM CRIATIVIDADE E EXCELÊNCIA .....	11
ROBERTO C. G. CASTRO	

## ENTREVISTA COM JEAN LAUAND

O LOGOS E SUAS MANIFESTAÇÕES .....	19
------------------------------------	----

## ARTIGO

BOM SAMARITANO, BOM ESTALAJADEIRO OU BOM ASSALTANTE? – O EVANGELHO À LUZ DOS “SE” SEMITAS .....	43
JEAN LAUAND	

## PROFESSOR, PENSADOR E AMIGO

UM PENSADOR ABERTO À COMUNICAÇÃO .....	63
ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS	
JEAN LAUAND, INTÉRPRETE DO LOGOS .....	65
SYLVIO HORTA	
LAUAND PROFESSOR .....	71
GABRIEL PERISSÉ	
O PENSADOR DA LINGUAGEM .....	81
LUIZ COSTA PEREIRA JUNIOR	

JEAN E A CULTURA ÁRABE .....	85
HELMINASR	
O ÚLTIMO DOS GRANDES HUMANISTAS .....	87
RICARDO DA COSTA	
ENTRE O PERENE E O TEMPORAL .....	89
ALEXANDER FIDORA	
A MODO DE EPIGRAMA .....	91
PERE VILLALBA VARNEDA	
EM DIÁLOGO COM JEAN LAUAND .....	97
MIGUEL ÁNGEL GARCÍA OLMO	
LAUAND-ETÉ .....	103
SYLVIO HORTA	
JEAN LAUAND .....	105
AIDA RAMEZÁ HANANIA	
JEAN LAUAND: UM AMIGO .....	109
MARÍA DE LA CONCEPCIÓN PIÑERO VALVERDE	
DA (NOSSA) AMIZADE .....	113
ROSELI FISCHMANN	

## ENSAIOS

PHILOSOPHIERENDE INTERPRETATION – JOSEF PIEPER ÜBER DIE AKTUALITÄT VON PLATON UND THOMAS VON AQUIN ..	131
BERTHOLD WALD	
CULTURA & ARTE: UM JOGO DE ESPELHOS .....	159
PAULO FERREIRA DA CUNHA	
O PENSAMENTO CONFUNDENTE NA LÍNGUA CHINESA: ESTUDO DE DOIS CONCEITOS CONFUCIANOS .....	173
HO YEH CHIA	

PARA QUE SERVE A EDUCAÇÃO? .....	183
MARCELO LAMY	
O DISCURSO COMO PRINCÍPIO EDUCATIVO EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: TOMÁS DE AQUINO, UM EXEMPLO .....	211
TEREZINHA OLIVEIRA	
O PAPEL DO AMOR CORTÊS E DOS JOGRAIS NA EDUCAÇÃO DA IDADE MÉDIA: GUILHERME DA AQUITÂNIA E RAMON LLULL .....	231
RICARDO DA COSTA	
JEAN LAUAND, O MESTRE QUE NOS FAZ LEMBRAR .....	245
DORA INCONTRI	
ENTRE “CONFORMAR-SE” E “IR ATRÁS”: INTERPRETAÇÕES DE UM CLÁSSICO .....	255
PEDRO GARCEZ GHIRARDI	

## **BIBLIOGRAFIA COMENTADA**

A OBRA ESCRITA DE JEAN LAUAND .....	271
ROBERTO C. G. CASTRO	



# APRESENTAÇÃO

---



# COM CRIATIVIDADE E EXCELÊNCIA

ROBERTO C. G. CASTRO<sup>1</sup>

*Estamos diante de uma figura de professor de amplo espectro, que dá à sua tarefa docente uma projeção tão profunda quanto vasta.*

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

É com as palavras citadas acima que o filósofo espanhol Alfonso López Quintás – um dos grandes pensadores da atualidade – se refere ao professor Jean Lauand, em artigo escrito exclusivamente para este livro. Quintás destaca em Lauand a sua capacidade de utilizar os mais avançados meios de comunicação – como a internet – para divulgar “a melhor cultura”. Lembrando a dedicação diária que Lauand emprega em sua atividade de formação de estudantes e professores, o filósofo usa uma imagem citada nos Evangelhos para caracterizar a atuação do professor: “O Dr. Lauand está bem ciente de que a luz não deve ser ‘posta debaixo do alqueire’, e sim sobre os mais altos telhados, para o bem de muitos”.

A definição de Quintás é exata. Ao longo de sua longa trajetória como professor da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), Lauand tem difundido valores da mais alta qualidade, por meio de suas aulas, conferências e publicações, impressas ou eletrônicas.

---

1. Roberto Carlos Gomes de Castro é doutorando em Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do professor Jean Lauand.

Luiz Jean Lauand nasceu no dia 10 de março de 1952, em São Paulo. Neto de imigrantes libaneses, cresceu no bairro do Paraíso, convivendo com vizinhos de diferentes origens – portugueses, italianos, espanhóis, árabes, judeus, japoneses e alemães, entre outras nacionalidades.

Ex-aluno do Colégio Bandeirantes – onde cursou o então chamado ginásio e o primeiro ano colegial –, ingressou em 1970 na Escola Politécnica da USP. Ali, tendo aulas com mestres como Waldyr Muniz Oliva e Trajano Couto Machado, maravilhou-se com a álgebra linear – um dos ramos mais abstratos da matemática –, e se decepcionou com as disciplinas específicas da engenharia, como Desenho Técnico. O encantamento com as estruturas matemáticas o fez prestar vestibular novamente e entrar, em 1971, no Instituto de Matemática e Estatística (IME) da USP, onde obteve, em 1973, a Licenciatura em Matemática, depois de abandonar o curso de Engenharia.

Em 1975, a convite do medievalista Ruy Afonso da Costa Nunes, professor da Faculdade de Educação da USP, Lauand iniciou o mestrado naquela unidade. A dissertação final, apresentada em 1981, consistiu numa comparação entre o ensino de geometria analítica dado nas escolas de São Paulo e o ministrado no Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo em que fazia o mestrado, atuou como redator e editor da revista *Educação & Matemática*, publicada pela Editora Modulus.

Ainda em 1981, Lauand foi admitido como professor da Faculdade de Educação da USP, responsável pelas disciplinas de Filosofia da Educação e História da Educação Medieval. Teve início, então, a longa carreira do professor, pesquisador, tradutor, editor, conferencista e ensaísta. Essa carreira foi reconhecida pela USP em 1991, quando Lauand recebeu da Reitoria da Universidade de São Paulo o Prêmio “Professor do Ano da USP”.

Em 1986 veio à luz seu primeiro livro, *Educação, teatro e matemática medievais* (Editora Perspectiva). Nele já estão presentes as marcas da atuação de Lauand: como ocorrerá ao longo das três décadas seguintes, esse livro inclui traduções inéditas, diretas do latim,

de textos medievais de difícil acesso para o público brasileiro, feitas para suas aulas na Faculdade de Educação. A essa primeira obra seguiram-se mais de 50 livros e cerca de 200 artigos de Lauand, que abordam temas tão instigantes como o caráter lúdico da Criação, a tendência humana à indiferença em relação à sua própria condição e o profundo sentido metafísico presente na linguagem cotidiana.

Também de 1986 é datada a tese de doutorado de Lauand, publicada no ano seguinte com o título *O que é uma universidade? – Introdução à filosofia da educação de Josef Pieper*. Nela, o professor mostra que a universidade é uma instituição que concretiza o anseio do espírito humano de buscar o conhecimento de todas as coisas, divinas e humanas. Essa obra e seu autor foram indicados como referência para o estudo de Pieper no verbete dedicado ao filósofo alemão inserido na *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, da Editorial Verbo, de Lisboa em Portugal. Escrito pelo filósofo e jurista Mário Bigotte Chorão, o verbete sobre Josef Pieper inclui esta observação: “No Brasil, a sua obra merece a atenção de alguns estudiosos, com realce para Luiz Jean Lauand, professor da Universidade de São Paulo”.

A tese de livre-docência de Lauand, defendida em 1995, tem o requinte de relacionar a doutrina da prudência do filósofo medieval Tomás de Aquino (1225-1274) com a pedagogia dos provérbios árabes – ambas dotadas de uma mesma estrutura, cujo objetivo é ensinar o indivíduo a tomar decisões moralmente corretas no dia-a-dia.

Em 2000, coroando sua carreira acadêmica, Lauand apresentou a aula “Deus *ludens* – O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino e na pedagogia medieval”, para obtenção do título de Professor Titular da Faculdade de Educação da USP. É nela que Lauand revela a idéia de que a realidade criada possui um fundamento lúdico e, como tal, está fundada também no mistério e no incognoscível. “A Criação é obra do Logos *ludens*. São, portanto, dois componentes: o racional e o lúdico. Não é só Logos nem é só *ludens*, mas uma racionalidade envolvida por bom humor e mistério”, explica Lauand, que por intuições

como essa recebeu o título de “intérprete do Logos”.<sup>2</sup>

Em 2002, Lauand fundou o Centro de Estudos Medievais Oriente e Ocidente (Cemoroc) do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da USP, que preside desde então. No mesmo ano, tornou-se professor investigador do Instituto Jurídico Interdisciplinar (IJI) da Universidade do Porto, em Portugal. Em 2008, o IJI concedeu a Lauand o título de Pesquisador Emérito. Também em 2008, o professor foi nomeado acadêmico correspondente da Reial Acadèmia de Bones Lletres, de Barcelona, na Espanha.

Por toda essa trajetória – que trouxe tantos benefícios para a formação de um número incontável de pessoas –, alunos, orientandos, docentes e amigos de Lauand quiseram, na forma deste livro, prestar uma homenagem ao mestre, às vésperas de sua aposentadoria, em maio de 2009. Publicado pela Editora da Escola Superior de Direito Constitucional (ESDC) – que com alegria e entusiasmo se associou a este projeto –, esta publicação é formada por seis seções, que de diferentes maneiras expressam o pensamento do professor.

Seguindo esta “Apresentação”, o livro traz uma longa “Entrevista com Jean Lauand”, em que, de forma descontraída e informal, o professor aborda os principais assuntos que pesquisou ao longo das últimas três décadas: a filosofia de Tomás de Aquino, a educação medieval e a teologia cristã, entre outros. “Para mim, uma grande realização é ver meus ex-alunos desenvolvendo carreiras tão bem-sucedidas”, diz Lauand, na entrevista, fazendo um balanço do seu trabalho como professor.

Após a entrevista, este volume traz um “Artigo” de Lauand que, reunindo reflexões sobre linguagem, cultura árabe e cristianismo, constitui um bom exemplo da originalidade, do bom humor e do recurso à intuição de que o professor se vale para compor seus textos. O artigo

---

2. O título foi dado pelo professor Sylvio Horta no prefácio “O intérprete do Logos”, publicado no livro *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*, de Jean Lauand, lançado em 2006.

mostra que o traço cultural semita de, através da mesma alegoria, revelar ou ocultar uma mensagem dá margem a uma interpretação completamente diferente da famosa parábola do bom samaritano, registrada no Evangelho de Lucas.

A seção seguinte, intitulada “Professor, Pensador e Amigo”, traz textos de especialistas que destacam diferentes aspectos da atuação de Lauand, como docente, pesquisador, conferencista, editor, tradutor e escritor. Um deles é do notável humanista catalão Pere Villalba Varneda. Outros artigos são assinados por autores como o medievalista alemão Alexander Fidora, o professor da USP e membro do Conselho dos Sábios da Liga Islâmica Mundial Helmi Nasr e o escritor brasileiro Gabriel Perissé.

Já a seção “Ensaio” publica oito textos de autores que se inspiram em Lauand para expor originais e interessantes reflexões. O primeiro deles é de autoria do professor Berthold Wald, da Universidade Paderborn, na Alemanha, que aborda a atualidade de Platão e Tomás de Aquino à luz do pensamento do filósofo Josef Pieper. Wald é o editor das obras completas de Pieper.

Os demais textos publicados nessa seção são igualmente originais e instigantes, como “Cultura & arte: um jogo de espelhos”, de Paulo Ferreira da Cunha, que aborda uma das mais visíveis características de Lauand, a interdisciplinaridade, e “O pensamento confundente na língua chinesa: estudo de dois conceitos confucianos”, da professora da USP Ho Yeh Chia. O pensamento confundente – conceito concebido pelo filósofo espanhol Ortega y Gasset que Lauand aplica às línguas árabe e portuguesa – é discutido por Chia, que vê na língua chinesa expressões típicas daquele conceito. Essa forma de pensamento é uma dimensão da linguagem em que, ao invés de distinguir com exatidão uma realidade, destaca o que há de comum em diferentes realidades. A palavra “animal”, por exemplo, aponta para o que há de comum em seres tão distintos como um cachorro, uma abelha e um homem.

Já o professor Marcelo Lamy teoriza sobre o tipo de educação que Lauand executa na sala de aula: aquela que visa à plena realização

humana, através do estímulo e do desenvolvimento daquilo que cada aluno tem de melhor dentro de si. Uma das mais profundas intuições de Lauand se refere à tendência do homem em esquecer as verdades fundamentais da existência. Ela é o destaque do artigo da jornalista Dora Incontri. Finalmente, o último artigo do livro faz referência ao trabalho de tradução dos autores clássicos – um tema recorrente em Lauand, que verteu para o português vários textos de Tomás de Aquino, entre eles *Sobre o ensino* e *Os sete pecados capitais*.

A última seção deste livro, “Bibliografia Comentada”, traz a resenha dos principais livros publicados por Lauand, desde o pioneiro *Educação, teatro e matemática medievais* até o recente *Filosofia, linguagem, arte e educação*, também da editora da ESDC, considerado uma síntese de todo o pensamento de Lauand.

Composto por uma parcela de amigos, alunos e admiradores, este livro constitui um gesto de homenagem e agradecimento a Jean Lauand, um mestre que – todos reconhecemos – baseou sua trajetória acadêmica na dedicação, na criatividade e na excelência.

## ENTREVISTA COM JEAN LAUAND



# O LOGOS E SUAS MANIFESTAÇÕES

Na entrevista a seguir,<sup>1</sup> o professor Jean Lauand fala sobre os principais temas que pesquisou ao longo de sua carreira de quase 30 anos como docente da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Entre esses temas estão a filosofia de Tomás de Aquino (1225-1274), o pensamento do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), a educação medieval, as linguagens humanas, a cultura árabe e a teologia cristã. Na entrevista, Lauand critica “certa hierarquia eclesiástica”, sempre ávida por limitar a liberdade do cristão, e os chamados “tomistas”, autores que, segundo ele, reduzem o maior dos filósofos medievais a um pensador racionalista e autoritário. “A Criação possui um caráter lúdico que deixa transparecer o que diz o livro bíblico de *Provérbios*: Deus criou o mundo brincando”, afirma o professor, reproduzindo uma de suas grandes teses. “E o lúdico, como o brincar das crianças, não tem uma razão aparente, mas está ligado ao imprevisível, ao mistério, ao incognoscível – daí por que não devemos ficar tentando arrumar respostas lógicas para tudo.” A seguir, os principais trechos da entrevista.

*Jean, você defendeu o doutorado, em 1986, sobre o conceito de universidade do filósofo alemão Josef Pieper. Qual foi, na sua opinião, a principal contribuição desse trabalho?*

Pieper fala coisas muito importantes sobre universidade. Para ele, não se pode falar de universidade sem falar de contemplação, admiração e do próprio conceito de filosofar. A caracterização do

---

1. A entrevista foi concedida a Roberto C. G. Castro nos dias 3 e 27 de outubro de 2008 em três locais diferentes: o restaurante do Clube dos Professores da USP, na Cidade Universitária, em São Paulo, e os restaurantes Gramado Grill, em Cotia (SP), e Gauchitos, também em Cotia. Houve ainda um quarto encontro no dia 17 de março de 2009, no restaurante do Clube dos Professores da USP.

espírito feita por Platão na *República* ao falar do filosofar – “a busca do todo das coisas divinas e humanas em universal” – chegou no século XII, depois de passar por Aristóteles (“a alma é de certo modo todas as coisas”) e Boécio, e se transformou numa instituição, que é a universidade. Esta recolhe o anseio do espírito humano de relacionar qualquer tema de estudo com a totalidade do real, com Deus e o mundo. Ou seja, o anseio de filosofar. E faz isso com total liberdade. É uma exigência do espírito humano. Se uma universidade não busca a totalidade do real, com toda liberdade, ela não é uma universidade. Acredito que a principal contribuição da tese foi apresentar ao Brasil esse conceito de universidade, que exige uma ampla exposição da filosofia de Pieper.

*As universidades brasileiras concretizam esse conceito de Pieper?*

O grande paradigma da verdadeira universidade encontra-se na nascente Universidade de Paris, até a segunda metade do século XIII. Ali, naquela época, sim, havia esse espírito de estudar o que quer que fosse sempre relacionado com a totalidade do real, com ampla liberdade, valendo-se no caso, do método da *quaestio disputata*. Mas, a partir de 1277, quando o bispo de Paris condenou algumas teses filosóficas e teológicas, esse paradigma foi destruído. A grande tarefa de todas as verdadeiras universidades hoje é se voltar cada vez mais para aquele modelo, o que nem sempre acontece.

*E na tese de livre-docência, de 1995, o que você considera ter sido sua principal contribuição?*

Na tese de livre-docência, abordei a virtude da prudência em Tomás de Aquino, relacionando-a com os provérbios árabes. Segundo Tomás, prudência é a arte de tomar a decisão certa, de agir corretamente, com base numa análise racional da realidade. Ela faz com que o indivíduo saiba escolher a melhor ação diante do contingente da vida e agir conforme essa escolha, e não con-

forme qualquer outra coisa, seja a conveniência, o “politicamente correto” ou o interesse egoísta etc. Curiosamente, sendo a prudência, na tradição cristã, a principal das quatro virtudes cardeais – prudência, justiça, fortaleza e temperança –, ela foi esquecida pela Igreja e até mesmo o sentido da palavra se perdeu. Hoje, prudência significa o vício da indecisão, uma cuidadosa cautela egoísta.

*A que se deve o esquecimento dessa virtude?*

Trata-se da usurpação, por parte de uma determinada hierarquia eclesial, esgrimindo até um “tomismo”, daquilo que pertence exclusivamente ao indivíduo, ou seja, a decisão sobre sua própria vida. Um dos grandes males do “tomismo” é querer usar o pensamento de Tomás de Aquino para equacionar a vida do fiel em regras. Tomás nunca teve essa intenção. Muito ao contrário. Segundo ele, o indivíduo deve orientar sua vida pela prudência, e não por regrinhas de um “Manual de escoteiro moral” estabelecidas por quem quer que seja. Isso me parece importantíssimo para a Igreja hoje, principalmente porque brilha pela ausência. Vão se multiplicando as proibições, os manuais, as questiúnculas morais, com o fim de reger a vida das pessoas, enquanto a liberdade do cristão é cada vez mais sufocada.

*Se a Igreja não deve reger a vida do fiel, qual deve ser sua função, então?*

Ela deve lembrar os princípios e as poucas certezas morais concretas que temos e fomentar a liberdade responsável do fiel na prudência. Por exemplo, deve lembrar que é preciso honrar pai e mãe. Mas ela não pode determinar o que é honrar pai e mãe nas diversas situações da vida. Fazer tudo pelos pais idosos – ir ao banco, pagar contas, fazer compras no supermercado – pode ser um erro, se eles têm condições de fazer isso. Se eu fizer tudo, vou aliená-los do mundo. E o que é educar um filho? Isso depende do temperamento, das circunstâncias. Ou seja, as nossas ações

dependem do momento em que elas se dão. Por isso a prudência é a virtude do contingente.

*Não há nada que me indique qual é a decisão certa num determinado momento?*

Não há regras que me dêem a decisão certa numa dada circunstância, assim como não há regras que me digam qual é o lance bom no xadrez. O lance será bom de acordo com as peças no tabuleiro naquele momento específico. Em outras palavras, a boa decisão não depende da *Bíblia*, dos bispos ou do pároco, mas única e simplesmente da virtude de bem decidir do cidadão comum, que saiba olhar limpidamente para a realidade envolvida naquela decisão (apoiado, é certo, em princípios abstratos). O esquecimento dessa virtude causou muito estrago. Simplesmente, o homem perdeu a capacidade de administrar a sua própria vida.

*Então, de acordo com a doutrina da prudência, não há um caminho certo, bem definido, para o comportamento das pessoas no dia-a-dia?*

Quando Jesus, nos Evangelhos, diz "Eu sou o caminho", ele não está se referindo a um caminho delimitado, como a bitola de uma ferrovia. Na tradição hebraica e árabe, caminho é o percurso irregular feito no deserto, onde cada um faz o seu próprio trajeto. É o modo de cada um fazer as coisas, exatamente no sentido da canção *My way*, famosa na voz de Frank Sinatra. Ela diz: "*I did it my way*", eu fiz o meu caminho, do meu jeito. Sem essa visão, os moralistas prescrevem mil coisas e a prudência, que é a mãe de todas as virtudes, desaparece. Passamos a viver um pseudo-cristianismo, em que o fiel delega a orientação de sua vida para o padre, o pastor ou qualquer outra autoridade religiosa. Isso é perigosíssimo. Este é o sentido último dos meus estudos sobre a prudência: devolver ao indivíduo as rédeas da sua própria vida.

*De que forma essa doutrina de Tomás de Aquino se relaciona com os provérbios árabes?*

Há uma semelhança entre os provérbios árabes e a doutrina da prudência de Tomás de Aquino. Eles têm muitas das características que devem reger a vida de uma pessoa prudente – no sentido tomasiano, claro. Algumas dessas características são a percepção nítida da realidade, a valorização do concreto – mais do que do abstrato – e o recurso à memória e à experiência acumulada. Tudo isso aparece claramente nos provérbios árabes.

*Pode dar um exemplo?*

A importância de agir, de não ficar indeciso, está expressa neste provérbio, por exemplo: “Vender e se arrepender é melhor do que não vender e se arrepender”. Tomás sugere que, para guardar na memória algo que não convém esquecer, deve-se fazer associações com imagens concretas. É o que fazem os árabes em seus provérbios, que, em lugar de dizer algo abstrato como “é perda de tempo”, afirmam: “é como dançar diante de um cego” ou “é como catar as pulgas de um cão”. Enquanto o ocidental tende ao abstrato em provérbios como “quem o feio ama bonito lhe parece” ou “a educação vem do berço”, o árabe puxa para o concreto e diz, nos mesmos casos: “o macaco, aos olhos da mãe, é uma gazela” e “se o pai é alho e a mãe cebola, ele tem mais é que feder”.

*Dê mais exemplos da relação entre a doutrina da prudência e os provérbios árabes.*

Para agir bem, Tomás diz que é preciso recorrer também à experiência passada. Os provérbios são exatamente isso. Um depósito de experiências acumuladas ao longo dos séculos pelo povo árabe. Experiências que, se assimiladas, ajudam o indivíduo a agir bem hoje, diante das pessoas e das situações. Por exemplo, para se precaver contra uma pessoa egoísta que se faz de generosa,

o árabe diz: “Não é por amor a Deus que o gato caça ratos”. Contra a hipocrisia, afirma: “A manteigueira da velha caiu no fogo. Ela disse: ‘Eu a ofereço a Alá’”. É preciso acrescentar que, no mundo árabe, os provérbios têm uma importância enorme como um meio de educação informal, diferente do que acontece no Ocidente. Nos países árabes, os provérbios são, de fato, uma fonte de formação do indivíduo.

*Na aula para obtenção do título de Professor Titular, em 2000, você lançou a grande tese de que Deus cria brincando. As coisas do mundo são uma brincadeira de Deus. Pode explicar melhor?*

Nessa aula, abordo o Logos *Iudens*, o Deus que brinca. Logos se refere à racionalidade com que tudo foi criado. Por causa dEle as coisas têm um logos, uma racionalidade que faz com que elas possam ser conhecidas pela razão humana. Mas esse Logos se permite brincar. Isso é dito na *Bíblia*. No capítulo 8 de *Provérbios*, a Sabedoria fala que, no princípio da Criação, quando Deus fixava o mar no seu limite e compunha os fundamentos da terra, ela estava com Deus, brincando o tempo todo. Isso é analisado com muita profundidade por Tomás de Aquino. As coisas criadas têm um caráter lúdico inegável. Repare numa girafa ou num rinoceronte. Eles são uma brincadeira mesmo, não?

*Qual a implicação filosófica do fato de as coisas criadas terem esse caráter lúdico?*

O brincar é uma das poucas atividades humanas que têm um fim em si mesmas, como o filosofar, a arte e a poesia. Tem a ver com o imprevisível. Não segue a lógica férrea do Logos. Como o brincar das crianças, não há nele uma razão aparente. Ele implica o mistério das coisas, a incognoscibilidade. Isso significa que não temos que ficar tentando encontrar razões lógicas para todas as coisas, porque elas estão envoltas nesse caráter lúdico que resgata o mistério, o imprevisível, o incognoscível.

*Como reagir diante desse lúdico?*

Se pensássemos na Criação apenas como ação do Logos, correríamos o risco de cair num racionalismo frio e duro. Como há também o elemento lúdico, devemos mais é admirar a Criação, reconhecendo o bom humor de Deus ao fazer as coisas. A atitude mais razoável é aceitar o mundo com muito humor, eu diria com uma boa gargalhada, sabendo que jamais poderemos apreendê-lo na estrutura férrea da lógica.

*Como você teve essa intuição de que Deus brinca?*

Uma vez, pela bondade de um grande amigo, o ilustre medievalista Pere Villalba, estive hospedado na Abadia de Mont Serrat, na Catalunha, um mosteiro milenar. Ali existem algumas imagens antigas que mostram Nossa Senhora de Monte Serrat. Nos seus braços, o menino Jesus está criando o mundo brincando de serrote. Com a ajuda de anjos, que o ajudam a manejar a ferramenta, ele está serrando o Mont Serrat, que, traduzido, é Monte Serrado. Para mim, foi um grande consolo e inspiração encontrar essas imagens, alguns anos antes de apresentar essa aula, sobre cujo tema já pensava há muito tempo, por conta da *Bíblia*.

*Ao mesmo tempo, como você afirma, as coisas têm um logos, que permite o conhecimento.*

Sim, a Criação é obra do Logos *ludens*, que confere inteligibilidade às coisas. São, portanto, dois componentes: o racional e o lúdico. Não é só Logos nem é só *ludens*, mas uma racionalidade envolvida por bom humor e mistério. No fundo, trata-se de um grande remédio contra o fanatismo. O fanático nunca tem bom humor. Sempre leva tudo a sério. Os fariseus nunca brincam. Naturalmente, só pode haver brincadeira onde não há racionalismo, onde não há "tomismo".

*Você cita com aversão o termo tomismo. Por quê?*

Tomás é tão grande, tão aberto, que não cabe num "ismo". Muitos dos que se dizem tomistas apresentam a teologia de Tomás de

Aquino como se ela fosse um sistema racionalista, fechado, com respostas definitivas para tudo. É um grande equívoco. As razões que Tomás dá para as questões teológicas são apenas razões prováveis, não necessárias. Por exemplo, na questão 32 da primeira parte da *Suma teológica*, ao falar da Trindade, ele diz claramente que o que ele afirma é apenas um modelo, que pode, a qualquer momento, ser substituído por uma explicação melhor. É totalmente contrária a Tomás de Aquino a noção de que a razão pode explicar a Trindade, a Encarnação e outros temas. Definitivamente, Tomás de Aquino não se reconhecera como um tomista.

*Os tomistas não conhecem esse aspecto do pensamento de Tomás de Aquino que trata do lúdico?*

Infelizmente, não só esse aspecto, mas outros conceitos fundamentais de Tomás de Aquino têm sido esquecidos ou nem sequer conhecidos. Veja, por exemplo, a fundamentalíssima atitude de negatividade, que não é abordado por nenhum manual tomista.

*A que se refere esse conceito de negatividade?*

Trata-se justamente da idéia de que é impossível à razão humana chegar ao conhecimento cabal do que quer que seja e, principalmente, de Deus. Os textos de Tomás estão repletos de sentenças claramente negativas, como "A essência das coisas nos são desconhecidas" e "De Deus é mais próprio dizer o que Ele não é do que dizer o que Ele é". No prólogo ao seu *Comentário ao Credo*, Tomás afirma que filósofo nenhum jamais será capaz de explicar sequer o que é uma mosca.

*Esse pensamento negativo está de acordo com a teologia cristã?*

Evidentemente que sim. Toda a *Bíblia* é testemunha disso. Nela, não há explicações racionais para nada. Em lugar disso, há o domínio da alegoria, do simbólico. Lembre-se, por exemplo, da chamada parábola do bom samaritano, registrada no capítulo 10 do Evangelho de *Lucas*. Um intérprete da lei pergunta a Jesus:

“Quem é o meu próximo?”. Diante dessa pergunta, ao invés de dar uma explicação conceitual sobre quem é o próximo, Jesus conta uma história: “Um homem descia de Jerusalém para Jericó...”. Nada racional-lógico, tudo alegórico. Como Jesus contou, um homem foi pego por ladrões, que o espancaram e o deixaram jogado na estrada, semi-morto. Passaram por ali um sacerdote e um levita, viram o homem jogado no chão, mas não fizeram nada. Já um samaritano agiu diferente: levou o homem para uma estalagem e pediu que o estalajadeiro cuidasse dele.

*Recentemente você escreveu um artigo sobre essa parábola e deu a ela uma nova interpretação.*

Sim. Nada nos dá a certeza de que o grande herói nessa história seja o samaritano, como sempre se pensa. Pode ser que Jesus estivesse se referindo ao estalajadeiro, que aceitou cuidar do homem ferido por uma ninharia – dois denários, o que não dava para nada –, ou até mesmo a um dos ladrões, que, contra a vontade dos seus parceiros (deixar a vítima viva é correr riscos), não permitiu que matassem o homem, mas deixou-o vivo, embora semi-morto.

*Mas o que, nessa parábola, nos permite pensar numa interpretação tão diferente como essa?*

Na cultura semita – árabe, judaica, aramaica... –, a parábola, o provérbio, serve tanto para revelar como para ocultar algo. Em árabe, por exemplo, a mesma palavra pode ter dois significados opostos, como *al-jawn*, que significa tanto “branco” como “preto”. A *Bíblia* mesmo diz que Deus fala por meio de parábolas para que os ouvintes não compreendam e não se convertam. Note que, na parábola do bom samaritano, Lucas escreve que o intérprete da lei começou a conversar com Jesus para colocá-lo à prova, não com a humildade de quem quer realmente aprender algo. Provavelmente, com essa parábola, Jesus pretendia mais ocultar do que revelar as coisas do reino de Deus. Por isso, o texto pode não ser o que aparenta.

*A linguagem é outro dos seus grandes temas. O que você pesquisou nessa área?*

Seguindo a importante linha estabelecida pelo lingüista alemão Johannes Lohmann, que fala do sistema língua/pensamento – ou seja, a idéia de que a língua de um povo condiciona o pensamento desse povo –, investiguei a relação entre a língua árabe e a ciência da álgebra, em comparação com a relação entre a geometria e a língua grega. A álgebra tem a “cara” do árabe e a geometria é a “cara” do grego. A língua e a cultura árabe “têm mais” é que criar a álgebra, assim como a língua e a cultura grega, a geometria.

*Quais foram suas principais intuições a respeito da linguagem?*

Pieper afirma que as grandes experiências humanas se condensam na linguagem comum do povo. Através dela, podemos ter acesso a essas experiências, que foram esquecidas e se refugiaram nas palavras. Baste um exemplo: o hoje prosaico “parabéns”, que falamos para quem faz aniversário, compra um carro novo ou ganha na loteria, resume um aspecto importante da filosofia de Tomás de Aquino. Segundo ele, todas as coisas são boas, mas podem se perverter. Quando eu falo “parabéns”, estou fazendo um alerta, dizendo: “Parabéns. Você comprou um carro novo, mas isso pode resultar em algo ruim. Não vá usá-lo para o mal, mas para o bem, para bens”.

*As outras línguas também trazem revelações semelhantes?*

Sim, tanto as línguas modernas como as chamadas línguas mortas. O grego antigo e o latim possuem um recurso que os idiomas modernos ocidentais não possuem e que faz muita falta: a voz média.

*O que podemos aprender com a voz média?*

A voz média é um meio-termo entre a voz ativa e a voz passiva. Ela se refere a uma ação que o sujeito sofre e pratica ao mesmo tempo. Repare, por exemplo, no verbo nascer. Uma pessoa não

nasce de livre e espontânea vontade, mas também tem uma ação ativa nesse ato de nascer. É difícil dizer se a gente nasce ou “é nascido”. É como diz o Paulinho da Viola: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar”. A voz média é exatamente isso.

*E quais as implicações disso para o ser humano?*

O homem ocidental está acostumado a considerar as coisas boas que acontecem na sua vida como resultado de uma conquista pessoal, que depende somente dele. A voz média nos faz lembrar que elas podem ser vistas também como dádivas, além do esforço pessoal.

*Dê mais exemplos da metafísica presente nas linguagens humanas.*

A língua tupi oferece um exemplo muito interessante. Em tupi, o superlativo é construído com o sufixo *eté*. *Yaguar* é um termo genérico que designa desde cachorro até onça. *Yaguareté* não é um cachorro vira-lata qualquer, mas o máximo que uma onça pode ser. Já para se referir a homem, usa-se a palavra *aba*. O homem moralmente bom, honrado, digno, homem de verdade, é *abaeté*. Isso está plenamente de acordo com a moral clássica. Tomás de Aquino entende a moral como um processo de realização pessoal, em que o homem atinge o máximo do que pode ser enquanto homem. É o que ele designa como *ultimum potentiae*.

*A língua árabe também conserva informações desse tipo?*

Sim. Através dela, podemos conhecer profundas realidades humanas. Por exemplo, em árabe, a palavra que designa “homem, ser humano”, é *insan*, que, literalmente, significa “aquele que esquece”.

*O que é exatamente esse esquecimento?*

Evidentemente, não se trata de esquecer a data do aniversário de casamento ou do jogo de futebol. Estamos tratando, isso sim, das grandes verdades da existência humana. O homem se

esquece, por exemplo, de que é um ser criado, de que existe um Criador, de que está chamado a uma realização pessoal enquanto homem e de que, afinal, é um ser mortal. Nós não nos lembramos dessas coisas fundamentais.

*Isso está de acordo com o que dizem os pensadores antigos?*

Toda a tradição clássica, desde Píndaro e Platão, chama a atenção para essa característica típica do homem, o esquecimento. Na tradição bíblica, Deus se apresenta como aquele que não esquece, em contraposição ao homem. O profeta Isaías afirma que até a mulher que amamenta pode esquecer seu filho, mas Javé nunca esquece. No *Alcorão*, volta e meia Alá se apresenta como aquele que não esquece. E os ritos de Confúcio são exatamente uma tentativa de combater o esquecimento do homem.

*Existe um antídoto para esse esquecimento?*

Sim. Quem aponta esse antídoto é Píndaro, num mito genial. Ele conta que Zeus, o principal dos deuses, formou o mundo a partir do caos e o mostrou aos outros deuses, certo de que receberia muitos elogios por todas as extraordinárias maravilhas realizadas. Mas um dos deuses fez um reparo, dizendo: "Esse mundo que você criou é mesmo uma maravilha, mas tem um defeito: o homem é um ser que esquece, e não se lembra da origem divina". Então, para resolver isso, Zeus enviou as Musas – filhas de Mnemosine, a Memória –, que são as artes, para lembrar aos homens das verdades essenciais.

*As artes, então, são o remédio para o esquecimento do homem?*

Sim. No momento em que eu ouço uma música ou leio uma poesia, por exemplo, eu posso recuperar aquilo que eu tinha esquecido. Os grandes filmes, a arquitetura, a pintura, a dança, todas as artes estão aí para nos lembrar as verdades essenciais: que somos seres criados, que temos uma dignidade – ou seja, todas as teses fundamentais da educação.

*Outro dos temas que você analisou é a acídia. Fale um pouco disso.*

A acídia é outro grande tema esquecido. Ela se refere à tristeza que queima o homem que se recusa a atingir a estatura a que está chamado, humana e espiritual. Ele recusa o bem que Deus preparou para ele, a filiação divina e a auto-realização, que é o grande fim da moral. É muito mais fácil e cômodo, para o homem, se recusar a buscar sua realização pessoal e se instalar na mediocridade. Quando isso acontece, quando o homem deixa de buscar o bem maior, ele começa a sentir uma profunda inquietação, uma queimação, um desespero, que o leva a fazer muitas besteiras, a fim de se livrar dessa angústia, desde consumir drogas até buscar o sexo desenfreadamente. Por isso a acídia é um pecado capital. Ela leva o homem a cometer muitos outros pecados. Também a acídia é um tema pieperiano.

*Você disse que a auto-realização é a finalidade da moral. Como é isso?*

A moral não é um conjunto de regras que uma pessoa, a sociedade ou a Igreja impõe. Nada disso. Para Tomás de Aquino, moral tem a ver com o ser do homem, com o que o homem é, ou melhor, com o que ele está chamado a ser. É um processo de auto-realização. Nesse processo, o homem, através das boas decisões que toma diariamente – sempre com base na prudência, daí a importância extrema dessa virtude –, se aproxima cada vez mais dessa realização, desse bem para o qual Deus o chamou. É exatamente isso o que quer dizer a famosa frase de Píndaro “Torna-te o que és”. Essa frase nos chama para nos tornarmos aquilo para o qual Deus nos criou. Também o *to be or not to be* (ser ou não ser), de Shakespeare, quer dizer a mesma coisa. De acordo com nossas decisões, nós nos aproximamos ou nos afastamos do *to be*, do ser aquilo a que estamos chamados a ser.

*No fundo, então, as regras da moral apontam para esse processo de auto-realização?*

Sim. Os Dez Mandamentos, por exemplo, tratam do ser do homem. Quando proibem algo – não matar, por exemplo –, estão dizendo que o ser humano é constituído de tal maneira, possui uma natureza tal, que é incompatível com tirar a vida de um semelhante. Mal comparando, pois não somos um objeto artificial, e lembrando o que dissemos sobre a prudência, que, como o bom lance de xadrez, afinal, se apoia em princípios abstratos (mas não operacionalizáveis), é como acontece quando compramos um eletrodoméstico e recebemos um manual de instruções, dizendo que tal equipamento, para funcionar direito, deve obedecer a certas regras: “Não ligará em 220”, “Não colocará no fogo”, por exemplo.

*Mas ninguém sequer conhece a palavra acídia e ela não está na lista dos sete pecados capitais que volta e meia ouvimos na televisão.*

Os sete pecados capitais foram concebidos pelos primeiros monges cristãos, nos desertos do Oriente, nos séculos III e IV. Ali, na experiência monástica, eles descobriram os limites, a grandeza e as misérias do ser humano. Como numa prova de rali Paris-Dakar, em que os veículos são testados no seu limite, também os monges forçaram ao máximo seus corpos, com jejuns, ausência de sono, solidão. Com isso, fizeram descobertas incríveis sobre a alma humana e tiveram a idéia de relacionar os vícios capazes de destruí-la. Eles são, com ligeiras variações de autor para autor: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Em algum momento, e certamente ao encontro dos valores do capitalismo, a acídia foi substituída pela preguiça, que nunca foi um pecado capital. Foi uma vitória do capitalismo sobre a tradição cristã.

*Jean, sua filosofia pressupõe conceitos que vêm da teologia. Se não aceitarmos esses pressupostos teológicos, tudo o que você diz estará invalidado?*

Desde o seu início, o que se conhece por filosofia sempre levou em consideração o elemento supra-racional. Os filósofos jônios buscavam o Logos, o princípio organizador de todas as coisas. A metafísica de Aristóteles pressupõe o transcendente. Kant cita a *Bíblia* em inúmeros momentos. E até mesmo Sartre se encontra no campo religioso quando manifesta seu ateísmo naquela sua frase famosa: “Não há natureza humana porque não há Deus para concebê-la” (o que é isso senão uma pressuposição de *João I*, 1?). Como diz Pieper, enquanto não se entenda filosofia por algo muito diferente do que esse conceito sempre significou no Ocidente, continuará implícita a exigência de um dado supra-racional. Para Pieper, a ausência de pressupostos na filosofia – pressupostos teológicos – é uma ilusão.

*O que muda na filosofia quando esses pressupostos são considerados?*

Uma coisa que muda é que o racionalismo é descartado. A idéia de que só é verdadeiro aquilo que é possível de ser apreendido pela razão, como querem os racionalistas mais radicais, fica prejudicada. Outra coisa que muda é que, quando falamos de Criação – que está implícita na teologia –, falamos também de participação, um conceito importantíssimo do legado de Tomás.

*A que se refere esse conceito?*

Participação é ter em oposição a ser. Deus é o ser e as criaturas têm o ser porque participam dele. Não há nada de panteísmo aí, porque esse ato de dar o ser às criaturas ocorre a partir do nada. Mas, ao dar o ser, o Criador deixa uma marca, um sinal do Logos, e essa é a grande ponte entre Deus e o mundo. Todos os seres têm essa marca, revelam Deus de alguma forma. Daí que as coisas mais simples do cotidiano possuem um tremendo significado,

como reveladores do Logos. É como diz Adélia Prado num verso inspiradíssimo: “De vez em quando Deus me tira a poesia, olho pedra e vejo pedra mesmo”. Ou seja, a pedra é mais do que pedra, há algo mais nela, embora as pessoas, muitas vezes, não tenham sensibilidade para perceber isso.

*É possível explicar isso de uma forma mais concreta?*

Sim. Nas minhas aulas, eu exemplifico esse conceito com a obra de grandes artistas, que sabem revelar o transcendental que há nas coisas simples do cotidiano. Entre eles estão o pintor Fulvio Pennacchi, o poeta José Gilberto Gaspar e, em grau eminente, Adélia Prado.

*Tendo em vista a negatividade e a participação, qual deve ser a metodologia empregada pelo filósofo?*

Pieper cita muitas vezes uma felicíssima sentença de Whitehead. Segundo ele, a filosofia pergunta *what is it all about?*, ou seja, pergunta pelo todo do universo, literalmente, de Deus e o mundo. A ciência se interessa pelo que diz respeito estritamente ao seu objeto de pesquisa, de seu particular ponto de vista. Assim, o médico tem um ponto de vista, o sociólogo tem outro, o psicólogo, outro, o físico, também. Já o filósofo não tem um ponto de vista específico. Ele trata do *what is it all about?*, da totalidade das coisas. Ele analisa um determinado tema sem deixar de fora dessa análise nenhum aspecto significativo.

*Pode dar um exemplo?*

Se eu falo da morte, por exemplo, não posso deixar de considerar nada do que foi falado de significativo sobre esse tema. Tenho que recorrer a tudo – aos dados da medicina e da psicologia, sim, mas também a Tolstoi, ao pensador inglês John Henri Newman, a Pieper e a qualquer outro autor que possa me ajudar a compreender a realidade humana da morte. Se quero saber o que é o amor, tenho que ler Platão, Fernando Pessoa, Vinicius de Moraes... Depois disso, não saberei tudo sobre a morte ou sobre

o amor, porque os problemas filosóficos nunca são respondidos completamente. No entanto, alguma coisa terá mudado. Terei uma nova visão sobre o tema.

*Como eu defino se uma coisa é significativa ou não para entrar na minha análise?*

Como notou T. S. Eliot, filosofia é sabedoria e *insight*, intuição, percepção. Você tem que estar preparado para perceber se está diante de algo significativo ou não.

*Como você analisa a filosofia contemporânea, que tende a descartar qualquer pressuposto supra-racional?*

Ela entrou por um caminho negativo sem positivo ou por um caminho positivo sem negativo. Ou se trata da desconstrução, como é o caso do ceticismo, ou dos sistemas explicativos, como o marxismo, que têm explicações racionais para tudo.

*Além de professor e escritor, você tem uma longa trajetória como editor de revistas eletrônicas na internet. Como isso começou?*

Em 1997, o professor Sylvio Horta, da USP, teve uma idéia genial: criar um site na internet e disponibilizar textos sobre filosofia. Foi uma iniciativa pioneira, porque naquela época poucos pensavam nisso. Com o site, criamos a Editora Mandruvá e fundamos várias revistas eletrônicas gratuitas, como a *Mirandum*, a *Notandum* e a *Revista Internacional d'Humanitats*. Fizemos parcerias com várias universidades do exterior, como as Universidades Autônomas de Barcelona e de Madrid, na Espanha, a Universidade do Porto, em Portugal, e a Universidade de Freiburg, na Alemanha. Publicamos textos inéditos de autores como Josef Pieper, Julián Marías, Alfonso López Quintás e Paulo Ferreira da Cunha, entre outros. Foi uma experiência fantástica. A editora continua em atividade e todos os textos e revistas ainda se encontram à disposição. O endereço é [www.hottopos.com](http://www.hottopos.com).

*Jean, além de Tomás de Aquino e Josef Pieper, quais foram os seus principais mestres?*

Um deles foi o saudoso Dom João Mehlmann, do Mosteiro de São Bento, em São Paulo. Ruy Afonso da Costa Nunes e Nicolas Boer, também já falecidos, foram meus orientadores no mestrado e no doutorado. O casal Roque Spencer e Gilda Naécia Maciel de Barros, a quem a Faculdade de Educação da USP deve muito, foi sempre uma grande inspiração. No que se refere ao mundo árabe, os professores Helmi Nasr e Aida Ramezá Hanania, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP – dois docentes de uma qualidade extraordinária –, me ajudaram demais. Uma influência importante, ainda como estudante de Licenciatura, foi a do saudoso professor Scipione Di Pierro Neto, excelente docente e que me iniciou no campo das edições acadêmicas: por iniciativa dele, fundamos em 1977 a revista *Educação & Matemática*. Os grandes pensadores espanhóis Alfonso López Quintás e Julián Marías também exerceram forte influência na minha carreira.

*Fale um pouco desses mestres que você teve.*

Dom João Mehlmann era a expressão do sábio beneditino. Nós (nessa época eu tinha o privilégio de dar o curso de Medieval em parceria com a professora Sílvia Gasparian Colello, que, depois, sempre com extrema competência, especializou-se em outra área) costumávamos levar turmas inteiras de graduação ao Mosteiro de São Bento, para ter aula com ele. E os alunos sempre tinham a sensação de ter estado com um monge medieval. Era um verdadeiro laboratório de Idade Média. Ele tinha uma erudição impressionante, ao lado de uma grande generosidade. Um dia, telefonei para ele porque queria saber quem era o autor de um hino medieval, o *Ave verum*. Dom João respondeu: "Qual dos *Ave verum*?" Eu, que nem sabia que havia outros, precisei: "*Ave verum corpus natum*". Ele disse que não sabia. Eu estranhei muito: como

ele não sabe, se ele sabe tudo? Ele continuou: “Ninguém sabe. Primeiro manuscrito, do século XIV, é anônimo; outro manuscrito...”. E me falou a relação completa dos manuscritos do *Ave verum corpus natum*. Ao mesmo tempo, era um monge tipicamente alienado do que ocorria ao redor.

*Como assim?*

Um dia, levei para ele revisar um artigo que tinha escrito. Como sempre fazia, buscando aproximar a educação medieval da cultura contemporânea, citei um verso de Caetano: “Por isso uma força me leva a cantar”. Dom João leu, disse que estava bom, mas fez uma ressalva: “Caetano nunca disse isso”. Estranhei e perguntei a que Caetano ele se referia. Ele respondeu: “O cardeal Caetano, do século XVI, ora. Que outro Caetano há?”. Era mesmo um sábio que encarnava sua ordem religiosa. Tanto que, um dia, ele explicou por que não estudava o marxismo. Ele disse: “Pio XII disse que o marxismo está errado. Se está errado, não vai durar 300 anos. É muito pouco tempo. Não vale a pena estudar”. Para quem pertence a uma instituição de 1.500 anos, 300 anos são realmente muito pouco tempo.

*E quanto aos professores Ruy Afonso da Costa Nunes e Nicolas Boer?*

Conheci o professor Ruy Nunes, medievalista, muito erudito, quando fazia as matérias da Licenciatura em Matemática, na Faculdade de Educação da USP, e logo começamos uma amizade intensa. Era conhecido por sua seriedade e rigor e por ser implacável nas arguições. E deixou obras importantes, como os quatro volumes da História da Educação (Antiguidade Cristã; Idade Média; Renascimento; Século XVII). O meu mestrado foi o último ato de Ruy Nunes na Universidade antes de se aposentar e o meu doutorado, o último ato acadêmico de Boer antes de morrer.

*E Boer?*

Boer era húngaro, o tipo do nobre aristocrata e um professor que abria mil insuspeitados e sugestivos horizontes em suas aulas.

Era editorialista do *Estadão*. Escrevia sobre Igreja e Política Internacional. Sofreu as mais absurdas incompreensões da direita e da esquerda eclesíastica, o que fez com que ele saísse da Igreja (ele foi padre). Sociólogo e jornalista brilhante, suas aulas eram sempre uma deliciosa mistura de erudição e referência à realidade concreta.

*Pode falar algo sobre o professor Roque Spencer Maciel de Barros?*

Devo muito ao professor Roque. Ele me deu muitos estímulos no começo da carreira, estímulos que nunca se sabe avaliar e agradecer o bastante na época. Eu era muito jovem e ele encaminhava artigos meus para o "Suplemento Cultural" do *Estadão* e para o *Jornal da Tarde*. Quando surgiu uma vaga na Faculdade de Educação da USP, ele me chamou e perguntou se eu não estava interessado. Foi quando eu fui contratado. Comecei a dar os cursos de Filosofia e História da Educação Medieval e ele nunca interferiu nas minhas aulas. O professor Roque sabia ver a grandeza que você não tinha, mas podia vir a ter se ele ajudasse. E ele possuía aquela erudição assombrosa, aquele brilhantismo todo, compartilhado com sua esposa, a professora Gilda, outra figura monumental. Os dois marcaram um padrão – de seriedade, de exigência, de sã erudição – que seria muito bom que a Faculdade de Educação da USP soubesse manter.

*Que análise você faz do professor Helmi Nasr e da professora Aida Hanania?*

Nasr é um dos 21 sábios do islã, nomeado pela Liga Islâmica Mundial, o órgão máximo de decisão do mundo muçulmano, o que é uma honra enorme para o Brasil. Ele é o autor da única tradução para o português do *Alcorão* reconhecido pelo Complexo do Rei Fahd, na Arábia Saudita, que produz o livro. É uma obra monumental. Apesar disso, não teve o devido reconhecimento da USP. Pelo contrário, ele foi classificado como "improdutivo", porque não publicou nada num determinado período. Ele não publicou

nada simplesmente porque estava traduzindo o *Alcorão*. A professora Aida é de uma erudição incrível e foi uma extraordinária chefe, que dava a todos serenidade e estímulo para trabalhar. Ela me deu muita segurança para publicar textos sobre cultura árabe. Seus estudos sobre a escrita árabe são de uma originalidade fantástica.

*Que outros colegas e amigos foram importantes na sua carreira?*

Essa pergunta é perigosa, porque, assim, num momento, a gente pode esquecer nomes importantes, mas, enfim... A Faculdade de Educação da USP, nosso Departamento de Filosofia e Ciências da Educação e principalmente nossa Área de Filosofia sempre ofereceram um ambiente excelente de trabalho e estímulo intelectual. Eu tive vários colegas maravilhosos, de uma erudição espantosa, que me ajudaram muito.

*Cite alguns deles, ainda que correndo o risco de esquecer alguém.*

Na Faculdade de Educação da USP, há tantos queridos amigos, professores ou colegas do porte de José Mário Pires Azanha (já falecido), Celso Beisiegel, Beatriz Fétizon, Maria de Lourdes Ramos da Silva, Roseli Fischmann – uma querida amizade, com tantas partilhas, desde o tempo do nosso mestrado –, Jair Militão, interlocutor em muitos ideais, Maria Victoria Benevides, excelente também como chefe, e tantos outros. Na FFLCH, muito me tenho beneficiado do diálogo constante com os queridos colegas Concha Piñero, Pedro Garcez Ghirardi, Mario Sproviero, Ho Yeh Chia e, claro, do “meu chefe” na Editora Mandruvá, Sylvio Horta.

*Há outros colegas e amigos para citar?*

Sim. Agradeço muito a tantos outros colegas, como os professores Paulo Ferreira da Cunha, da Universidade do Porto, em Portugal, Pere Villalba, da Catalunha, Aurora Cano, da Universidade Autónoma de Madrid, Miguel Ángel García Olmo, de Murcia, o medievalista Alexander Fidora, ora em Frankfurt, ora em Barce-

lona, Berthold Wald, em Paderborn, Marcelo e Luciene Lamy, da Escola Superior de Direito Constitucional, em São Paulo, os medievalistas Ricardo da Costa, de Vitória (ES), e Terezinha Oliveira, de Maringá (PR), Gabriel Perissé, interlocutor constante, Dora Incontri, professora e editora, e meus orientandos. É curioso, há uma característica comum nesses colegas, além de todos serem brilhantes professores e pesquisadores: uma incrível capacidade de trabalho. Também isso procuro aprender deles. Em tempo: eu disse, no começo, que podia esquecer influências importantes e, de fato, esqueci do meu principal e cotidiano interlocutor, parceiro e cúmplice: João Sérgio Lauand, meu irmão. Pode?

*Causa certa estranheza o fato de um intelectual tão aberto para o mundo como você ter pertencido a uma seita tão conservadora e fechada como o Opus Dei. Como foi isso?*

De fato, quando eu estava no segundo colegial, muito jovem ainda, com 16 anos, praticamente sem defesas, fui capturado por essa seita, que da maneira mais desleal e covarde possível se aproveitou de um impulso religioso. Os métodos – típicos de seita – e a realidade dessa instituição, eu descrevo em meu livro *Opus Dei – Os bastidores*. Está tudo lá.

*Que avaliação você faz de sua trajetória de quase 30 anos como professor da USP?*

Para mim, o que representa uma grande realização é ver meus ex-alunos desenvolvendo carreiras acadêmicas tão bem-sucedidas. Isso é muito gratificante. Só por isso já valeu a pena.

ARTIGO

---



# BOM SAMARITANO, BOM ESTALAJADEIRO OU BOM ASSALTANTE? – O EVANGELHO À LUZ DOS “SE” SEMITAS

JEAN LAUAND

## PENSAMENTO CONFUNDENTE – LÍNGUAS SEMITAS

Distinguir e confundir, ensina o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, são duas importantes funções do pensamento/linguagem. Numa entrevista que fiz, em 1999, com um dos mais importantes filósofos de nosso tempo, o saudoso Julián Marías, ele assim expunha o conceito orteguiano de “pensamento confundente”:

*Há uma dupla dimensão do pensamento. Há uma função, diríamos, normal do pensamento que é distinguir e determinar as diferentes formas de realidade. Por outro lado, se esta fosse a única função do pensamento, não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes. Isto é o que Ortega denominava “pensamento confundente”. Eu gosto do exemplo da palavra “bicho”, muito vaga, que se refere a milhões de animais, mas nos comportamos diante de um “bicho” de uma maneira de certo modo homogênea: em muitas ocasiões as diferenças não contam: e não nos importa a espécie (haverá centenas de milhares de coleópteros, mas, para muitos efeitos, não interessa). O “pensamento confundente” é muito importante e é um complemento para o pensamento que distingue.<sup>1</sup>*

---

1. Entrevista disponível em [www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm](http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm).

De fato, para certos efeitos, necessitamos da distinção; para outros, a distinção atrapalha: se pouso um “bicho” no meu ombro, tudo o que me interessa é expulsá-lo, pouco importa se se trata do coleóptero A, B ou C...

As diversas línguas têm relações diferentes com o confundente; algumas tendem mais à distinção; outras, à “confusão”: não há nisso juízo de valor: o confundente pode ser uma riqueza. Em outros estudos, temos mostrado como, tipicamente, as línguas orientais tendem mais ao confundente: a designar por um único vocábulo realidades que, para nós, só podem ser expressas por diversas palavras.

Consideremos, por exemplo, a palavra árabe *salam* (ou sua equivalente hebraica: *shalom*), usualmente traduzidas por *paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos o radical tri-consonantal (radical que determina essencialmente o significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh- L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa também, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro um giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito, estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome SaLyM, tão freqüente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente entenderia se se dissesse de um giz quebrado que ele perdeu “sua paz”.

## PENSAMENTO CONFUNDENTE – EXEGESE BÍBLICA

Ter em conta o caráter confundente das línguas semitas é importante para a exegese bíblica. Por exemplo, fora desse contexto confundente, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça

semita), diz que "Cristo é nossa paz" (*Autos gar estin he eirene hemon, Efésios 2, 14*). E, quando um ocidental examina a razão pela qual Paulo afirma que Cristo é "nossa paz", aí a perplexidade torna-se total:

*Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro e de dois fez um.*

Já para um semita é totalmente natural que Cristo seja nosso *shalom* precisamente porque Ele restabeleceu a unidade, "quebrou o muro e de dois fez um" (*Efésios 2, 14*). Aboliu a lei, fazendo, em Si mesmo, de dois, um homem novo: a paz (*shalom*). E em *Colossenses 3, 15*, Paulo dirá também, tautologicamente em semita: "É pela paz de Cristo que formais *um só* corpo" etc.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc., é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja precisamente *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, além de paz, integridade territorial. Assim, de Salomão (SuLaiMan), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão:

*Este teu filho será um homem de shalom, pois Salomão é o seu nome (I Crônicas 22, 9).*

E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a "integridade", a "totalidade" do reino e diz:

*Não tirarei da mão de Salomão parte alguma do reino (I Reis 11, 34).*

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há "paz". Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma "República Farrroupilha". E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União

concordassem, de boa vontade, com essa separação. E imaginemos que, ao longo desse processo, não se troque nenhum tiro e, pelo contrário, o surgimento do novo país seja celebrado por ambos os lados e firmados acordos de fraternidade, livre comércio etc. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem paz contém, “confunde” muito mais que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”. É o que diz um árabe que passou muitos anos no Brasil antes de retornar para o Líbano, numa entrevista a *O Estado de S. Paulo* (20.10.1993, A 11):

*Paz – Ouvindo o jorro de esperança, o comerciante ‘batricio’ Abdul Razak Masjzoub interrompe, nervoso: “Tem obstáculo muito grande para a paz. (...) Paz que estão fazendo não justa: cadê Jerusalém? Cadê o sul do Líbano? Para dar certo, o paz tem que ser geral. Devolver tudo ocupado. Isto se chama paz”.*

## PENSAMENTO QUE DISTINGUE: OS “SE” SEMITAS X NOSSO “SE” SINGULAR

Mas, neste artigo, não enfatizaremos o confundente semita; interessa-nos, sim, um caso excepcional, que vai no sentido contrário: um caso no qual as línguas semitas (centraremos nosso estudo no árabe, mas vale também para o hebraico e o aramaico, a língua falada por Jesus) distinguem, enquanto nossa língua confunde: trata-se da conjunção “se” e de como essa nossa “confusão” pode perturbar a compreensão das falas evangélicas.

É o caso da distinção semita em três níveis daquilo que, em nossa língua, se confunde na única conjunção “se”.<sup>2</sup> Para nós, a conjunção

---

2. Para as formas árabe, hebraica e aramaica do “se” de impossibilidade (em árabe, *law*), veja-se “If’ introducing statement known or believed to be untrue” in De Lacy O’Leary,

“se” é confundente e pode situar-se – quanto à possibilidade de realização – em três níveis distintos:

1. Um primeiro nível é o “se” (em árabe, *idha*) que expressa uma certeza (ou algo muito provável) de que algo vai se realizar: “Se chover em janeiro em São Paulo, haverá enchentes”, “Se o teu filho te der alguma preocupação, tem paciência”. É um “se” que poderíamos até substituir por “quando”: certamente choverá em janeiro e filho sempre dá alguma preocupação.

2. No extremo oposto, situa-se o “se” (em árabe, *law*) que expressa uma impossibilidade (ou quase): “Vai ver se eu estou na esquina”, “Se não houver políticos corruptos, o Brasil será o maior país do mundo”.

3. E, finalmente, o “se” mais normal, que expressa dúvida real: pode ser que sim, mas também pode ser que não. Como quando a grávida diz: “Não sabemos ainda se é menino ou menina”; ou o convidado no celular: “Não sei se vai dar para chegar a tempo: o trânsito está muito congestionado”.

Certamente, por vezes, as flexões verbais do português permitem perceber que se trata do “se” irrealizável ou utópico, como nos versos de Aaulfo Alves em *Mulata assanhada*:

*Ai, mulata, se eu pudesse,  
E se o meu dinheiro desse,  
Eu te dava sem pensar,  
Esta terra, este céu, este mar*

*Ai, meu Deus, que bom seria  
Se voltasse a escravidão*

---

*Comparative grammar of semitic languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para o “se” de certeza (em árabe, *idha*, em hebraico, *hen*), conferir Stec, D. M., “The use of ‘hen’ in conditional sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n. 4, p. 478-486. Segundo Stec, há mesmo estudiosos que consideram *hen* – no sentido especial de “se” – um aramaismo no hebraico bíblico.

*Eu comprava essa mulata  
E levava pro meu barracão*

Mas, em outros casos, não é tão claro! Lembro-me de que, na minha infância, tropeçávamos em toda parte (até afixado em caixas de padaria) com o poema, hoje esquecido, "Se", de Rudyard Kipling, que, na tradução de Guilherme de Almeida,<sup>3</sup> era-nos apresentado como um ideal moral concreto (exigente, mas não necessariamente impossível):

Se

*Se és capaz de manter a tua calma quando  
Todo o mundo ao teu redor já a perdeu e te culpa;  
De crer em ti quando estão todos duvidando,  
E para esses no entanto achar uma desculpa;  
Se és capaz de esperar sem te desesperares,  
Ou, enganado, não mentir ao mentiroso,  
Ou, sendo odiado, sempre ao ódio te esquivares,  
E não parecer bom demais, nem pretensioso;*

(...)

*Se és capaz de, entre a plebe, não te corromperes  
E, entre reis, não perder a naturalidade,  
E de amigos, quer bons, quer maus, te defenderes,  
Se a todos podes ser de alguma utilidade,  
E se és capaz de dar, segundo por segundo,  
Ao minuto fatal todo o valor e brilho,  
Tua é a terra com tudo o que existe no mundo  
E o que mais – tu serás um homem, ó meu filho!*

O caráter confundente de nosso "se" (oscilando entre a possibilidade, a dúvida, a impossibilidade e até a certeza...) permitiu a paródia desse poema por José Paulo Paes, em:

---

3. [www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u91936.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u91936.shtml) (acessado em 01.01.2008).

*Kipling revisitado*<sup>4</sup>

*se etc*

*serás um teorema*

*meu filho*

Para três grandes campos, de situações tão diversas, dispomos de um único “se”. Mas imaginemos que tivéssemos três (ou mais...) palavras totalmente distintas, para os três distintos níveis de “se”: impossibilidade, certeza e possibilidade. Como ficaria a tradução de um texto de uma língua que dispusesse de mais de um “se”?

Analisaremos algumas (poucas) características dos “se” árabes (que têm correspondentes no hebraico e no aramaico, falado por Jesus), se bem que o que nos importa é mais a idéia abstrata de poder separar três “se” (pelo menos), enquanto nossa língua nos convida a confundi-los num único caso.

## LAW ÁRABE (SEMITA), O “SE” DA IMPOSSIBILIDADE

Começemos pelo *law*, o “se” das construções de impossibilidade (ou quase impossibilidade; do meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico etc.). É o “se” das – para usar o “gramatiquês” – “construções contrafactuais”, tão apreciado pela filosofia dos caminhoneiros, que estampam em seus pára-choques sentenças como:

---

4. *Um por todos (poesia reunida)*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 97.

*Se chifre fosse flor, minha cabeça seria jardim.*

*Se casamento fosse estrada, eu andava no acostamento.*

*Se pinga fosse fortificante, o brasileiro seria um gigante.*

*Não buzine: se grito resolvesse, porco não morria.*

E mesmo no *Alcorão* encontramos exemplo semelhante:

*Se o mar fosse tinta para registrar as palavras de meu Senhor, em verdade o mar exaurir-se-ia antes de se exaurirem as palavras de meu Senhor.*<sup>5</sup>

Se tivéssemos um equivalente português (e o “se” do começo desta frase já é o “se” *law*, pois não temos esse “se” em nossa língua), atenuar-se-iam situações muito embaraçosas, como a do vendedor da loja de roupas tamanho grande, que quer convencer o/a cliente a comprar uma calça com cintura elástica, pois se ele/a engordar, a calça se ajustará. Como dizer “É melhor comprar esta, pois se o senhor engordar...” sem correr o risco de perder o cliente? (Ou como dizer ao vovô muito idoso que está mais do que na hora de fazer o testamento? Ou avisar o marido traído? Ou a mãe do gay? Etc.).

Para casos como esses – na falta de um *law* que ajudaria a enfrentar os casos –, a criatividade brasileira recorre a círculos e enrolações como: “É melhor o senhor levar esta calça porque... isso **não** vai acontecer, mas *vai que* o senhor, temporariamente, engorde um pouquinho, ela se ajusta até o senhor voltar a emagrecer”. Para o caso da admissão da idéia da morte, ficou famosa a frase atribuída ao dr. Roberto Marinho (os funcionários mais antigos da Globo referiam-se a ele como “Deus”): “Se um dia eu vier a faltar...”.

Um uso interessante de *law* é com *wa* (e) na expressão *wa law*, que significa: mesmo se (se de impossibilidade). Ao lado do *Alcorão*,

---

5. *Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa* (18, 109), realizada por Helmi Nasr; com a colaboração da Liga Islâmica Mundial. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd, 2005.

a tradição muçulmana recolhe os *hadith*, os ditos do profeta Muhammad. Um famoso *hadith* diz:

*"Buscai o conhecimento mesmo se ele estiver na China" ('Utlub al 'ilma wa law fis-Sin).*

O que, traduzindo para as distâncias de hoje, soaria quase como: "Buscai o conhecimento mesmo que ele esteja em Marte".

E, nos provérbios árabes,<sup>6</sup> encontramos:

*Khara (excremento) é khara mesmo que atravesse o Eufrates (al-fara). O excremento não se purifica mesmo se atravessar o Eufrates (Feghali # 392). Rimado no original: Al-khara khara wa law qata ´ nahr al-Fara.*

*Dê sua massa para o padeiro assar, mesmo se (wa law) ele roubar metade (Freyha # 243). O sentido é: em qualquer caso, melhor do que a improvisação amadora é confiar o serviço a um profissional.*

*A dívida é um peso bravo, mesmo que (wa law) seja de um centavo (Jasim # 292).*

*O cão é cão, mesmo que revestido de ouro (Jasim # 767).*

Outros provérbios com variações no uso de *law*:

*Nem que apareça o Mahdi (Jasim, p. 67. Law yazhar Al-Mahdi, no sentido de "em nenhum caso", "nem que a vaca tussa". Os xiitas acreditam que Muhammad al-Mahdi, o décimo segundo imam, falecido em 874, encontra-se oculto e que regressará no fim do mundo).*

*Se a vinha estivesse protegida de seus próprios guardas, produziria toneladas (Feghali # 2124).*

---

6. O sinal # indica o número do provérbio extraído das coletâneas: de Freyha, Anis, *A dictionary of modern lebanese proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel, *Proverbes et dictons syro-libanais*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1938, e Jasim Reyadh Mahdi, *El refranero iraquí – Aspectos semánticos y socioculturales*, tese doutoral na Universidad de Granada, Granada, 2006.

E no *Alcorão* encontramos 80 vezes o *law*, como quando os condenados, que chegam ao fogo eterno, dizem: "Ah, se pudéssemos voltar, não teríamos seguido os ímpios" (2, 167). Ou: "Se tivessem tudo o que há na terra e mais outro tanto, para, com isso, se resgatarem do castigo do Dia da Ressurreição, nada disso lhes seria aceito" (5, 36). Ou quando os incrédulos dizem: "És louco, Muhammad, se é verdade o que dizes, faze descer os anjos" (15, 7).

Também certamente foi no *law* de sua língua materna que o apóstolo Paulo pensou seu famoso hino ao amor: "Se eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor..." (*I Coríntios* 13, 1).

E se alguém estiver sem pecado, que atire a primeira pedra...

## O "SE" *IDHA*

Para o "se" *idha*, comecemos com uma observação do criterioso estudo de Kadi, *Hatta Idha in the Qur'an*.<sup>7</sup> Em seu uso como "se", Kadi observa que a unanimidade dos gramáticos considera *idha* como palavra que *contém* um sentido condicional, mas que *não* é uma partícula de condição, em sentido próprio (ao contrário de *in* ou outras). Assim se eu digo:

*In ta ´tini* (jussivo) *atika* (jussivo).

Se você vier me visitar, eu te visitarei.

(É bem possível que você não venha me visitar e, nesse caso, também eu não te visitarei).

Mas com *idha*, o "se" é um se/quando, que expressa uma certeza:

---

7. Kadi, Samar Afif *Hatta Idha in the Qur'an: a linguistic study*, tese de doutoramento, Columbia University, 1994.

*Idha ataytani* (indicativo) *atika* (indicativo).

Se (=quando) você me visitar, eu te visitarei.

(É certo que você virá me visitar e, então, eu também o visitarei).

O fato em si é certo; é só questão de saber quando ocorrerá. Ou, para usar o exemplo de Sibawayh, o patriarca da gramática no fim do século VIII, diz-se com *idha*:

*Atika idha ihmarra al-busru.*

*Eu te visitarei quando as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.*

Mas não se pode dizer com *in* (ou outros “se” condicionais):

*Atika in ihmarra al-busru.*

*Eu te visitarei se as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.*

(Não cabe um condicional, porque é certo que vão amadurecer.<sup>8</sup>)

Dichy, em conferência de 2007 sobre o condicional árabe, explica que *idha* refere-se a processo realizável, que deve ser realizado e situado em momento incerto no futuro. Emprega-se *idha* para casos como o da repetição do hábito ou o enunciado (“Se...”) de uma lei científica:

*“Se ele vier (sempre que veio) a Mosul, ele nos visitará” (hábito).*

*Kana, idha ‘ata l-mawsila yazuruna.*

Ou, no exemplo de al-Gazali:

*Se todo A é B (alif, ba), então algum B é A.<sup>9</sup>*

Como o “se” *idha* funciona como um “se” de certeza, é frequentemente traduzido por “quando”, no sentido de “sempre que”. Por exemplo, na tradução do *Alcorão* de Helm Nasr encontramos para *idha*:

---

8. Cf. tb: Giolfo, Manuela E. B. “Le Strutture condizionali dell’arabo classico” *Kervan*, Univ. di Torino, No. 2, luglio 2005, p. 58.

9. Dichy, Joseph *Si, comme si, même si, Ah! Si et si non: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe*, <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf>, 2.2 b e c, acesso em 5-01-08.

"Àqueles que, *quando* uma desgraça os alcança dizem: 'Somos de Allah'" (2, 156); "É-vos prescrito, *quando* a morte se apresentar a um de vós, fazer testamento" (2, 180); "Atendo a súplica do suplicante, *quando* me suplica" (2, 186); "(Allah) *quando* decreta algo, apenas diz-lhe: 'Sê', então, é" (3, 47); "E que *quando* cometem obscenidade (...) lembram-se de Allah e imploram perdão" (4, 135).

Na famosa sentença evangélica, concorrem *idha* e *in*: "Se (*idha*) teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o a sós, se (*in*) ele te escutar..." (*Mateus* 18,15). É certo que algum irmão pecará contra mim; é duvidoso que ele aceite a repreensão.

## O EVANGELHO REVISITADO

Nem é necessário dizer que o brevíssimo resumo feito até aqui está longe de qualquer outra pretensão que a de meramente sugerir um exercício de leitura do Evangelho, tendo em conta diversas possibilidades de "se", simplificada e, portanto, o da possibilidade, o da certeza e o da impossibilidade.

Nesse sentido, é um fato interessante que distintas edições árabes do Evangelho nem sempre coincidem em utilizar o mesmo "se" (*law*, *idha* ou os da família do *in*) e, em qualquer caso, é interessante atentarmos para o caso que Jesus teria empregado em cada situação.

Consideremos algumas passagens do Evangelho em que figura o "se" em nossas *Bíblías* (e que são efetivamente postas como "se" na *Bíblia de Jerusalén*<sup>10</sup>) e vejamos como as traduziríamos, se quisermos recuperar o original aramaico, realmente proferido por Jesus e pelos personagens evangélicos. Naturalmente, trata-se de um exercício de ficção exegética: não dispomos de transcrição literal, de fita gravada, dos discursos recolhidos pelos evangelistas.

Começemos pelos mais óbvios:

---

10. *Bíblia de Jerusalén* em hipertexto: *Debora-Microbible*, CIB (Maredsous, 1990) programa FindIT, Marpex, Ontario, 1992.

1. O **“se” de possibilidade real**. É o mais freqüente e o primeiro em que pensamos. Baste um exemplo: em *Mateus 28, 14*, quando os sumos sacerdotes e os anciãos subornam os guardas do sepulcro de Cristo para que digam que os discípulos roubaram Seu corpo: “Se a coisa chegar aos ouvidos do procurador, nós o convenceremos e evitaremos complicações para vocês”.

2. O **“se” de certeza**. Em diversas formulações, parece claro que Jesus (ou outros falantes) usam o “se” de certeza (em árabe, *idha*):

*Quem de vós, tendo uma ovelha, se ela cai em um buraco num sábado, não a tira? (Mateus 12, 11).*

Se o homem encontra a ovelha perdida, tem alegria por ela (Mateus 18, 13).

*Se algum lugar não vos recebe, ide embora (Marcos 6, 11).*

*Se morre o irmão de alguém (...), que seu irmão tome a mulher (Marcos 12, 19).*

*Se um cego guiar outro cego, ambos cairão no abismo (Mateus 15, 14).*

Em todos esses casos, o “se” pode ser substituído por “quando”: certamente, ovelhas que caem são retiradas; ovelhas encontradas produzem alegria; sempre haverá lugares que não receberão os apóstolos; infalivelmente irmãos morrerão; e é certo que cego mal guiado cai.

3. O **“se” law**. Há também passagens nas quais, claramente, trata-se do “se” law:

*Se o dono da casa soubesse a que hora da noite virá o ladrão... (Mateus 24, 43).*

*Virão falsos cristos capazes de enganar, se fosse possível, os próprios eleitos (Mateus 24, 24)*

Um outro episódio. Em Lucas 7, 35 e seguintes, um fariseu roga a Jesus que vá comer em sua casa. Durante a refeição, irrompe na

sala uma mulher, “pecadora pública”, com um vaso de perfume e, chorando, põe-se aos pés de Jesus, lava-lhe os pés, unge-os com o perfume e seca-os com seus cabelos. O fariseu, escandalizado, dizia em seu interior: “Se este homem fosse profeta, saberia que esta mulher é pecadora”. Claro que se trata aqui do *law*, o fariseu acaba de se convencer de que Jesus é uma fraude e o que ele pensa é “Este homem não é profeta”.

**4. De que “se” estamos falando?** Nem sempre é totalmente claro qual “se” terá sido o da cena evangélica e, às vezes, pode ser um exercício interessante tentar mudar de “se”:

a) **O “se” do tentador.** Antes de iniciar sua vida pública, Jesus vai ao deserto e é tentado pelo diabo (*Mateus 4, 3 e seguintes; Lucas 4, 3 e seguintes*). Este Lhe diz: “Se és o Filho de Deus, diz a estas pedras que se convertam em pão”. Estamos habituados a ler este “se” como dubitativo (“será que Ele é?”), mas poderíamos pensar também em *idha*: “Já que és o Filho de Deus, diz a estas pedras...”.

b) **O “se” dos zombadores.** Cristo na cruz ouve várias provocações: “Se és o Filho de Deus, desce da Cruz” (*Mateus 27, 40*); “Que Deus o salve agora, se é que o ama” (*Mateus 27, 43*); “Vamos ver se Elias vem para salvá-lo” (*Mateus 27, 49*). Certamente, os zombadores não acham que Jesus seja filho de Deus ou que Elias virá para salvá-lo: cabe perfeitamente o *law* de impossibilidade.

c) **O “se” do pai aflito.** Em *Marcos 9, 14 e seguintes*, Jesus desce do Monte da Transfiguração com Pedro, Tiago e João e encontra uma confusão de muita gente discutindo com os outros apóstolos. E é que um homem tinha trazido seu filho, que tinha um espírito mudo (que o lançava ao chão, ao fogo e à água e o fazia espumar, ranger os dentes etc.), e os apóstolos, apesar de tentarem, não tinham conseguido expulsá-lo. O pai diz a Jesus: “Tu, se podes algo, ajuda-nos!”. Terá sido o “se” da possibilidade ou o *law* de quem já está desiludido? Jesus responde: “Como, se podes!?” E o pai: “Creio, mas ajuda minha pouca fé!”.

d) O “se” do horto. “Pai, se este cálice pode passar sem que eu o beba” (Mateus 26, 42).

O “SE” DA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO  
(LUCAS 10, 30-37)

*<sup>29</sup>Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: “E quem é o meu próximo?” <sup>30</sup>Tomando a palavra, Jesus respondeu: “Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o abandonaram, deixando-o meio morto. <sup>31</sup>Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. <sup>32</sup>Do mesmo modo, também um levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante.*

*<sup>33</sup>Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão. <sup>34</sup>Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. <sup>35</sup>No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: ‘Trata bem dele e, se gastares mais, pagar-to-ei quando voltar.’ <sup>36</sup>Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?”. <sup>37</sup>Respondeu: “O que usou de misericórdia para com ele.” Jesus retorquiu: “Vai e faz tu também o mesmo”.*

“Qual dos três parece ter sido o próximo?” Quem são esses três? Essa parábola parece, à primeira vista, hoje,<sup>11</sup> mal interpretada, a começar pela consideração do trio “sacerdote-levita-samaritano” (o sacerdote e o levita nem têm condições de se candidatar seriamente a “próximo”).

---

11. Seja como for, na interpretação de muitos Padres, Cristo é o samaritano (Agostinho *En. In Ps.* 124, 15; Cesário de Arles, *Sermones* 161, 2; Isidoro, *Allegoriae quaedam...* Ex NT 205 etc.); e o estalajadeiro é o Apóstolo Paulo (Agostinho, *ibidem*; Cesário, *ibidem*); ou os bispos (Arnóbio) etc.

Na leitura usual, o estalajadeiro – um heróico e grandioso personagem – não é sequer considerado. O empenho e o sacrifício do estalajadeiro começam a se evidenciar quando consideramos que o que ele recebeu – dois denários – nem de longe cobre as suas despesas. O “se” do samaritano (“se gastares mais”) é o “se” *idha*: “com certeza gastarás muito mais”. Pois um denário era muito pouco: o pagamento de uma jornada de trabalho de peão, o que o dono da vinha, na parábola dos trabalhadores (*Mateus* 20, 1 e seguintes) paga a seus jornaleiros: se quisermos arriscar uma equivalência atual, alguma coisa entre 5 e 10 dólares. O samaritano gasta 15 dólares para pagar duas diárias na estalagem mais a hospedagem e cuidados especiais (por muitos dias, o homem estava semimorto) para aquele homem.

Além do mais, um estalajadeiro é vítima fácil de calotes (um hóspede pode sair sem pagar...), contra os quais não tinha defesa, exceto a de cobrar adiantado e nunca aceitar fiado (qual hotel aceitaria essa conversa de “na volta eu pago?”). Mais do que o samaritano, quem usou de misericórdia foi o bom estalajadeiro. A pergunta de Cristo: “Qual destes três?”, da qual implicitamente (e sem razão) tende-se a excluir o estalajadeiro, pode muito bem incluí-lo.

E quem seria o terceiro entre os três candidatos a próximo daquele pobre homem? Há na narrativa de Cristo um elemento intrigante: por que os assaltantes deixaram a vítima com vida? O lógico em um assalto como o da parábola seria que os salteadores matassem a vítima para afastar de vez a possibilidade de futuro reconhecimento, vingança etc. A única explicação possível para o terem deixado com vida (e talvez seja isto que Jesus queira sutilmente sugerir) é que – semelhantemente ao que aconteceu na história de José do Egito e outros casos conhecidos – um dos assaltantes, movido pela misericórdia, tenha intercedido pela vida daquele homem. Nesse caso, o grande herói da parábola passaria a ser esse “bom assaltante”, que se indis põe com os colegas, além de correr os maiores riscos: o samaritano sacrifica um pouco de tempo e dinheiro; o estalajadeiro sacrifica muito mais tempo e dinheiro (ao menos em termos de risco); o “bom assaltante”, por usar de mise-

ricórdia, arrisca a segurança e a vida, expondo-se (e a todo o bando) a um futuro acerto de contas com a vítima. Conjecturas sobre o enredo de uma parábola, sim, mas, em todo caso, o trio samaritano-estalajadeiro – “bom assaltante” parece mais plausível do que o do senso comum, que, incrivelmente, inclui o sacerdote e o levita.

### O “SE” DE ZAQUEU (LUCAS 19, 1-10)

*<sup>1</sup>E, tendo entrado em Jericó, ele atravessava a cidade. <sup>2</sup>Havia lá um homem chamado Zaqueu, que era rico e chefe dos publicanos. <sup>3</sup>Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão, pois era de baixa estatura. <sup>4</sup>Correu então à frente e subiu num sicômoro para ver Jesus, que iria passar por ali. <sup>5</sup>Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa”. <sup>6</sup>Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria. <sup>7</sup>À vista do acontecido, todos murmuravam, dizendo: “Foi hospedar-se na casa de um pecador!” <sup>8</sup>Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: “Senhor, eis que eu dou a metade de meus bens aos pobres, e, se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo”. <sup>9</sup>Jesus lhe disse: “Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. <sup>10</sup>Com efeito, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido”.*

Se o estalajadeiro é omitido, Zaqueu é injustiçado. Nem Ihe é dado o benefício da dúvida. “Se defraudei a alguém” é entendido como “se” de certeza: “Se defraudei a alguém (o que, é claro, aconteceu muitas vezes...)”. E, sendo Zaqueu rico e chefe de publicanos – judeus encarregados pelos romanos da odiosa tarefa de coletar impostos e taxas, na realização da qual, não raramente, extorquiam para si mesmos –, ele é suspeito mais do que natural de corrupção e, quando Jesus vai à sua casa, começa a murmuração: “Ele está na casa de um pecador!”.

Mas, vejamos se, afinal de contas, Zaqueu era corrupto: suponhamos, só para efeito de cálculo, que seu patrimônio fosse de

600.000. Ele, dando metade para os pobres, fica com 300.000 e, mesmo que tivesse se apropriado indevidamente de algo de alguém, esse “esquema” não lhe teria rendido mais do que 75.000 (para restituir o quádruplo, ficando a zero!). Ou seja: na pior das hipóteses, Zaqueu dispunha de 525.000 ganhos honestamente e só 1/8 de seu patrimônio poderia ter sido obtido por meios escusos.

Certamente, os intérpretes costumam apontar *Lucas 19, 8* como um condicional de primeira classe, que expressa uma certeza, e, nessa chave, Zaqueu deveria ser lido assim: “Se defraudei a alguém, e isto realmente aconteceu...”. Mas um exegeta como James L. Boyer, analisando esse e todos os versículos do condicional de primeira classe do Novo Testamento, conclui:

*Uma sentença condicional de primeira classe no Novo Testamento significa o mesmo que a simples condição na língua inglesa: “se isso... então aquilo”. Ela não implica absolutamente nada em relação à realidade.<sup>12</sup>*

Ou seja, o “se” de Zaqueu pode significar: “Se defraudei a alguém, o que nunca aconteceu...”, como um desafio público a seus detratores. E Jesus faz questão de entrar em sua casa para lavar a honra, injustamente manchada (?), desse homem.

Conjecturas, meras sugestões de leitura que, se não puderem ser comprovadas, pelo menos chamam nossa atenção para a distinção semita, em um caso no qual nós somos convidados a confundir.

---

12. Boyer, James L. “First class conditions: what do they mean?” *Grace Theological Journal*, Grace Theological Seminary, Winona Lake, USA, Vol 2. 1 (1981), p. 82.

PROFESSOR,  
PENSADOR E AMIGO

---



# UM PENSADOR ABERTO À COMUNICAÇÃO

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS<sup>1</sup>

Para mim, é uma grande satisfação e uma honra colaborar na homenagem que se presta ao Dr. Jean Lauand.

É uma agradável surpresa ver um pensador bem firmado em doutrinas de tão sólida estirpe como a filosofia medieval se abrir decididamente aos meios de comunicação mais avançados. O papa João Paulo II advertiu aos seus colaboradores, um dia, que o apostolado do século XXI estaria unido, sem a menor dúvida, às possibilidades que a internet abre. Daí nasceu a Rede Internacional de Informação para a América Latina (Riiial).

Nessa linha e com espírito semelhante, o professor Jean Lauand está realizando um magnífico trabalho de difusão da melhor cultura, através não apenas de publicações em formato tradicional, mas também pelos meios mais avançados. Essa tarefa, tão discreta quanto eficaz, sabem apreciá-la devidamente todos nós que conhecemos a dificuldade desse tipo de iniciativa.

Se a isso se acrescenta a dedicação diária à formação de estudantes e professores, estamos diante de uma figura de professor de amplo espectro, que dá à sua tarefa docente uma projeção tão profunda quanto vasta. O Dr. Lauand está bem ciente de que a luz não deve ser "posta debaixo do alqueire", e sim sobre os mais altos telhados, para o bem de muitos. Assim, não apenas os frutos de sua própria

---

1. Alfonso López Quintás, filósofo espanhol, é membro da Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas. Tradução de Roberto C. G. Castro.

pesquisa, mas também os de numerosos colegas alcançam uma difusão que ultrapassa amplamente os recintos acadêmicos. Com isso, o ensino superior alcança áreas de influência até há pouco tempo inimagináveis.

# JEAN LAUAND, INTÉRPRETE DO LOGOS<sup>1</sup>

SYLVIO HORTA<sup>2</sup>

Como fundador da Editora Mandruvá, à qual tão ligado está o professor Jean Lauand, recebi da Escola Superior de Direito Constitucional (ESDC) o encargo de atualizar este texto para uma nova edição da prestigiosa Editora da ESDC, desta vez em homenagem a Lauand, neste momento em que estamos considerando sua fecunda carreira na USP.

De Tomás de Aquino se diz que era essencialmente um professor; de Agostinho, um escritor. Penso que Lauand, também nesse aspecto, alinha-se com Tomás: é um professor que, voltado para a sala de aula, lê, estuda, pensa, escreve... para seus alunos.

Trata-se de um professor incomparável: nestes seus 28 anos de magistério na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), foi em 20 ocasiões formalmente distinguido pelos seus alunos: como patrono dos formandos (cinco turmas levam seu nome), como paraninfo (em sete formaturas), como professor homenageado (oito vezes) e como único docente da faculdade a receber o Prêmio Professor do Ano da Reitoria da USP. E em 2005 ocorreu um fato inédito na Faculdade de Educação da USP: houve desentendimento e cisão entre os formandos e dois eventos de formatura. Os dois grupos estavam em desacordo em quase tudo, mas havia uma unanimidade: o professor Jean Lauand era o paraninfo das duas cerimônias.

---

1. Este texto é uma republicação, com adaptações, do prefácio que Sylvio Horta escreveu para o livro *Filosofia, linguagem, arte e educação*, de Jean Lauand, lançado em 2007.

2. Sylvio Horta é professor do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) e diretor da Editora Mandruvá.

Parece-me que seu talento como professor está centrado na capacidade que Tomás de Aquino denomina *cogitativa*: a faculdade que faz a ponte entre o abstrato e o concreto (e o concreto é logot “encarnado”): por mais elevadas e difíceis que sejam as idéias filosóficas de que trate, Lauand sempre encontra a metáfora certa e a idéia abstrata é apresentada aos alunos encarnada. Assim, certa vez, em aula, para explicar que os conceitos de *natura*, *substantia*, *quidditas* e *essentia* eram e não eram a mesma coisa, ele recorreu à comparação – tão familiar – de lar, casa, domicílio e residência. Assim como lar é a casa enquanto aconchego familiar, *natura* é a *substantia* enquanto fonte de operações etc.

Noutra ocasião, falando que a alma é simplesmente a forma dos viventes, ouviu um aluno perguntar: “Se é a mesma coisa, por que nomes diferentes?”. A resposta foi que se tratava de uma forma tão especial (embora, afinal, uma forma) que bem merecia um nome diferente, tal como ocorre nos sanduíches: pode-se pedir um cheeseburger, um cheesedog etc., mas o especial sanduíche de presunto com queijo recebe o nome especial de misto quente e não o de cheese-presunto.

Essa é a razão pela qual suas aulas de filosofia sempre estão repletas de canções e poesias: poderosos recursos do pensamento grego e medieval, como a voz média e o neutro, reaparecem em Paulinho da Viola e em George Harrison. E a gíria brasileira (“qual é a tua?” “numa boa” etc.) é pura e simplesmente o neutro de Santo Tomás.<sup>3</sup> E os conceitos fundamentais da filosofia de Tomás de Aquino serão explicados também em relação com aspectos da língua tupi, das línguas africanas, da pintura de Fulvio Pennacchi e com freqüentes referências ao futebol.

O que mais impressiona em Jean Lauand é que essa facilidade de comunicação está unida a uma sólida erudição. A delicadeza com o

---

3. Cf. [www.hottopos.com/videtur18/jean.htm](http://www.hottopos.com/videtur18/jean.htm) e [www.hottopos.com/geral/neutrum.htm](http://www.hottopos.com/geral/neutrum.htm).

leitor/aluno de tornar acessíveis as teses filosóficas não se deve a um barateamento da temática, mas a uma profunda erudição: porque Lauand domina os difíceis temas filosóficos, pode expô-los de modo descontraído e agradável, brasileiro.

Esse fato é comprovado de diversos modos. Na complicada carreira da USP, Lauand passou por inúmeras avaliações: concurso de ingresso, mestrado e doutorado (com o adicional exame de qualificação), as diversas provas dos concursos de efetivação, livre-docência e titular... Todas com nota 10,0. Em 70 quesitos de avaliações – ao longo destes quase 30 anos –, 700 pontos!

Essa erudição foi também posta à prova, diversas vezes, em conferências para os mais eruditos professores europeus, como as do Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, do Departamento de Estudios Árabes e Islámicos da Universidad Autónoma de Madrid, ou quando foi distinguido como conferencista de Sant Jordi para os docentes do Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona. Em janeiro de 2008, para orgulho de nossa USP, Jean Lauand foi eleito membro internacional correspondente da Real Academia de Letras de Barcelona, a *Reial Acadèmia de Bones Lletres*, a mais antiga da Espanha.

Suas conferências internacionais foram, em 2005, publicadas na Espanha sob o título *En diàlogo con Tomás de Aquino* por uma editora de clássicos, a *Ediciones del Orto*, e prefaciada por dois dos principais medievalistas de nosso tempo: Alexander Fidora e Pere Villalba.

Seu trabalho como autor e editor certamente será focado em outros estudos do presente volume; mas, neste ano, que é o 13º da existência da Mandruvá, não poderia deixar de comentar o trabalho de Jean Lauand como editor, responsável por diversas de nossas revistas internacionais<sup>4</sup> (desde 2002, integradas ao Centro de Estudos Medievais Oriente-Occidente, Cemoroc). Desde o começo de nossa

---

4. Cf. [www.hottopos.com/revistas.htm](http://www.hottopos.com/revistas.htm).

editora, já estabelecemos contatos internacionais que, ao longo dos anos, se traduziram em cerca de 20 convênios com prestigiosas universidades, como as de Frankfurt, Freiburg, Autónomas de Madrid e Barcelona, Porto etc.

Se consideramos que se trata da área de estudos humanísticos, clássicos e medievais, não é freqüente para a universidade brasileira um tal privilégio, sobretudo se se tem em conta que já passam de uma centena os volumes publicados (e temos exclusividade de artigos de pensadores tão notáveis como Josef Pieper, Julián Marías, Alfonso López Quintás etc.).

Nos últimos anos, essas parcerias do Cemoroc têm ocorrido principalmente com o Instituto Jurídico Interdisciplinar (IJI) da Universidade do Porto, que – sob a segura presidência do ilustre jurista e filósofo professor doutor Paulo Ferreira da Cunha – tantos frutos têm dado. Lauand, que já era professor investigador desse instituto, acaba de receber (novembro de 2008) a distinção do título de Professor Emérito do IJI.

Citando outra apresentação em homenagem a Lauand, lembraria que, em meio a essa quase esmagadora produtividade, poderia passar despercebido (mas somente para os despercebidos...) um traço marcante de sua obra – sua visão aberta, lúcida e equilibrada sobre questões de caráter teológico (não por acaso, escolheu como tema para a prova de erudição de titular o bom humor do *Deus ludens*). Também por isso, Lauand foi o primeiro (e até agora o único) autor brasileiro a ser incluído no site da Biblioteca do Vaticano, integrando por duas vezes a seleção de artigos da Congregazione per il Clero. Tal reconhecimento revela uma consoladora verdade – a de que a inteligência cristã não se opõe, mas afirma o todo da realidade, e que aqueles inúteis e falsos dilemas entre fé e razão, dogma e crítica, verdade e vida etc. só comparam quando o pensador não consegue, como Lauand, posicionar-se no desejável nível de reflexão que essas instâncias requerem.

Seu amor à Igreja levou-o em 2005 a um ato inesperado, para nós, que há tantos anos conhecemos sua introversão (tão acentuada

que Lauand chegou a publicar um manifesto contra a ditadura da extroversão<sup>5</sup>). Embora plenamente consciente da brutal exposição a que seria submetido, Lauand publicou *Opus Dei – Os bastidores*, um corajoso alerta à Igreja e à sociedade. Esse livro, já nascido best-seller, logo entrou para a lista dos dez mais vendidos no país, onde ficou por seis semanas, custando a Lauand uma imensa exposição na mídia e dezenas de entrevistas em todo o país.

Os estudos que o leitor tem em mãos pretendem explicitar essa postura de pensamento voltado para o Logos, para a leitura da realidade que nos circunda, a partir de uma tradição clássica e medieval, sempre renovada pelo diálogo e abertura para a realidade e a cultura do presente.

---

5. Cf. [www.hottopos.com/videtur26/jean.htm](http://www.hottopos.com/videtur26/jean.htm).



# LAUAND PROFESSOR

GABRIEL PERISSÉ<sup>1</sup>

Conheci Jean Lauand há mais de 20 anos. Em 1984. Numa palestra que ele ministrou no Rio de Janeiro, durante a qual senti aquela admiração que os gregos identificavam como o início do conhecimento, como a porta de entrada da sabedoria.

Admirei-me com a sua capacidade de unir os contrários; de conciliar erudição e referências populares; de aproximar antigos, medievais, modernos e contemporâneos; de manejar, simultaneamente, conhecimentos enxadrísticos, lingüísticos, teológicos, artísticos, matemáticos e filosóficos; de administrar idiomas distantes como o alemão, o latim, o árabe e o tupi-guarani. E nessa brincadeira, e com muita seriedade, buscar verdades divertidas e decisivas!

Jean Lauand tornou-se para mim um exemplo concreto e inconteste de que era possível ser culto com naturalidade, estar aberto para o todo sem o menor traço de diletantismo. Em 2001, tornei-me seu orientando no doutorado (USP), uma dessas sortes que nunca saberei agradecer o bastante, por mais que o tente.

Ou talvez valha a tentativa. Na forma deste artigo. Não para elogiar apenas, pois bem sei que o "homenageado" não gosta de elogios. Para descrever e entender eu mesmo o que faz um professor cumprir o seu papel de educador, mestre, orientador.

---

1. Gabriel Perissé, mestre em Literatura Brasileira e doutor em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo (USP), é escritor e professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho (Uninove), em São Paulo.

## CATIVAR E NÃO COAGIR

A palavra “cativar” é ambígua, porque há algo de aprisionador na arte de cativar. O cativo está retido como prisioneiro ou escravo. O aspecto positivo da palavra tem a ver com o encantamento que o cativado sente perante aquele que o atraiu.

Do ponto de vista didático, um professor cativante atrai os alunos para a libertação do conhecer. É o que Jean Lauand faz. Cativa. Com naturalidade, mas sempre com toques teatrais. Não precisa coagir. Não precisa obrigar ninguém a nada, porque livremente nós mesmos nos prendemos às suas aulas, às suas considerações, aos seus argumentos. Ele nos prende e nós nos prendemos para que aprendamos. E com que laços o professor nos prende?

Um dos laços que mais utiliza em suas aulas, conferências e textos é o do humor. As piadas que nos conta tornam-se argumentos incontestáveis. Mais do que momentos de leveza, momentos de descobertas se produzem. Suas piadas são reveladoras. Provocam epifanias. O riso nos liberta das rotinas mentais. O riso é sinal de que algo foi desencadeado dentro de nós. Um processo de conhecimento. Desencadear é retirar os cadeados. O riso é cativante, porque nos prende a uma nova liberdade. À liberdade de pensar de novo, sob nova inspiração.

Lauand descobre nas histórias em quadrinhos (tolices consumadas, na visão acadêmica mais tradicional), descortina em episódios protagonizados pelo Tio Patinhas, por exemplo, lições que, por incrível que pareça, poderão compatibilizar-se, em algum ponto, com intuições relativas à pesquisa da linguagem, à antropologia filosófica ou à história da educação medieval!

Isso é cativante. Entre outras coisas, porque, no fundo, nos mostra que o verdadeiro espírito acadêmico não deveria ter receio de investigar tudo, qualquer manifestação cultural, qualquer tipo de produção artística, até mesmo o Tio Patinhas. Com todo o rigor que se espera de um pesquisador sério. Eis uma forma de rir da tola seriedade.

Pesquisador de piadas novas e velhas, Lauand vai à Idade Média

e traduz anedotas que Petrus Alphonsus, um erudito judeu nascido no século XI, convertido ao cristianismo, contava, pensando na formação do clero e em oferecer aos pregadores um repertório de exemplos que tornassem os sermões mais interessantes, mais cativantes...

Piadas antigas e piadas novas. Recentemente, Lauand analisou o estilo do piadista catalão conhecido apenas como Eugenio (1941-2001), investigando o gênero neutro, gramaticalmente esquecido, mas ainda presente no falar cotidiano. Não é para morrer de rir? Piadas essas que vão surgindo em artigos e aulas. Não é preciso coagir ninguém a ficar na sala de aula ou a ler determinado artigo. O professor que sabe contar piadas, enlaçando-as com o conhecimento, gerando prazer intelectual, dispensa a ameaça da prova, a ameaça da ficha de chamada.

### A ETIMOLOGIA FAZ PENSAR

Devo ao professor Jean o interesse pela etimologia como instrumento de conhecimento. Ele me fez ver que a história privada de cada palavra é fonte de descobertas filosóficas. Saber, por exemplo, que “defunto” não é palavra tão assustadora, porque o defunto é defunto por ter cumprido a sua “função”, por ter realizado a sua vida com dignidade, por ter dado conta do recado, tal saber etimológico desmancha o medo, me reconcilia com a palavra funesta. E por isso não posso me tornar defunto, por enquanto... na medida em que ainda não cumpri todas as missões que estão aí a me chamar.

Um dos “clássicos” de Lauand é o seu trabalho, a sua reflexão sobre expressões cotidianas como o “muito obrigado”, o “meus parabéns”, o “perdoe-me”, o “meus pêsames” – formas banalizadas pelo costume, mas que, devidamente estudadas, descortinam (tiram as cortinas!), ampliam nossa compreensão do ser humano.

Que o “parabéns” seja um desejo para o bem, para que o outro tenha bens e produza bens, retira a camada de poeira que nos impedia entender a palavra em sua contundência e beleza (Clarice Lispector

recomendava a tarefa diária de desempoeirar as palavras), e me faz pensar como é encantadora a linguagem. Mas encantadora é a linguagem porque encantadora é a aula do professor/escritor, ao revelar-me esse encanto:

*Com a encantadora forma nossa, "Parabéns!", estamos expressando precisamente isto: que o bem conquistado, que a meta atingida seja usada "para bens". Pois, qualquer bem obtido (o dom da vida, dinheiro ou a conquista de um diploma) pode, como todo mundo sabe, ser empregado para o bem ou para o mal.<sup>2</sup>*

A questão ética se introduz imperceptivelmente. Não é preciso ser moralista. A linguagem se encarrega de nos mostrar que tudo pode ser caminho para bens, ou para males.

A etimologia, para Lauand, é um método de leitura. Nisto ele se faz medieval, e não à toa refere-se com frequência a Isidoro de Sevilha (560-636), autor de *Etimologias*, um livro surrealista, em que a intuição, apesar dos fantásticos erros que comete, não deve ser preterida em nome de uma ideal (mas tantas vezes ilusória) cientificidade.

Porque a etimologia não se apresenta como ciência exata. A etimologia leva ao mergulho no espírito do idioma, mergulho, portanto, no sugestivo, no alusivo, nas entrelinhas. Por mais dicionários que tenhamos, o *insight* é indispensável. Aliás, o filosofar se faz como tentativa de lembrar grandes *insights* de sabedoria, muitos deles escondidos na linguagem comum. A análise etimológica ajuda nessa tarefa. Ajuda a vislumbrar. Ao tratar filosoficamente de inúmeras questões, trata-se de interpretar, com todos os riscos que isso implica, encarando a linguagem como portadora de notícias valiosas (e saborosas) sobre a realidade.

---

2. "Antropologia e formas quotidianas – A filosofia de S. Tomás de Aquino subjacente à nossa linguagem do dia-a-dia", conferência proferida na Universitat Autònoma de Barcelona, em 23 de abril de 1998, disponível em [www.hottopos.com/notand1/antropologia\\_e\\_formas\\_quotidiana.htm](http://www.hottopos.com/notand1/antropologia_e_formas_quotidiana.htm) (acesso em 20 de julho de 2008).

## A SABEDORIA POPULAR

Uma coisa leva à outra. Lauand é um pensador assistemático, mas há uma “ordem” interna que o orienta. O estudo da educação medieval conduz à etimologia, e a etimologia conduz ao provérbio. Os provérbios fascinam porque falam de um pensamento antigo e atual. A perene atualidade dessas frases encanta e cativa, faz pensar e repensar, diverte e intriga.

Durante sua longa trajetória de professor e pesquisador, Lauand vem colecionando e traduzindo provérbios de diversas culturas. Dos provérbios árabes escolheu alguns com os quais, na hora da aula e da conferência, na hora da orientação, na hora de escrever seus ensaios e livros, saltam da memória e elucidam questões. Se me permitem uma indiscrição, o provérbio em forma de pergunta – “Você quer pegar as uvas ou... matar o guarda?” – foi e tem sido muito útil em minha vida. Afinal, o que quero? Pegar as uvas é uma atitude realista, um saudável pragmatismo. Matar o guarda pode me fazer perder, não apenas as uvas, mas a própria possibilidade de saborear a vida. Quando Lauand citou esse provérbio em uma, em mil e uma conversas, ensinou-me um critério valioso, aplicável em diversas circunstâncias.

“Os provérbios nunca mentem”, como afirma um provérbio libanês, verdade importantíssima para a prática docente. De fato, embora o professor não encarne a verdade (pretensão que devemos descartar), representa a *exigência* da verdade. E tal exigência obriga-o, obrigamos, a aquilatar o patrimônio sapiencial acumulado em milhares de máximas e ditos populares. A arrogância de quem despreza esse patrimônio evidencia a incapacidade de aprender. Um provérbio, por antigo que seja, não é ultrapassado. Na realidade, é ele que ultrapassa as fronteiras do tempo e do espaço. E provoca minha reflexão.

A tarefa do professor não consiste em ensinar, propriamente falando, mas em deixar o aluno aprender. Ou melhor, ensinar alguém a aprender sozinho é o essencial da tarefa docente. E aprendemos a aprender quando vemos que aquele que nos ensina gosta de aprender!

Professor Jean Lauand sempre mostra a seus alunos como aprender é entusiasmante. Como aprender é prazeroso. Como é decisivo para a vida. O provérbio “Não é por amor a Deus que o gato caça os ratos” demonstra, com uma imagem, com uma ironia profunda, que reside na natureza do gato perseguir e matar os ratos que infestam a casa. Não o faz em nome de valores superiores! A busca egoísta de nossos objetivos, disfarçada de amor a algo tão superior a nós mesmos... deve ser desmascarada. Em nós e nos outros. Mas o provérbio possui um aspecto positivo. Muitas coisas boas nós fazemos porque são boas mesmo, e nos agradam. O professor não ministra boas aulas por amor a Deus... ou por amor à pedagogia... ou por amor ao dever... Ou por amor ao MEC! Se as aulas são boas, são boas para o professor também!

## FILOSOFIA E RELIGIÃO

A educação medieval leva à etimologia, que leva aos provérbios, que leva ao estudo da linguagem, que leva à filosofia, que leva à teologia, que leva à religião... E estes dois últimos pontos têm uma importância fundamental no perfil que queiramos desenhar do professor Jean Lauand.

A religiosidade nem sempre é vista como bons olhos pela pesquisa acadêmica. Lauand sempre falou de religião, de teologia, do Evangelho e da Igreja Católica com a tranqüilidade de quem abordava temas relevantes para a formação humana. Sem proselitismos, sem radicalismos primários, incorporou essas questões ao seu trabalho, pondo uma vez mais em xeque a intransigência que por vezes transforma a vida acadêmica numa realidade rarefeita demais, distante demais da realidade humana.

Num dos seus artigos, publicou reflexões lingüístico-teológicas sobre passagens do Evangelho cuja riqueza passa despercebida até mesmo para aqueles que se julgam mais cristãos do que os demais cristãos. Trata-se, no caso, da conjunção “se”, que pode significar dúvida, certeza e impossibilidade. Distinguir esses três níveis lança

luzes exegéticas sobre o texto evangélico, mas também sobre a condição humana. O “se” em “Pai, se este cálice pode passar sem que eu o beba...” (*Mateus* 26: 42) não expressa uma dúvida (primeiro nível). Não expressa uma certeza (segundo nível), como quando dizemos “se tiveres um revés, cultiva a paciência”. Expressa uma impossibilidade (terceiro nível), e uma consciência aguda dessa impossibilidade: o cálice não pode passar para outro!

Dessa percepção da sutileza da linguagem bíblica, podemos partir para uma leitura contextualizada do Evangelho, tratando-o como texto que, longe de basear comportamentos fanáticos e pasteurizados, desafia nossa capacidade de entender os imperativos da existência, desse perigoso viver. O cálice da morte faz parte do banquete da vida.

### A ARTE DE ENSINAR

Lauand exercita-se na arte de ensinar. E, como decorrência, encontra na arte mesma sua inspiração. A pintura, a música, o teatro, a literatura são fontes de idéias, de exemplos, de surpresas. Um dos primeiros trabalhos seus publicados em jornal de grande circulação foi o instigante “Que há de comum entre estes dois senhores?” (*Jornal da Tarde*, 15/08/1981), no qual Platão e Paulinho da Viola aparecem de mãos dadas, filosofia e poesia juntas. Os versos do cantor:

*Vista assim, do alto*  
*Mais parece um céu no chão*  
*Sei lá...*  
*Em Mangueira a poesia*  
*Feito o mar se alastrou*  
*E a beleza do lugar*  
*Pra se entender*  
*Tem que se achar*  
*Que a vida não é só isso que se vê*

ilustram o que o filósofo, 24 séculos antes, percebera: o mundo é mais misterioso do que pode parecer à primeira vista.

A compreensão da arte, da poesia, faz do professor Jean Lauand um artista da docência. Sua leitura de Guimarães Rosa e de Adélia Prado foram (permitam-me essa outra indiscrição) para mim uma revelação concreta daquilo que mais tarde eu mesmo tentaria fazer: unir literatura e educação, literatura e formação docente.

Tenho especial interesse (não por amor a Deus, mas por amor ao meu próprio prazer!) em lembrar um estudo que Lauand realizou sobre o teatro escrito pela monja Rosvita de Gandersheim (935-1000), a primeira poeta de origem germânica. Nessa ocasião, Lauand traduziu para o português a peça *Sabedoria*, enfatizando algumas características daquele teatro medieval nascente, escrito por uma feminista *avant la lettre*, com toques de bom humor, com objetivos literários e catequéticos harmonicamente conjugados.<sup>3</sup>

E não poderia esquecer a bela leitura que Lauand realizou das obras do pintor Fulvio Pennacchi (1905-1992), captando e nos fazendo captar na obra daquele “mestre da mística do cotidiano”, como Lauand o define, uma estética da participação que remete de novo a Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino...

### TOMÁS DE AQUINO: O QUE NÃO NOS ENSINARAM

Se tivesse que destacar um único mérito dentre os muitos que Jean Lauand tem (e o “se”, neste caso, expressa a quase impossibilidade de o fazer), teria de reduzi-lo a um dos mais originais divulgadores da obra de Tomás de Aquino entre nós, brasileiros.

Os livros *Cultura e educação na Idade Média* (1998), *Verdade e conhecimento* (1999) e *Sobre o ensino e os sete pecados capitais* (2001), os três publicados pela Editora Martins Fontes, constituem uma

---

3. “Rosvita e o restabelecimento do teatro no Ocidente”, em: [www.hottopos.com/spcol/rosvita.htm](http://www.hottopos.com/spcol/rosvita.htm) (acesso em 20/7/2008).

contribuição importante para entendermos o escritor, o pensador e o professor que Tomás de Aquino foi, superando estereótipos.

Por sua própria maneira de conceber e viver o ensino, Lauand soube destacar no pensamento tomasiano, entre outras coisas que os comentaristas não enxergam habitualmente, a necessidade de evitar aulas aborrecidas e enfadonhas. O *fastidium*, dizia Tomás, é obstáculo praticamente intransponível para o aprendiz. Daí a recomendação, para usos didáticos, de brincadeiras e piadas (moderadas pela virtude da prudência), a fim de que os alunos possam, ludicamente, gostar de aprender.

E o discípulo é fiel ao mestre. Lauand aprendeu com Tomás: sem prazer, o aprender se torna insuportável. Sendo verdadeira a sentença formulada positivamente: o aprender se torna viável quando estão presentes o jogo, a arte, a alegria.



# O PENSADOR DA LINGUAGEM

LUIZ COSTA PEREIRA JUNIOR<sup>1</sup>

O ar bonachão acentua a voltagem de suas piadas. A agilidade de raciocínio o torna mais leve do que é, que o jogo de pernas das idéias, novas ou muito antigas, é sempre fonte de renovada originalidade. Jean Lauand tem o estilo fagueiro de quem quer saber com sabor. Em textos os mais acadêmicos, em conferências as mais dinâmicas, em conversas de bar as mais despretensiosas, fisga com pinça a imagem concreta que parece iluminar uma idéia e faz da compreensão afetuosa dos limites humanos o resultado imediato de cada investida que promove ao pensamento antigo.

Seu entusiasmo com as possibilidades da filosofia é também sadio realismo. O mais abstrato conceito ganha viço se “descer” ao concreto e Lauand desconfia que há uma pedagogia do raciocínio antigo que, traduzida aos termos de hoje, vale para os dias de hoje. Daí a naturalidade com que põe, numa mesma frase, para esclarecer um mesmo argumento, uma lista que vai de Tomás de Aquino, Platão, Shakespeare, Pelé, Nat King Cole a *Rei Leão*, da Disney, e a imagem que se forma em nossa mente é tão iluminadora que dá sentido ao que antes parecia obscuro.

Para Lauand, há compreensões dos antigos que se aplicam feito luva à compreensão do mundo contemporâneo. Porque, no fundo, o

---

1. Luiz Costa Pereira Junior é jornalista, professor universitário, criador e editor da revista *Língua Portuguesa* (editora Segmento), doutorando em Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) – sob orientação do professor Jean Lauand – e autor de *A apuração da notícia* (Vozes, 2006) e *Com a língua de fora* (Angra, 2002), entre outros livros.

que foi dito antes, mesmo nos rincões da Antiguidade e da Idade Média, mantém validade, não porque aplicada ao pé da letra, mas porque, vencida a poeira da dicção de época, há vida nos conceitos, nas entrelinhas da imaginação antiga, nas inspirações que motivaram seus raciocínios. Algo que a poesia, vide Mario Quintana, já constatará:

*Como o burrico mourejando a nora  
O mundo as mesmas voltas dá  
Tolice alguma nos ocorrerá  
Que não a tenha dito um sábio grego outrora*

Tal estratégia filosófica – a de recuperar o antigo à luz do concreto que hoje nos desafia – requer, portanto, depuração da linguagem antiga para a sua devida aplicação contemporânea. Exige clareza, um exercício que depure a linguagem, que mudou e muda o sentido dado. Para entender o mundo, é possível aplicar o antigo nos termos de hoje. Tudo se repete, mas como saber que se repete? Jean Lauand sabe que a melhor maneira de enterrar um pensador do quilate de Tomás de Aquino, sua paixão intelectual, seria apenas repetir, tais quais, suas palavras. Quer evitar a leitura que mumifica um texto sob a capa imponente de um discurso criado para uma determinada situação comunicativa, num dado contexto, para determinados interlocutores – fatos importantes de serem conhecidos, mas que, tornados uma preocupação crônica, soterrariam o interlocutor de hoje, impedindo-o de flertar com os sentidos vibrantes do que ele enunciara. Só um entendimento sobre o papel da linguagem para a construção da realidade pode tornar possível desvendar a pedagogia do raciocínio antigo e a qualidade do que ela propõe para o entendimento da vida atual.

Quem pesquisa a linguagem sabe que a miragem mais gritantemente humana é a de acreditar que podemos entender o que são as palavras. Na prática, o sentido de um termo remete a um outro termo, não ao conceito, ao objeto, à dimensão da realidade em si. Quando investiga o assunto, um filósofo como o alemão Josef Pieper (1904-1997), cuja obra reabilita a teologia como campo legítimo para

a filosofia, ele realoca o ponto de inflexão da resposta: nunca teremos acesso a uma "essência", só às grandes experiências humanas, aquelas que se fundiram e se esconderam sob a superfície do cotidiano, em particular nas instituições, nas práticas humanas e na linguagem.<sup>2</sup>

Tais experiências, formadas por *insights* considerados inaugurais ou momentos fundantes da vida humana, conteriam significados que se perderam na história e foram transformados por sucessivas e seculares alienações coletivas. Mesmo que não inaugurais, mas imemoriais, não deixam rastro evidente na memória humana, porque decerto caracterizaram-se pela fugacidade, lembra Jean Lauand.<sup>3</sup> Visões de mundo, concepções de época, preconceitos e contingências concretas da realidade estão encobertos em fenômenos que não exibem seus rastros, nos conceitos mais abstratos, em vocábulos insuspeitos, nas realidades que parecem existir desde sempre, como que por geração espontânea.

Mas essas realidades que parecem existir desde sempre têm toda a pinta de que foram originadas de algum *insight*, uma frase ou palavra solta ao acaso, que uma comunidade falante terminou por fixar. Seu brilho original se perdeu e a ausência de seus impulsos primevos talvez seja sentida em nosso tempo, muito mais quando encontramos dificuldades para realizar os conceitos primitivos contidos nas palavras, porque sem eles talvez fosse difícil compreender as palavras que usamos.

Jean Lauand compartilha a idéia de que, se as palavras ganharam muitos sentidos e formas até chegar ao uso diário na atualidade, nós as usamos com tanta familiaridade que nem prestamos a devida atenção nelas. No entanto, essa experiência de mundo acumulada pelas culturas anteriores à nossa está contida nessas palavras, em sua trajetória, em sua evolução, nas entrelinhas dos significados mais reveladores, nos detalhes da pronúncia que nos é mais característico.

---

2. Josef Pieper, *O que é filosofar? O que é Acadêmico?* São Paulo, EPU, 1981.

3. Jean Lauand, "O autor e seu filosofar", em Josef Pieper, *Abertura para o todo – A chance da Universidade*. Apel, São Paulo, 1989, prefácio, p. 8-9.

A paixão de Jean Lauand por idiomas não é, assim, o que se poderia chamar de “quantitativa”. É antes “qualitativa”: embora domine várias, e saiba rudimentos de outras tantas, interessa a Jean como as línguas induzem seus usuários a tomar determinada visão de mundo. Por isso, ele é, na filosofia, um admirador dos alemães Pieper e Johannes Lohmann, este discípulo de Heidegger, e faz eco a uma tradição que, nos estudos de linguagem, inclui nomes como Humboldt, Wolf e Sapir.

Hoje já se sabe que seria de uma arrogância sem par crer que as palavras não passam de um instrumento de comunicação, quando na verdade passaram séculos de boca a boca, carregando por onde passaram a experiência de povos anteriores, muitos dos quais varridos do mapa definitivamente.

A idéia de que podemos desvendar uma origem é, no entanto, ela mesma um mito, e ancestral. A curiosidade que o passado de uma palavra desperta é, no fundo, correlata da tentativa de saber o que somos e de onde viemos – resposta que nunca teremos a uma pergunta que sempre faremos. Jean sabe o quanto podemos olhar de modo diferente o mundo se deixamos a linguagem – os antigos que a usavam – nos contar um pouco de seu passado.

A etimologia, para um pesquisador com tal consciência de linguagem como Jean Lauand, não se resume apenas à investigação sobre o ato criador de um vocábulo – é também uma forma de resgate das grandes trajetórias vividas pelo tipo de ser humano que o criou. O resgate daquilo que fomos e somos, e de tudo que desconhecemos sobre o mundo que herdamos. Esse resgate da etimologia para a vida contemporânea é talvez o caminho mais fértil para uma tomada de consciência sobre a linguagem. Afinal, forçoso é repetir: se soubermos o que reproduzimos do passado ao nos expressar e ao interagir, talvez percebamos que o mundo nem sempre foi assim e não há motivo para mantê-lo como é.

# JEAN E A CULTURA ÁRABE

HELMI NASR<sup>1</sup>

Conheci Jean no início dos anos 90, quando, já doutor, ingressou como aluno do curso de graduação em Língua e Literatura Árabe.

Embora pretendesse ser um a mais entre os colegas, já desde o primeiro dia podia-se notar um extraordinário interesse pelo alcance filosófico subjacente à linguagem: da etimologia às formas de uso, tão reveladoras para o filósofo.

Lembro que já no primeiro dia de aula tivemos uma fecunda discussão sobre a palavra árabe para ser humano, *insan*, que depois viria a ser tão importante em seus estudos de antropologia filosófica, estabelecendo a ligação entre nossa tradição árabe e as raízes do pensamento ocidental: ambas partem do homem como esquecedor, que é o significado etimológico de *insan*. Essa discussão, no início do curso, sobre a memória e o esquecimento viria a se desenvolver, anos depois, em sua tese de livre-docência, também ela dedicada a tema árabe: os *amthal*, provérbios.

Jean, como aluno, não se dispensava de nenhuma tarefa e, dotado de notável memória, aplicava-se com empenho aos textos clássicos propostos nos diversos cursos. Lembro-me, por exemplo, de duas animadas discussões que tivemos no curso de Literatura Pré-Islâmica: uma, relacionando a *Khutbah* (discurso) do grande orador e poeta do século VI Qus Ibn-Sa'ida com a noção de contingência de Aristóteles

---

1. Helmi Nasr, membro do Conselho dos Sábios da Liga Islâmica Mundial, é professor aposentado do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

a Sartre; outra, sobre a questão da mulher, a propósito dos *Conselhos da beduína* para a filha na noite de núpcias (esses textos encontram-se respectivamente em: [www.hottopos.com/spcol/nasr.htm](http://www.hottopos.com/spcol/nasr.htm) e [www.hottopos.com/videtur2/nasr.htm](http://www.hottopos.com/videtur2/nasr.htm)).

Seus estudos do *Alcorão* foram a base de uma pesquisa muito inovadora sobre a álgebra como ciência árabe, que resultou na conferência “El Corán y la Ciencia – El Álgebra como Ciência Árabe” ([www.hottopos.com/collat2/el\\_coran\\_y\\_la\\_ciencia.htm](http://www.hottopos.com/collat2/el_coran_y_la_ciencia.htm)), para os professores do Departamento de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade Autônoma de Madri, que depois foi publicada em livro por Ediciones del Orto de Madri. Ainda em seus estudos mais recentes, Jean continua aplicando seus conhecimentos de árabe.

Jean teve importante participação também na criação do nosso curso de pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe. Também neste nível, a USP foi pioneira. Um dia, em uma aula, quando Jean estava concluindo a graduação em Árabe, propus aos alunos um exercício e fui conversar com ele. Perguntei-lhe se queria participar de nosso curso de pós-graduação, que iríamos inaugurar no semestre seguinte. Jean pensou que estava sendo convidado para ser aluno e, modestamente, manifestou dúvidas sobre sua capacidade de acompanhar esses estudos. Quanto a nós, porém, conhecendo sua estatura intelectual, não tivemos dúvida alguma em convidá-lo como professor responsável pela área de Filosofia e Pensamento Árabe. Ele aceitou e passou a integrar a equipe de cinco professores que fundamos o curso. E, nos anos seguintes, colaborou conosco com excelentes cursos e orientações de mestrado, mesmo sem ser dispensado de nenhum de seus encargos em sua Faculdade de Educação.

Outra contribuição importante para os estudos árabes deu-se no campo editorial, onde abriu caminho para diversas publicações – livros e revistas –, bem como estabeleceu importantes convênios internacionais, francamente produtivos, sobretudo com universidades européias.

# O ÚLTIMO DOS GRANDES HUMANISTAS

RICARDO DA COSTA<sup>1</sup>

Jean Lauand é o último dos grandes humanistas. De sua lavra brotam textos maravilhosos, doces, fluentes e profundos. Quem o lê imediatamente se apaixona, tamanha a suavidade que escorre da seiva de sua árvore.

E o que dizer de sua pessoa? Que harmoniza, como os clássicos, pensamento e ação? Seria muito pouco. Que são coerentes suas idéias? Que ele é uma criatura que deseja alçar-se à Sabedoria? Não, pois já está imerso nela. E mais: generoso, ele oferece a todos os frutos de seu conhecimento. Afável, ele recebe a todos em sua morada. Direto, ele tudo proporciona com a simplicidade e clareza que são a sua marca.

A divina providência me concedeu esta graça: estar no rol de seus amigos. Oxalá possamos nos encontrar em outra esfera, a do Sonho de Cipião, e fruir, serenamente felizes, a vida sempiterna.

---

1. Ricardo da Costa é professor da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).



# ENTRE O PERENE E O TEMPORAL<sup>1</sup>

ALEXANDER FIDORA<sup>2</sup>

O livro que o leitor tem em mãos presta homenagem a um dos representantes mais destacados da filosofia brasileira de nosso tempo.

Durante mais de 30 anos que Jean Lauand tem se dedicado à pesquisa e à docência, o atual catedrático de Filosofia da Educação da Universidade de São Paulo tem aberto com seus trabalhos novos caminhos para o estudo da filosofia medieval, sobretudo no que se refere à obra de Tomás de Aquino, que têm exercido um grande impacto em sua terra natal.

Pareceu-nos, portanto, quase um imperativo colocar ao alcance do leitor de língua castelhana, tanto ao especialista como ao *amateur* da filosofia (medieval), alguns desses trabalhos de Jean Lauand – todos eles, conferências pronunciadas em diversas universidades da Argentina, Brasil e Espanha –, os quais não somente permitem acompanhar de perto a trajetória intelectual desse pensador ao longo dos anos, mas também, além disso, dão uma viva imagem da própria essência do seu filosofar: um filosofar que, situando-se na linha de pensamento de Josef Pieper, se desenvolve num diálogo permanente entre o passado e o presente, entre a história da filosofia e os problemas sistemáticos que continuam nos ocupando ainda hoje, entre Tomás de Aquino e a linguagem humana de todos os dias.

---

1. Texto originalmente publicado como prefácio do livro *En diálogo con Tomás de Aquino*, de Jean Lauand, Madrid, Ediciones del Orto, 2005. Tradução de Roberto C. G. Castro.

2. Alexander Fidora é professor da Universidade Autônoma de Barcelona, na Espanha.

Daí, a fisionomia tão característica do pensamento de Jean Lauand: uma mescla entre a tradição e a abertura, entre o perene e o temporal, traduzida também em seu estilo, que reúne a precisão da palavra escrita com a vitalidade da expressão oral. É essa mestiçagem, por assim dizer, que faz de seu pensamento um pensamento *sui generis*: não somente humanista, e sim realmente humano, na medida em que nele todo homem, ou seja, cada um de nós, se descobre em sua imanência, ao mesmo tempo em que, a partir dessa mesma limitação, nos é aberta a possibilidade de transcendência.

A filosofia de Jean Lauand, sem dúvida, mostra uma grande erudição, mas não quer ser – e não é – unicamente isso; sua filosofia é, assim como este livro, um convite a participar da sabedoria, a entrar em um diálogo com a sabedoria da linguagem humana e a sabedoria do Verbo.

# A MODO DE EPIGRAMA<sup>1</sup>

PERE VILLALBA VARNEDA<sup>2</sup>

La naturaleza imparcial tiene sus reglas doradas, que no impone; el espíritu inalterable conlleva las normas vírgenes, que lo mejoran; el hombre bulímico come el fruto del árbol del saber, impone y empeora. Si acertamos a definir el *Lógos*, obtenemos un hombre híbrido que sube por la pendiente del bien para aterrizar en el valle protegido por la naturaleza, no sin patear por el barro del autodesprecio. Destruir y definir, para partir de nuevo de la meta resbaladiza de la ignorancia y llegar vencidos a la meta más resbaladiza, si cabe, de la desesperación: no hay viaje sin destrucción, no hay definición sin dolores en el espíritu de la primera intención, dejando tras sí huellas de conmisericordia. Empezar para terminar, y terminar para acurrucarse en la linterna de la luciérnaga o en el agujón de la serpiente que acecha: odio y amor, discordia de la amistad o amistad en la discordia. La naturaleza, sin embargo, es fraterna y clama a los dieciséis vientos: "Todos los que vivís en esta tierra sois hermanos. ¡No tengáis miedo!". Adán impuso los nombres a los seres que habían recibido el soplo de la vida de la hermandad; antigua materia inerte y caos inmóvil para pasar a la potencialidad agridulce, a la creatividad inconclusa, a la destrucción humeante, a la no-libertad asesina: había nacido el *Lógos*, signo que distorsiona de las aguas, logaritmo de la locura, jeroglífico sin desenrañar, que clavó las constelaciones amarillentas, que apuntaló las

---

1. Texto originalmente publicado como prefacio do livro *En diálogo con Tomás de Aquino*, de Jean Lauand, Madrid, Ediciones del Orto, 2005.

2. Pere Villalba Varneda é professor da Universitat Autònoma de Barcelona.

columnas enhiestas del firmamento efímero, que anotó la armonía indómita, que provocó lo divino, diciéndole "¿quién eres tú?", cual un igual a un igual, desafiante en y desde la ignorancia, como un engreído mosquito ante la tromba marina, o como la hormiga de la marabunta ante la rotura terráquea hendida por el terremoto incestuoso. ¿Quién ha contemplado el cosmos de la hoja otoñal? ¡Nadie! ¿Quién ha oído el Do perpetuo y continuo del huracán arrasador? ¡Nadie! ¿Quién ha gustado el sabor del agua recién nacida en el arenal? ¡Nadie! ¿Quién ha olfateado entre los zarzales de la malvarrosa? ¡Nadie! ¿Quién ha tocado lo divino? ¡Nadie! Mortales asquerosos, inmundos, ¿qué sois? Ni tan sólo veis las cosas de las cosas huidizas, la apariencia de las cosas que ni son, la opinión tergiversadora sobre las cosas, el paso de la sombra fétida del sueño de las cosas; al fin, nada, ni tan sólo lo efímero de un día. De lo contrario, no mataríais al *Lógos* de la hermandad cósmica, el sexto sentido que nos insufló el viento de aquel desconocido. Así, cuando el río pasa, algo se lleva, algo perdemos, aunque revenga lo inesperado, lo nuevo, lo desconocido al fin: llega el miedo verdeante de la trotamundos Muerte. Amad la justicia en la simplicidad del corazón, pues perversos son los pensamientos de los que corrompen la virtud: no penetrará en el corazón de los culpables la sabiduría. El espíritu auténtico evita lo ficticio y huye de los sin-intelecto. Pero el espíritu de la sabiduría es benigno, cuando escruta el corazón del hombre y oye el quejido de su lengua: quien habla necedades no pasará al olvido, quien piensa iniquidades será interrogado, sus discursos corregirán su propia iniquidad. Más aún: la murmuración no sirve de nada, el discurso oscuro no cae en el vacío, la boca que miente mata el alma. Hay que evitar el error palabrero, para evitar la perdición de las acciones. El soplo de aquel desconocido no creó la muerte ni se alegra con la perdición de los vivos. Pero la justicia de la lengua es perpetua, también inmortal, y las manos de los impíos no la alcanzaron, teniéndola por enemiga, a pesar de sus promesas – que eran malintencionadas. Los de corazón tuerto afirman que el tiempo de la vida es exiguu, que no hay refrigerio al final, que

nadie ha vuelto del sopor tenebroso, que todo viene de la nada y, al final, como si no hubiese sido, que la palabra es humo que se disuelve por el tenue aire, como nube huidiza de los rayos del Sol, vencida por su calor: así los nombres adámicos caerán en el olvido, pues el tránsito de una sombra es el tiempo de las cosas, y no existe retorno posible, porque así está designado. Y la perversión globalizada dirá: "Gocemos de los bienes, de las criaturas, del vino precioso y de los ungüentos, que no escape la flor de nuestra estación; coronémonos de las rosas de la lujuria, oprimamos al pobre, no respetemos a la viuda ni a los viejos y niños, pues nuestra fortaleza es nuestra ley de justicia, lo débil es inútil, y el hombre justo es inútil y contrario a nuestros deseos". Estas cosas y algunas más han revivido en mi mente al leer los estudios del profesor Jean Lauand, "aquel que viene del Cono Sur con la mochila llena", ¡no vacía! Y es que el lenguaje ha constituido el sustrato empecinado de la actividad investigadora y docente de Jean. No voy a alabar a sabiendas, ni tan sólo voy a alabarle, eso es propio de los estúpidos, y yo no lo soy, a pesar de aquellas palabras bíblicas, "stultorum numerus infinitus est", es decir, "el número de los idiotas es infinito". A más de un profesor universitario, sin lugar a dudas, le va de perilla el dicho bíblico: es tan idiota que no ve más allá de su ombligo, pues ha perdido los otros cuatro sentidos y, por descontado, ni se ha enterado del sexto, el *Lógos*: la mediocridad se ha instalado en las aulas universitarias, pero ¿qué digo 'mediocridad'?, "más bien fetidez nauseabunda del estercolero de la ridiculez", me decía, más o menos, un noventa añero del propio Brasil, intelectual él, médico del cuerpo en sus años activos, y ahora médico de las almas en su augusta vejez. La amistad une las fuerzas del cosmos, hace imperturbables los elementos; la discordia impone el sello de la destrucción. Y Jean sabe escuchar la "Sonata núm. 23, en Fa menor, Op. 57 de Ludwig van Beethoven", y sabe cómo habla el "Concierto núm. 2, en Do menor, Op. 18", para piano, de Sergei Rachmaninov. Sin la música de las esferas, sin la música del alma, sin el *Lógos* seríamos halos puramente quejumbrosos. Jean nos lleva al infinito, a los nombres que impuso

Adán, acompañado o sin acompañar, pues él solo bien se sabe apañar. Amable lector, si no aceptas a Jean con esa medida que se ajusta al encuentro con el soplo aquel que dio la vida, quema este libro, o mejor regálalo a un amigo que sea "otro igual a Jean". Pues éste no es algo que podamos señalar con nuestro dedo, eso es la ofensa más grave que se le puede hacer, ni es el caparazón dentro del cual se humedece el tejido eterno de la eternidad del alma eterna: no te atrevas a señalarle con tu impune dedo, perderás la vida, y tienes vida, por cuanto tienes alma inmortal, *ergo* "toma y lee", "canta y deambula", que así penetrarás en el entretejido de los escritos lauanianos que tienes entre manos. Jean, pues, no está escondido para protegerse: piensa en Dios, dice cómo son los tontos, habla el lenguaje de los árabes, tiene la sensibilidad del intelectual, que no ha perdido las formas y mucho menos los contenidos: ambas facultades las enriquece al enriquecernos con sus pormenores, puntos de vista agudos, sonidos armónicos, gusto refinado, olfato superior, oído ennoblecedor; y el *Lógos*, ese sexto sentido que le ha entusiasmado desde los mejores años de su juventud: sentido, claro está, físico y, especialmente, sentido del alma, pues escribe sobre los fundamentos de ese filosofar cotidiano, que por ello es tan divino, como Moisés, que con la admiración de lo cotidiano preguntó: "Y tú, ¿quién eres? ¿Quién les digo que eres?". Diles: "Yo soy el que es". Jean corre por esas latitudes filosóficas y teológicas: lo demás está enlazado con ellas. Si alguna etimología puede presentarse mejor es la que el mismo Dios hizo de su mismo nombre: y quien lo contradiga es un idiota al estilo de los anteriormente citados. "El lenguaje es así un 'laboratorio' para el filósofo", "También la ausencia de palabras en el lenguaje trae consigo una información importante", "La sabiduría del erudito que coincide con la sabiduría del hombre de la calle", "El álgebra como ciencia árabe", "La vida humana es inseguridad... y el corazón humano... acaba por pegarse a pseudo-seguridades", y muchas otras citas más denotan sólo en parte el talante intelectual y humano –y no digamos ya el de investigador y profesor– de Jean Lauand. Y acabaré ya, haciendo una

concesión por tratarse de Jean Lauand, “el hombre de lo firme y de lo flexible”, escribiendo, mientras escucho a Johann Sebastián Bach – ¡Bach sólo para los amigos!– estas ideas pétreas y adamantinas: “el respeto a Dios es fuente de vida”, “la mala obra hace al hombre un miserable”, “la lengua de los sabios adorna la ciencia”, “el lenguaje pacífico es el árbol de la vida”, “los labios de los sabios esparcirán la ciencia...; el corazón de los idiotas, todo lo contrario”, “el hijo sabio alegra al padre”, “la idiotez es el gozo del idiota”, “la ley del sabio es fuente de vida”, “quien guarda su boca guarda su alma”, “un hombre prudente callará”, “el principio de la sabiduría es el respeto a Dios”. No cito más el Libro de los Proverbios, pero Jean Lauand es algo de todo eso, y algo de todo eso lleva en su mochila.



# EM DIÁLOGO COM JEAN LAUAND

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA OLMO<sup>1</sup>

*“A linguagem constitui o obstinado substrato da  
atividade de pesquisa e docência de Jean.”*  
(Pere Villalba Varneda, 2005)

Certa vez, enquanto traduzia para o espanhol um artigo do professor Jean Lauand (as ocasiões que Jean me deu de verter para o castelhano alguns de seus trabalhos sempre têm sido para mim motivo de deleite, porque traduzi-lo, devido ao cuidado que isso exige, é como ler duas vezes), entendi que era tal o valor contido naquele pequeno ensaio que pensei que ele não merecia ficar confinado aos círculos humanísticos ou acadêmicos, mas que devia transcender até âmbitos mais extensos de leitores com amplitude de horizontes. E comuniquei isso ao próprio Jean por e-mail. Imagino que ele deve ter sorrido, pois evitou dar-me uma resposta clara, mas em pouco tempo chegou à minha casa – uma gentileza dele, que ninguém que conheça Jean um pouco pode estranhar – a edição em português de *Em diálogo com Tomás de Aquino*,<sup>2</sup> uma requintada seleção de seus melhores artigos e conferências recentes, dirigida ao público em geral. Ficou claro que não havia sido eu o único que fez a Jean a mesma proposta.

A obra da vida de Jean Lauand é, sem dúvida, muito mais extensa, coerente e profunda do que possa significar um punhado de estudos

---

1. Miguel Ángel García Olmo é professor da Universidade Católica San Antonio, em Múrcia, na Espanha. Tradução de Roberto C. G. Castro.

2. Jean Lauand, *Em diálogo com Tomás de Aquino – Conferências e ensaios*, apresentação de Gabriel Perissé, Editora Mandruvá, São Paulo, 2002, 161 páginas.

e conferências da maturidade. E assim, na ocasião oportuna, conquistou a cátedra de Filosofia, de que hoje é titular, na maior *alma mater* da América Latina: a Universidade de São Paulo (USP). O resumo mais sintético de suas publicações que pude ler ocupa já duas páginas inteiras. Além disso, há o seu trabalho como editor e coordenador de produções multidisciplinares e plurilingüistas, em que Jean tem sido capaz de reunir trabalhos e colaborações de autores procedentes de dezenas de prestigiosas universidades e centros de ensino superior, nos dois lados do Atlântico. O elenco de bem elaboradas revistas que soube produzir, de perfil ao mesmo tempo moderno e clássico, digitais e impressos, com conteúdos de ponta e sonoros títulos latinos, impressiona a todos os que acessam o seu portal na internet.<sup>3</sup> Mas minha iniciação pessoal – profano em lides filosóficas como sou – na obra lauandiana ocorreu através de seus ensaios breves e suas conferências. E não só eu: apenas três anos depois da aparição em língua portuguesa da antologia antes mencionada, chegou a desejada edição espanhola, publicada por nada menos que Ediciones Del Orto, editora relacionada com a distintíssima Sociedad Española de Estudios Clásicos, cujas opiniões gozam de amplo eco no mundo educativo e cultural hispânico.<sup>4</sup> Essa edição contém nove conferências recentes, mas já clássicas, de Jean Lauand, adaptadas ao leitor espanhol, algumas das quais haviam causado por si mesmas um considerável impacto entre o público culto da Espanha. E isso não é exagero nem amável hagiografia: uma delas, “Mother Mary comes to me – La radical inseguridad de la condición humana”,<sup>5</sup> mereceu grandes manchetes e quase uma página inteira de análise num dos jornais madrilenhos mais lidos na Penín-

---

3. Editora Mandruvá: [www.hottopos.com](http://www.hottopos.com).

4. Jean Lauand, *En diálogo con Tomás de Aquino – Nueve conferencias*, edição a cargo de Alexander Fidora, apresentação de Pere Villalba Varneda, Ediciones Del Orto, Madrid, 2005, 118 páginas.

5. Obra citada, páginas 95-104. Versão original em português: “Mother Mary comes to me – A radical insegurança da condição humana”, em *En diálogo con Tomás de Aquino*, páginas 47-58.

sula.<sup>6</sup> Encabeça o volume um dos trabalhos lauandianos mais sugestivos, oportunos e férteis que se pode ler: o inesquecível “Deus *ludens*”, do qual não saberia dizer se prefiro na esmerada edição espanhola ou em suas versões originais (enriquecidas) em português. E, como essas, outras sete conferências competem entre si em qualidade.

Como se vê, evito fazer resenhas do conteúdo dos artigos, apesar da poderosa e deliberada atração de seus títulos (com Lennon & McCartney ou o próprio Deus brincando neles) e de outros ainda mais ousados, como “La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino” ou o muito chocante (ainda que só aparentemente) “<sup>333</sup>Olééé!!! Dios, la belleza y el arte”. É que eu não gostaria de privar os futuros leitores de Lauand de algo que saboreio muito quando me encontro diante dessa aparente perplexidade inicial que faz parte da marca inconfundível de Jean, e que inclui também sua capacidade de surpreender e de levar-nos por caminhos inesperados e nunca explorados, mas tão certos que nos obrigam a nos deter na leitura para saborear o que estamos a ler. Muito poucos humanistas sabem fazer isso, porque para tal tarefa é preciso ter uma condição que, mais do que livresca, é instinto: um puro libar a vida passada e presente até seus mais secretos aromas; ou seja, mergulhar no de sempre e, ao mesmo tempo, no hoje. Vou explicar isso, insisto, cuidando para não quebrar o delicado fio do mistério.

Entre os objetos preferidos do pensamento de Jean Lauand destaca-se principalmente a linguagem. Talvez outros conhecedores mais qualificados de sua obra pensem que exagero a importância desse seu interesse, ainda que alguns considerem que não. Talvez minha modesta

---

6. Trata-se de *La Razón*. Já anteriormente, o referido esforço editorial de Jean Lauand havia sido recomendado ao leitor espanhol pelas páginas do suplemento “Alfa y Omega”, vendido em toda Espanha encartado no diário *ABC*. No âmbito lusófono, e sem ir mais longe, a importante revista especializada (mas comercial) *Língua Portuguesa* incluiu uma versão de um dos artigos de Lauand (“Os ‘se’ das línguas semitas e o Evangelho revisitado”) em seu número de março de 2008, ainda que sob o título mais midiático de “Pegadinhas do Evangelho”. E não é a primeira vez que essa publicação brasileira reproduz seus trabalhos.

formação filológica me faça mais sensível às análises lingüísticas com que – sem dúvida nenhuma – Jean nos deslumbra. Seu afilado cinzel comparativo, lexicológico e gramatical vai muito além de seu comprovado domínio de línguas modernas e clássicas, pois diariamente nos demonstra que esse interesse especial pelo fenômeno universal da linguagem é nele algo viçoso, genuíno e original. Além disso, há Santo Tomás de Aquino. Sobre isso direi poucas palavras, porque quase todo mundo sabe que uma hermenêutica ao mesmo tempo límpida, clara, profunda e vibrante do Doutor Angélico é o cartão de visita que precede Jean Lauand. Apenas gostaria de fazer um comentário pessoal, pois reconheço que meu domínio do pensamento do Aquinate não é tão amplo para me estender muito sem me expor: cada vez que desejo me aproximar das profundidades da imortal ciência tomasiana, não o faço sozinho, mas me deixo acompanhar por dois autores vivos que me fazem as vezes de sibilas virgilianas: no campo jurídico, John Finnis; no filosófico-humanístico, Jean Lauand.

Outro dos objetos diletos do pensamento lauandiano é o mundo oriental, centrado, sobretudo, no legado árabe, tanto clássico como moderno. Isso advém, a meu ver, do grande conhecimento da Idade Média que Lauand adquiriu através do estudo da obra de Santo Tomás e que, por sua vez, se estendeu aos temas orientais. É desnecessário dizer que hoje já ninguém duvida das ricas influências que mutuamente se exerceram os universos cristão e islâmico durante e após o medievo, como testemunha, na Espanha, por exemplo, a obra irrepetível de São João da Cruz. Isso é algo que se depreende com absoluta naturalidade dos trabalhos lauandianos, sem necessidade de muitas explicações prévias, e nessa prodigiosa síntese navega a inesgotável e fértil curiosidade do nosso autor. E quem diz Oriente acaba compreendendo, afinal, que não há expressão cultural, lingüística ou artística, por distante que pareça, que escape à lupa inquieta e amável de Jean: desde os marmóreos grego e latim até as exóticas línguas bantu e tupi; do sagrado *Alcorão* à depurada Neovulgata; do *Hino a Zeus* a Nat King Cole; do mito ao logos, passando por um vibrante samba matinal de

Tom Jobim. Toda a Criação tem um espaço dinâmico na *Weltanschauung* lauandiana e a tudo temos acesso através das luminosas mas surpreendentes veredas que somente Jean sabe abrir. Além disso, há a obra filosófica de seus mestres preferidos, que ele sabe apresentar com discernimento a seus leitores: Josef Pieper, o nosso Julián Marías, Karol Wojtyła... E, claro, o Brasil, o seu Brasil. A partir da filosofia, da pedagogia e do humanismo em geral, Jean Lauand é o autor que melhor compreende a expressividade e as criações do encantador povo brasileiro. E continuo não exagerando. Somente ele é capaz de juntar, num mesmo artigo, com a imaginação e a audácia de um grande *chef*, Píndaro, Santo Tomás, Cervantes, Heidegger... com a inefável plasticidade do doce balanço de uma morena captada pelo gênio de um bossanovista ou a estranha forma de correr atrás da bola de algum outro excepcional “criador” carioca de pernas tortas. O modo de ser de todo o Brasil, em sua expressão anônima, coletiva, cotidiana e popular ou na formosa versão finamente destilada por artistas como Chico Buarque ou Adélia Prado, tem um lugar de exceção na obra do professor Lauand.

Mas haverá, na realidade de toda a experiência humana, que não possa entrar alegremente nos artigos e conferências do Jean? Não, e é por isso que sua leitura é urgente: porque é urgente redivinizar a vida e agradecer ao Criador pelas maravilhas com que rodeou nosso existir sobre a Terra, em lugar de continuar cobrindo-as e projetando sombras sobre elas, com o fim de parecer sérios, acadêmicos e graves. Não sei se é por causa de sua sabedoria, sua sensibilidade inata, que vê onde poucos chegam, sua habilidade dialética ou sua serena e otimista alma brasileira, mas, ao captar sutis e grandiosas maravilhas, Jean Lauand tem sido, para mim, um mestre e um guia. Pensador de nosso tempo, pensador para todos.



# LAUAND-ETÉ

SYLVIO HORTA<sup>1</sup>

A filosofia da razão vital de Ortega e Mariás me descobriu a vida humana como realidade radical. Mudei o rumo. Da bioquímica para a realidade da pessoa humana. Busco de lá para cá onde seguir os estudos.

O acaso – teimando sempre em ser significativo – me coloca na presença do professor Jean Lauand. Especialista em Tomás de Aquino e filosofia medieval. Que ligação poderia haver com a filosofia de Ortega? Pensava que pouca. Mas, num ato de generosidade – talvez segunda natureza, hábito, morada em que se encontra instalado –, o professor me aceitou como orientando.

As trajetórias, várias: aluno da pós-graduação, deparo-me com as virtudes cardeais, com Josef Pieper, com Tomás de Aquino. A linguagem sempre clara, do dia-a-dia. Píndaro vem acompanhado por Gilberto Gaspar – contador de causos, poeta, tocador de viola. Fulvio Pennacchi com a teoria do belo, da festa. Aulas em que alunos representam peças medievais da monja Rosvita de Gandersheim. Transcendentais e transversais. Poesia de cordel nordestina, a dança da morte e jogos para aprender matemática. Boécio, Alcuíno. Uma educação com diálogo, brincadeira, piadas, rigor acadêmico. Álgebra, xadrez, as características da língua árabe, das línguas bantu e tupi. Provérbios, provérbios e mais provérbios.

---

1. Sylvio Horta é professor do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) e diretor da Editora Mandruvá.

Síntese impossível. De cada um desses temas sai um artigo, um livro, um seminário, um curso.

Surge a Editora Mandruvá. Filha de esforços anteriores. Sempre o estímulo a que professores, orientandos, alunos, conhecidos, desconhecidos publiquem seu trabalho. Tudo gira em torno da atividade espontânea do mestre. Faz falta a voz média para descrever esse fazer não-fazendo. Neutro. Chefe, chefia geral. Cobras. E vão saindo livros, revistas, artigos. Centenas. Mais de mil. Contato com faculdades da Alemanha, Espanha, Portugal, Cuba.

Junto, cruzam-se pessoas: Aida, Mario, Gilda, Roque, Rui, Vitória, Celso, Gabriel, Tony, Sandra, da secretaria, Luiz, Roseli, Mariás, Pere, Chia, Mariás, Quintás. Aqui a injustiça é certa. Há muito mais.

A moral como *ser* do homem, como *ultimum potentiae*. Processo de auto-realização do homem. Para Ortega, o ser do homem, o ser do indivíduo concreto, da pessoa em convivência com os outros e suas circunstâncias, é a vida humana. Ser = viver. Drama corpóreo – projetado por sabe-se lá quem – em direção ao todo.

Nossa visão está encoberta como a do cego. Faz falta o silêncio que cala fundo. A realidade está velada. Idéias e crenças mortas nos fazem esquecer a origem. Somos um ser que se esquece. *Insán*, aquele que esquece. Despensar o pensamento. Tirar os véus. Matar a saudade. Realizar as ilusões. Relembramos a origem e o fim.

O conceito confuciano de *ren* aponta para o significado do encontro com o professor Jean: ser autor de si mesmo usando o que há de essencial na tradição. Não é uma alegria poder compartilhar desse feixe de trajetórias em busca da realização máxima e aplicar essa sabedoria no dia-a-dia? Experiência constitutiva que nos projeta em direção à abertura para o todo.

No artigo *A metafísica tupi*, encontramos: “Um homem moralmente bom, honrado, digno é *aba-eté* (homem ao máximo, de verdade, ao superlativo, *ultimum*); já o canalha, o imoral é *aba-ran*: parece homem, mas não é”.

Daí o título: Lauand-eté.

Obrigado pelo exemplo.

# JEAN LAUAND

AIDA RAMEZÁ HANANIA<sup>1</sup>

Tive o prazer de conhecer o professor Jean Lauand por ocasião da criação do curso de pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), em inícios da década de 90. Graças à sua aquiescência em participar da equipe de docentes, pudemos contar com o excelente professor, que se responsabilizou por Filosofia e Pensamento Árabe.

Qualificá-lo apenas como excelente professor, entretanto, é, sem dúvida, imprimir um caráter redutor à sua personalidade intelectual e à sua dimensão pessoal: estávamos diante do pesquisador seriíssimo; do orientador cuja vasta experiência e amplitude de conhecimento não podiam esconder a humildade e a honestidade de seus propósitos, qualidades reconhecidas e admiradas imediatamente por seus alunos e colegas. Mais que isso: vivenciando com idealismo e absoluta lealdade os objetivos do curso, colocou à disposição do mesmo sua energia e seu dinamismo, em favor de um vigoroso trabalho editorial, do qual todos nós – alunos, docentes e a comunidade acadêmica em geral – somos beneficiários.

Quero me deter justamente nessa atividade que acompanhei de perto, tendo o privilégio de colaborar com o professor Jean para a criação de publicações fundamentais à veiculação das pesquisas e dos

---

1. Aida Ramezá Hanania é professora aposentada do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

projetos concernentes aos três segmentos da realidade árabe compreendidos por nosso curso.

É necessário lembrar aqui as dificuldades de que todos nos ressentíamos naquela época, em relação a publicações de modo geral: falta de verbas específicas e de equipamentos (computadores, impressoras, sistema Windows em árabe e, no início, até de Internet) em número suficiente e compatível com nossas necessidades.

Por sugestão do professor Jean, procuramos patrocínio junto à comunidade para podermos agilizar, ao menos, os primeiros números das primeiras publicações, que, ao se concretizarem – em razão sobretudo da sua gigantesca capacidade de trabalho, aliada a um idealismo indestrutível – deram início a um processo de revitalização, rápido e consistente, do Centro de Estudos Árabes, então ligado aos cursos de graduação e de pós-graduação da FFLCH.

A primeira publicação, *Revista de Estudos Árabes (REA)*, nasceu em 1993, sob sua direção editorial (como é o caso, aliás, de todas as publicações subseqüentes), uma revista semestral, com artigos encabeçados pelo saudoso professor Antonio Houaiss e pelo professor Roshdi Rashed (CNRS/Paris). A *REA* atingiu o sexto número, sempre destacando o alto nível de seus articulistas e de seu Conselho Editorial.

Paralelamente, o professor Jean trabalhou na Coleção Oriente & Ocidente (que atingiu dez volumes), criada, em princípio, para estudos contrastantes de cultura árabe e ocidental, sobretudo no período medieval.

A seriedade do trabalho, bem como o prestígio do professor, conferiram, de imediato, a credibilidade necessária para o estabelecimento de convênios internacionais, que foram concluídos, por exemplo, com a Universidade Autônoma de Madrid (Unam), a Universidade Autônoma de Barcelona, a Universidade do Porto, a Universidade de Freiburg e a Universidade de Frankfurt, redundando a cooperação em criteriosas publicações, tais como a revista *Collatio* (em parceria com a Unam).

A base brasileira dessas revistas – sempre em parceria com prestigiosas universidades européias – estava numa importante novidade

editorial: a Editora Mandruvá, criada em 1997 pelo professor Sylvio Horta: além da tradicional edição impressa, trazia também – e isso era uma novidade na época, importante também para nossos parceiros europeus – a edição eletrônica, disponível na internet, no site da editora ([www.hottopos.com](http://www.hottopos.com)). Além de *Collatio*, dedicada a estudos rabes, as viagens do professor Lauand  Europa ajudaram a fundar e consolidar a *Mirandum*, a *Notandum* e a *Revista Internacional d'Humanitats*, publicações ligadas a estudos humanísticos, dispendo de amplo espaço aos estudos orientais (freqüentemente com destaque para o mundo rabe). Ao longo dos anos, esse trabalho – dirigido por Lauand e Horta – ampliou-se e hoje são cerca de 150 volumes de revistas e 1.500 artigos publicados, também disponíveis, na íntegra, na web.

Tenho a certeza de que, ainda que prestes a aposentar-se da Faculdade de Educação da USP – onde desenvolveu sua brilhante carreira, guindando os estudos de filosofia e história medieval ao devido patamar de valorização –, o professor Jean Lauand integrar sempre uma pliade de intelectuais comprometidos verdadeiramente com a pesquisa, o ensino e a adequada divulgação do trabalho acadêmico dentro e fora da Universidade de São Paulo.



# JEAN LAUAND: UM AMIGO

MARÍA DE LA CONCEPCIÓN PIÑERO VALVERDE<sup>1</sup>

Foi na Universidade de São Paulo (USP) que conheci Jean Lauand e foi quase sempre como professor universitário que o vi atuar: professor querido de seus alunos, respeitado pelos colegas, reconhecido dentro e fora do Brasil pela vasta erudição que o torna familiar de Tomás de Aquino e de Heidegger, de Agostinho e de Ortega. Mas o que agora me vem à lembrança não é sua figura de educador por vocação ou de erudito que honra a Universidade. Quero aqui recordar, principalmente, o amigo Jean.

Em meio a um dia cansativo de trabalho, sua amizade muitas vezes veio criar momentos que renovam forças: do convite para um café no Clube dos Professores ao bom almoço em um restaurante alternativo, dos que só ele conhece, ou mesmo ao rápido (mas divertido) passeio pelo “macacário” do vizinho Instituto Butantan. Outras vezes, ao final das aulas da noite, veio a oferta, para mim milagrosa, de uma “carona” que o obrigaria a atravessar a cidade. Quantas vezes também, em períodos difíceis, uma palavra de apoio, um telefonema animador...

O breve espaço deste depoimento mal permite evocar alguns dentre tantos gestos de generosidade de um amigo como poucos. Alguém que, em tempos de relações humanas e acadêmicas marcadas por indiferença, quando não por injustiça, sabe conservar em si a humanidade tão cara a nós, brasileiros. Basta lembrar o que ele nos fala dos que vivem em volta da Universidade: “Aqui mesmo, no Butantã,

---

1. María de la Concepción Piñero Valverde é professora do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

em dois quarteirões da avenida Vital Brazil, encontra-se a rodo esse Brasil profundo: o Zé, do Restaurante Os Cobras, a Tina e a Zélia, cabeleireiras unissex, o Satoshi, do auto-elétrico Satoshi, o Ricardo, da Pizzaria Trivial etc.”.<sup>2</sup>

A cada um dos que estão ao seu redor, Jean sabe levar um pouco de alegria. Insisto nessa palavra, pois uma das riquezas de sua amizade é o aspecto lúdico, o saber brincar, o saber tornar mais leve o que possa haver de pesado na convivência diária. Esse brincar, esse *ludus*, escreve Lauand, seguindo Tomás de Aquino, que é “uma virtude moral que leva a ter graça, bom humor, jovialidade e leveza no falar e no agir, para tornar o convívio humano descontraído, acolhedor, divertido e agradável”.<sup>3</sup> Quem convive com a alegria desse amigo, quem ouve suas anedotas e trocadilhos hilariantes, suas observações deliciosas e argutas, tem o privilégio de receber mostras constantes de uma virtude que tanto suaviza a existência humana. Mostras ainda mais admiráveis porque muitas vezes exigem grande coragem e coerência: basta dizer que a alegria e o bom humor não lhe faltaram sequer quando atravessava períodos de sofrimento.

Tudo isso faz de Jean alguém querido por homens e mulheres de todas as idades, de todas as convicções, de todas as condições sociais. E seus interesses amplíssimos, que vão da música dos Beatles às novelas da televisão, da poesia de Pessoa à gíria brasileira, tornam-no capaz de confraternizar com todos: filósofo entre filósofos, poeta entre poetas, capaz de discutir futebol com torcedores apaixonados. Foi assim que nele descobri também o profundo conhecedor da Espanha, de sua cultura e de sua língua, o tradutor e pesquisador incansável de Isidoro de Sevilha e de Afonso, o Sábio, o intelectual reconhecido pelas maiores universidades da Península Ibérica, interlocutor de Julián Marías e de Alfonso López Quintás.

---

2. Jean Lauand, “Imagine ou... Remember...”, *Videtur* 13, 2002, p. 35.

3. Jean Lauand, “*Deus ludens* – O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino e na pedagogia medieval”, em *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: ESDC, 2006, p. 19.

Se o amigo, como diz a música de Milton Nascimento, “é coisa pra se guardar”, este merece ser guardado com toda a gratidão. Lembremos, a esse respeito, mais um de seus escritos. Ao comentar as expressões que, em diversas línguas, manifestam agradecimento, Lauand observa que algumas valorizam a gratuidade amiga do favor (como o espanhol *gracias*); outras (como o português), a obrigação em que nos deixa esse favor; outras ainda, a necessidade de pensar em quem nos favoreceu; outras, enfim, a raridade de encontrar quem se disponha a favorecer o próximo: “Num mundo em que a tendência geral é a de cada um pensar em si e, quando muito, regularem-se as relações humanas pela estrita e fria justiça, a excelência e a raridade salientam-se como característica do favor”.<sup>4</sup> Pensando nesse amigo, só me resta, pois, dizer: “*muchas gracias*”, muito obrigada.

---

4. Jean Lauand, “Antropologia e formas quotidianas – A filosofia de Tomás e nossa linguagem do dia-a-dia”, em *Sete Conferências...*, p. 37.



# DA (NOSSA) AMIZADE

ROSELI FISCHMANN<sup>1</sup>

*Começar pelo que vai entre parêntesis, mas motiva esta escrita, ou começar pelo tema, anúncio de uma busca de laços entre os afetos, as vivências e as reflexões? Talvez seja melhor fazer exatamente esta composição de discursos que logo se anuncia, buscar “desenhar” palavras e frases, e caminhar, entre trilhas e abrigos. Como falar do amigo, de um amigo como Jean? Para mim, que há tanto tempo o conheço, e que me conhece há tanto tempo, é o (Luiz) Jean, o amigo, sem nada suprimir dos demais atributos e papéis que possa desempenhar na Universidade e na sociedade. Da ordem do que é pessoalmente precioso, sem o qual (se imagina) não teria sido possível conhecer o mundo e viver a vida do mesmo jeito que tem sido. Foi em uma sala de aula da USP que nos conhecemos, em março de 1975, quando ambos iniciávamos o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação, nos primórdios do programa. Era a disciplina Filosofia da Educação, com o título “Sobre a verdade”, ministrada pelo saudoso professor Ruy Nunes. Foi de imediato que se estabeleceu claramente que ali havia uma amizade, a qual jamais sofreu abalos ou crises e tem sido, nossa amizade, ela mesma, como um personagem ao longo desse tempo, a quem posso consultar e mirar, com gratidão, como se fosse independente de quem é o Jean, de quem sou eu, esse fenômeno*

---

1. Professora doutora livre-docente da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), onde é docente desde 1975, e professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Discriminação, Preconceito, Estigma: Minorias Étnicas, Religiosas e Educação. Coordenadora da Área Temática Filosofia e Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da USP.

*que se dá nas relações humanas, em que os laços entre as pessoas têm como vida própria – uma grande e bela amizade, pedra preciosa que o tempo vem lapidando, com tanto ainda por viver.*

Dentre os modos de relações humanas, a amizade é dotada de singularidade que a torna incomparável. Da mesma forma, a reflexão sobre a importância da amizade está presente na obra de filósofos ao longo da história, sendo marcada por grande diversidade de abordagens, possivelmente ligada à diversidade de experiências, em termos de amizade, que viveram os que se dedicaram ao tema. Em comum a todos, sempre o elemento ético a servir de base de reflexão, uma vez que a amizade se apresenta como um tipo de relação particular, que nem abandona nem invoca o universal, mas que o tem ali, presente, na humanidade que se realiza entre os amigos.

Em Platão a amizade é analisada mais detidamente em *O Banquete*, vez por outra confundindo-se com o amor. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, atribui à amizade um papel relevante e claramente estabelecido no interior das relações ditadas pela ética, entre iguais.<sup>2</sup> Epicuro, nas *Sentenças vaticanas*, tratou da amizade. Cícero dedicou um título ao tema. Contemporaneamente, Foucault tratou da amizade como questão ligada à micropolítica em diversas obras, e, com base nessa visão, há quem proponha, como Francisco Ortega (2000), em uma perspectiva que talvez possa ser denominada pós-moderna, a amizade como base de novas formas de sociabilidade e, com isso, a proposta de uma nova política e uma nova ética da amizade com questionamentos aos arranjos tradicionais que o mundo ocidental construiu para famílias, relações afetivas e sexuais, redes de apoio etc.

Neste artigo, que é apenas exploratório, serão brevemente enfocados dois pares de amigos, e como a amizade foi referida por eles em suas obras, tanto como universal quanto no depoimento do caso particular, em diacronia, portanto, apesar das diferenças culturais e

---

2. Além do próprio Aristóteles, vale a leitura de Pangle (2003).

temporais. Montaigne trará sua amizade com La Boétie, e Hannah Arendt com Walter Benjamin. São dois estilos totalmente distintos, de duas vivências que foram incomparáveis. A unir as duas análises, amizades profundas.

### MONTAIGNE E LA BOÉTIE

Nos *Ensaíos*, de Montaigne, um capítulo é dedicado à amizade, e, mais que em outros pensadores, aí é clara a direção de sua escrita: é à sua amizade com La Boétie que por todo o tempo ele se refere, qualificando-a explicitamente como "perfeita" (p.268):

*Na amizade a que me refiro, as almas entrosam-se e se confundem, em uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer a linha de demarcação. Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que o não saberia expressar senão respondendo: porque era ele, porque era eu* (Montaigne, p. 271).

Esse trecho de Montaigne vem no que parece ser um exercício reflexivo, após comparações da amizade com sentimentos que se estabelecem entre familiares: entre pais e filhos, entre irmãos, entre esposos, deixando um lugar muito limitado e restrito já para a capacidade das mulheres de conseguirem desenvolver amizades, por, como afirma Montaigne, lhes faltarem os atributos para tanto. Seguem-se digressões trazendo o pensamento de Cícero, de Horácio e de Virgílio, sobre amizades e amores que apenas se dariam entre homens, em decorrência de, insiste, "não estarem, em geral, as mulheres em condições de participar de conversas e trocas de idéias, por assim dizer necessárias à prática dessas relações de ordem tão elevada que a amizade cria" (Montaigne, p. 269). Vai adiante e sentencia, com relação ao tema: "Não há exemplo de mulher que a tanto tenha chegado e, de comum acordo, todas as escolas filosóficas da Antigüidade concluíram ser isso impossível" (Montaigne, p. 269).

Mas é de outra forma que Marguerite Duras, em seu belíssimo *O verão de 80*, refere-se a esse escrito de Montaigne, ao comentar matéria que vira na televisão naqueles dias:

*Eles diziam que Montaigne havia deixado prematuramente o parlamento de Bordeaux, seus amigos, sua mulher, seus filhos, para escrever. Ele queria refletir, diziam eles, e escrever sobre a moral e a religião. Não vejo nenhuma decisão desse tipo na reclusão de Montaigne. Ao invés de vê-la como racional, vejo nela loucura e paixão. Foi para continuar a viver depois da morte de La Boétie que Montaigne começou a escrever. Não são coisas da moral* (Duras, p. 66).

Trazendo o impacto na escrita que adveio dessa amizade geradora de transformações na vida de Montaigne, imediatamente ao conhecer La Boétie – a quem fez seu conselheiro junto ao Parlamento –, e por sua perda, com a morte de quem poderia ter denominado como “o Amigo”, complementa ainda Duras:

*E se, como dizia Michel Beaujour, o único a ter ousado, Essais não é completamente legível e ninguém nunca o leu por inteiro, como a Bíblia, talvez menos ainda, é porque ele nunca se evade da singularidade de uma relação particular, eternizada aqui pela morte, lá pela fé. Se Montaigne tivesse escrito sobre sua dor, esta teria arrastado toda a escrita do mundo”* (Duras, p. 66).

Ao dedicar o capítulo referente à amizade na Renascença, em seu livro *Genealogias da amizade*, à amizade de Montaigne e La Boétie – ou melhor, à narrativa e reflexão que Montaigne faz dela –, Francisco Ortega (2002) opera um belo aprofundamento da análise de alguns aspectos dessa “amizade perfeita”. Busca contribuições de outros autores e considera o momento histórico em que foi vivida essa amizade, assim tomando em conta determinantes culturais que a envolveram; esclarece o autor que conhecer esses determinantes pode auxiliar a compreender a amizade em geral, não apenas aquele caso em particular, naquela época.

Assim, por exemplo, Ortega demonstra que, se podem ser encontrados, ali, sinais de homoafetividade, isso não necessariamente teria correspondido a manifestações homoeróticas ou atos propriamente homossexuais, em razão dos valores e padrões da época. Semelhante comentário pode ser induzido tanto do próprio modo como Montaigne descreve a amizade com La Boétie (como, de certa forma, insinua Duras) quanto, em particular, de um tipo de preocupação tipicamente contemporânea, como aponta Ortega, de sexualizar, à Freud, toda afetividade.

O autor, que desenvolve análise de tendência foucaultiana em suas obras, denuncia a busca de enquadramento de afetos diversos em padrões dominantes, conduzindo e reduzindo tudo a perspectivas familiares, e, mais especificamente, de fato, a um único tipo de família consagrado como o modelo perfeito, porque aceito e institucionalizado contemporaneamente no mundo ocidental. Contudo, vale lembrar que já o próprio Montaigne – ainda que tenha ele mencionado que utilizou o termo “irmão” para La Boétie, como sinônimo da proximidade e da estima – diferencia categorias familiares da amizade e, muito em especial, dessa que é, para ele, a amizade perfeita.

Ao oferecer valorização a diversos aspectos da amizade vivida, como narrada por Montaigne, Ortega não deixa de identificar questões de uma política da amizade, por exemplo, na forma como Montaigne lidou com a obra *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, que tanto impacto causara. Por um lado, uma política de cautela para com a obra de si mesmo, como aquele que procura ressaltar a obra do amigo, ao mesmo tempo em que oculta seu real valor; essa atitude buscaria, em particular, ocultar a influência do amigo, recebida e presente na própria obra de Montaigne, ou pelo menos não permitir o pleno reconhecimento de La Boétie, posto que poderia empanar o brilho que seu próprio trabalho (o de Montaigne) vinha ganhando (Ortega, 2002, p. 98).

Por outro lado, política da amizade de mesmo tipo que, ao parecer proteger o amigo, se auto-protege, pois há o gesto de anunciar seu

apego ao *Discurso da servidão voluntária*, mas, ao invés desse, escolhe publicar, em seu lugar, integrado aos *Ensaaios*, uma série de poemas de La Boétie. É uma preocupação de auto-preservação, que Ortega identifica sem meios tons:

*Com sua ênfase na amizade de La Boétie e na concordância absoluta com ele, o pensador temia ser acusado de deslealdade ao abraçar o republicanismo de La Boétie num regime monárquico. Montaigne recorre a justificativa da morte prematura do amigo, o qual, caso tivesse vivido mais tempo, teria mudado sua posição política, como consequência do ganho de experiência”* (Ortega, 2002, p. 98).

Assim, se é possível, como faz Ortega, identificar um contraponto ao componente de paixão incondicional clamado por Duras, paixão levada ao ponto da reclusão para não sucumbir à dor, parece que talvez a perfeita amizade entre Montaigne e La Boétie tivesse algumas brechas para sentimentos menos nobres e menos universais, embora humanos, pelo menos no lado que sobrevive e faz a narrativa, o de Montaigne. Nem por isso foi menos amizade; nem por isso deixou de ser identificada como perfeita.

## HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN

Trazendo outras contribuições ao entendimento da amizade como estética, como ética e como política, vale lembrar a amizade entre Hannah Arendt (talvez sob os protestos póstumos de Montaigne) e Walter Benjamin. Não se trata de fazer a análise da amizade pelas biografias de tão ilustres pensadores, mas simplesmente de tomar exploratoriamente o ensaio de Arendt sobre Benjamin em sua obra *Homens em tempos sombrios*, para compreender algo mais sobre a amizade.

Observe-se, preliminarmente, que é no ensaio dedicado a Gotthold Ephraim Lessing, “Sobre a humanidade em tempos sombrios”, que Arendt tratou da amizade, sendo importante desde logo clarificar que

Arendt não mencionaria sua própria relação de amizade com Benjamin no ensaio a ele dedicado, publicado no mesmo livro. Contudo, dificilmente a teria demonstrado de forma mais plena.

Para situar o pensamento de Lessing, Arendt lembra Rousseau, mas apenas para contrapor ao pensamento de Lessing e destacar que, se o genebrino privilegiou a privacidade e a intimidade, Lessing permitiu entender “a relevância política da amizade” (Arendt, p. 31).<sup>3</sup> Por isso faz o percurso dos gregos, para valorizar a *philia*, em Aristóteles, como “amizade entre cidadãos”, do papel central dos discursos e intercâmbios que permitiriam unir a todos na *polis*; e da amizade de *philantropia* como “amor dos homens”, a que “se manifesta numa presteza em partilhar o mundo com outros homens” (Arendt, p. 31), e que sofreria alterações ao se transformar na *humanitas*, dos romanos, por permitir a presença de diversas origens e etnias no debate público, beneficiando a pluralidade.

Assim, Arendt afirma que “a humanidade se exemplifica não na fraternidade, mas na amizade; que a amizade não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo”. A ênfase na fraternidade seria, ainda, ênfase no mesmo, no homogêneo, reduzindo a pluralidade à singularidade. Já a amizade permite a manutenção da diferença e da diversidade, porque fomenta o diálogo e o debate em campo público, não a identificação de um com o outro, que só interessa à esfera privada.

Arendt reafirma as posições não ortodoxas de Lessing a respeito das relações entre *doxa* e *aletheia*, a respeito de como, se houvera existido algum dia a verdade, a mesma se perdera – o que seria positivo, a seu ver. Caso contrário, se encontrada e definida a verdade, seria o fim do discurso (nada mais haveria a dialogar e a debater), portanto o fim da amizade (fundada no discurso, no diálogo e no deba-

---

3. Citado em outra seção deste artigo, o capítulo de Ortega (2002) sobre Arendt (“O esvaziamento do político”) trata desse ensaio sobre Lessing para enfatizar a amizade, trazendo aportes de outros autores, sendo contribuição relevante.

te) e, portanto, o fim da humanidade (dependente da amizade para se humanizar). Arendt (p. 33) é taxativa:

*Lessing, porém, se regozijava com o que sempre – ou pelo menos desde Parmênides e Platão – atormentou os filósofos: a verdade, tão logo enunciada, imediatamente se transforma numa opinião entre muitas outras, é contestada, reformulada, reduzida a um tema de discurso entre outros.*

Desenvolvendo seu pensamento como “pessoa totalmente política”, Lessing afirmava que o lugar da verdade era onde as pessoas podem, cada qual, dizer às demais o que “acha que é verdade”, frase que, lembra Arendt (p.36) “é praticamente impossível na solidão”; poder efetivamente cada um dizer o que “acha que é verdade”, para Arendt (p. 36), “tanto une como separa os homens, de fato estabelecendo aquelas distâncias entre os homens que, juntas, compreendem o mundo”.

Segundo Arendt (p. 36), ainda analisando o pensamento de Lessing, toda verdade fora dessa área na qual cada ser humano pode dizer o que “acha que é verdade” é inumana,

*porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares.*

A amizade, para Lessing, então, se dá também aí, “nesse espaço intermediário entre os homens em toda sua diversidade”; na relação de amizade cada qual se sente livre e confortável para poder dizer, em confiança, ao amigo “o que acha que é verdade”, constituindo esse espaço intermediário e, assim, constituindo o mundo, em sua humanidade. Por essa razão, afirma Arendt, exemplificando com questões contemporâneas como as relações entre adeptos de diferentes religiões, qualquer doutrina ou princípio que tentasse barrar a possibilidade de amizade entre dois seres humanos corresponderia a eliminar as possibilidades da pluralidade e, assim, a eliminar o mundo.

Por isso é tão tocante, no campo ético, para além da usual maestria do texto, ler o ensaio de Hannah Arendt sobre Walter Benjamin. Não se trata de analisar todo o texto, mas de voltar o olhar para a forma com que Arendt lida com o tema do suicídio de Benjamin, a quem teve como amigo e a quem é profundamente leal, desdobrando-se em cuidados, ao tratar da forma trágica pela qual encerra sua vida.

Se o suicídio é em si um tema espinhoso e complexo da ética, o suicídio de pessoas ligadas a religiões que condenam o suicídio o é mais ainda. Esse é o caso dos judeus. O suicídio, no judaísmo, é condenado ao ponto de haver nos cemitérios judaicos um lugar separado para os suicidas, que são também privados de algumas das honras dos rituais fúnebres.

No caso da amizade de que se trata aqui, é uma mulher judia que reflete sobre a vida – e a morte – de seu amigo judeu. Inevitavelmente há um *background* judaico a perpassar e a sustentar seja a amizade, seja a reflexão póstuma sobre Benjamin, que faz Arendt.

Não seria fácil entrar no tema, tampouco seria possível evitá-lo. Mas o eixo analítico que Arendt escolhe é tão propriamente a escolha ditada pela amizade, no sentido que ela mesma trabalha a partir de Lessing, e não pelo intelecto isolado, que lhe foi simples encontrar o caminho para tratar do suicídio de Benjamin.

O eixo analítico pode ser chamado, com o título da primeira sessão do ensaio, “o corcunda”. Curiosamente, Arendt escolhe o artifício de uma figura alemã que povoava as infâncias na mesma Alemanha de onde, não havia tanto tempo, haviam saído em busca de refúgio Benjamin e ela, em diferentes momentos durante os quais se consumou a tragédia do Holocausto. Por um lado não rejeita o ambiente cultural em que fora criada,<sup>4</sup> ainda que feita apátrida e refugiada para

---

4. Em debate epistolar com Gershom Sholem, iniciado por ele e rebatido por ela, por ocasião da publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt identifica-se como pertencente à tradição do pensamento alemão, e isso quando era contestada por Sholem como não tendo amor pelo povo judeu. Aliás, a análise dessa correspondência é outro elemento para compreender relações de amizade, e sobre a qual estamos desenvolvendo análises para um artigo mais aprofundado, em continuidade a este.

sobreviver, e, mais ainda, escolhe uma figura cara à vida das crianças alemãs, já que essa fase da vida tanto Benjamin como ela haviam efetivamente vivido naquele país que depois os rejeitaria e condenaria, no âmbito do genocídio que foi o Holocausto.

O “corcunda” foi apresentado a Walter Benjamin por sua mãe, evidentemente na infância, ao ler um poema que trazia o personagem, também conhecido ali, pela menção corrente das mães a seus filhos, como “o sr. Desajeitado manda lembranças” (Arendt, p. 137). Em algumas coisas “o corcunda”, ou “o homenzinho”, parece em parte assemelhado ao brasileiro Saci Pererê, que pode surgir do nada e confundir toda a situação a seu bel prazer; em outra parte, assemelha-se ao brasileiro “homem do saco”, mais pela freqüência do apelo que mães em situação urbana, antigamente, faziam à sua imagem, para lidar com o medo de seus filhos, e a existência de ameaças, de forma heterônoma e externa à relação mãe-filho.

Arendt traz o personagem, extraindo-o dos próprios escritos de Benjamin, que indicou como significativa a presença desse ente mítico em sua vida. Arendt comenta (p. 138):

“(…) não foi ele que provocou o homenzinho ao olhá-lo – como se fosse o menino que quisesse aprender o que é o medo –, mas foi o corcunda que olhou para ele, e que a falta de jeito era uma má sorte”.

Também Arendt recorta diretamente dos *Schriften* de Benjamin o mote que ela identifica, nele, como central no modo de ver-se a si: “Entre os que olham o homenzinho, ninguém presta atenção; nem a si nem ao homenzinho. Consternado, detém-se frente a um monte de escombros” (Benjamin, apud Arendt, p. 138).

Porque Hannah Arendt afirma, a partir da análise das cartas de Benjamin, que talvez ele próprio tenha visto sua vida assim, como um suceder de montes de escombros, e, em sua visão, “não se pode dizer que não tenha levado em conta o devido cuidado. Pelo contrário, tinha consciência de que ‘o sr. Desajeitado manda lembranças’ e tomava

mais precauções do que qualquer pessoa que conheci" (Arendt, p. 140). Difícil imaginar o autor notável vendo-se assim dessa forma, um suceder de escombros. Mas não é nesse ponto que se manifesta o olhar da amiga ao amigo, embora seja central na compreensão de como Arendt vai a seu encaixo para auxiliá-lo, ainda que tardiamente, não por sua escolha, mas quando lhe possibilitou o ritmo da tragédia.

É então de forma delicada e paulatina que, em seu ensaio, Arendt vai, por aproximações sucessivas, traçando o cenário e a circunstância do suicídio de Benjamin, de forma a deixar claro que "o corcunda" estava lá, mais uma vez. Traz primeiramente a narrativa da fuga desajeitada que Benjamin fez do nazismo, registrando sua análise de forma significativa, ainda que sintomaticamente entre parêntesis, como quem cochicha ao leitor; e o faz assim porque – é o que este artigo defende – ali começava a caminhar pela trilha que lhe permitiria, mais à frente, tocar na intimidade do amigo, no momento trágico:

*(Com uma precisão semelhante à de um sonâmbulo, sua falta de jeito invariavelmente o guiava até o centro mesmo de uma desventura, ou a qualquer lugar onde algo do gênero pudesse se ocultar. Assim, no inverno de 1939-40, o perigo dos bombardeios fê-lo decidir deixar Paris por um lugar mais seguro. Bem, nenhuma bomba caiu jamais em Paris, mas Meaux, para onde seguira Benjamin, era um centro de concentração de tropas e provavelmente um dos pouquíssimos lugares da França seriamente ameaçados naqueles meses de embuste bélico.)* (Arendt, p. 138).

No passo seguinte, imerso em análises de questões de relação profissional e financeira com instituições e mesmo com amigos que geriam projetos, como o caso de Theodor Adorno, assim como destacando temas a que Benjamin se dedicava, Arendt, tratando de uma crítica literária que tivera papel crucial no destino do autor, sem aparente razão retoma a questão da direção equivocada da fuga, enxertando em meio a outros argumentos a questão, para reiterar quanto houvera desacerto, contudo menos escolha e mais uma obra de "o sr.

Desajeitado manda lembranças”, do “corcundinha” que, ao invés da fuga, propiciou-lhe o caminho direto ao *front*:

*Mas seu sistema de providências contra possíveis perigos (...), invariavelmente, de modo estranho e misterioso, não levava em conta o perigo real. Pois, da mesma forma como, no início da guerra, fugira da segura Paris para a perigosa Meaux – para a frente, por assim dizer” (Arendt, p.140).*

Adiante, ao adentrar efetivamente o tema, então, Arendt preparara o leitor para a afirmação que tem a fazer sobre o gesto do amigo, para além dos muitos “escombros” a que sobrevivera: “Mas a causa imediata para o suicídio de Benjamin foi um golpe incomum de má sorte” (Arendt, p. 147).

É flagrante a dedicação de amiga que põe a recolher, em meio aos dados biográficos de Benjamin que obteve de cartas e de sua própria vivência, indícios de quão pouco voluntário havia sido o suicídio, quanto mais fora obra de um destino infausto, à margem de qualquer decisão do autor do gesto, de fato menos autor e mais vítima. Porque dificilmente outro biógrafo, sem o mesmo laço de amizade, preocupar-se-ia tanto com a compreensão de uma trajetória que começa na audição de uma leitura de um poema para crianças, para marcar até a morte a vida de um pensador brilhante e único. São diversas linhas de uma descrição aflita, de como os desacertos vão se amontoando, impedindo a saída de Benjamin. A seguir, uma síntese de como Arendt descreve o atormentado final. Esforços feitos a partir do Instituto para a Pesquisa Social, de Adorno, Horckheimer e outros, já então em Nova York, permitiram que Benjamin recebesse um visto de emergência dado em Marselha, para os Estados Unidos. Obteve o visto espanhol de trânsito para chegar a Lisboa e, então, partir para a América. Mas faltara o visto de saída da França, então exigido. A estratégia fora a de sair, a pé, ele e outros na condição de refugiados, por um trecho relativamente curto, sem dificuldades e não vigiado da fronteira da França. Lembrando que, se problemas cardíacos devem ter exaurido

Benjamin, mesmo sendo aparentemente curto o caminho, o pior ainda viria, com a descoberta, por aqueles refugiados, de que a Espanha fechara naquele dia suas fronteiras e não aceitaria vistos expedidos em Marselha, o que se colocou para eles como a necessidade, então inelutável, de voltar à França no dia seguinte pelo mesmo caminho. Assim Arendt apresenta o momento final:

*Durante a noite, Benjamin se matou, com o que os oficiais da fronteira, impressionados com o suicídio, permitiram que seus companheiros seguissem até Portugal. Poucas semanas depois suspendeu-se novamente o embargo dos vistos. Um dia antes, Benjamin teria passado sem nenhum problema; um dia depois, as pessoas em Marselha saberiam que, de momento, era impossível passar pela Espanha. Apenas naquele dia particular foi possível a catástrofe.*

É certo que, em seu ensaio, Arendt dedica-se a analisar: o tema da fama póstuma e da relação respeitosa e de reconhecimento entre iguais que a precede em vida, mesmo quando há discordância e até quase escândalo pelo novo; do modo desajeitado de Benjamin lidar com a academia e de por isso ficar privado do único tipo de emprego que lhe teria dado direito a trabalhar em paz; das difíceis relações entre produção intelectual e ganhos financeiros que, então como agora, revestiam-se de questões pragmáticas e éticas, nem sempre ligadas entre si. Ou seja, não precisaria ter detalhado o episódio do suicídio, um pouco auto-explicável no contexto de então.

Mas o contexto judaico da vida de Benjamin e suas relações no interior da comunidade judaica, que nas demais sessões de seu ensaio são tratadas, levam-na a esse pisar delicado por entre as pedras do caminho de Benjamin, levando o leitor a ver o que ela via em relação ao suicídio, como amiga e como judia. É, pois, um modo de libertar Benjamin da morte trágica, de resgatá-lo do suicídio, para apresentar essa morte como inevitável em um quadro catastrófico, de tão curta duração que surpreende (um dia ou horas antes, tudo estaria bem, um dia ou horas depois, tudo se ajeitaria), ainda que a tragédia de

Benjamin auxiliasse a liberação do caminho para os demais. Há um quê de martírio, não da decisão ética que pode estar subjacente a um suicídio, por isso sua análise propicia a libertação do fardo, ainda que tardiamente.

Elie Wiesel, décadas depois de sair de Auschwitz, publicou um texto célebre, "Por que escrevo?", para concluir: "Por que escrevo? Para ajudar os mortos a derrotar a morte". É o mesmo tipo de ethos que está ali, delicado e efetivo, em meio à escrita vigorosa de Hannah Arendt, filósofa e amiga.

### UM EXERCÍCIO EM ABERTO, EM BUSCA DE UMA CONCLUSÃO PROVISÓRIA

Talvez os amigos sejam esses, os que são profunda e terrivelmente humanos, na aproximação e na perda, como a relação entre Montaigne e La Boétie faz supor. Como também os que são inacreditavelmente próximos, mesmo na distância geográfica, que nada supera a vontade de justificar e auxiliar a que tudo o amigo supere, mesmo após a morte, como Arendt e Benjamin. Teria ela dito "– Walter!", teria ele respondido "– Hannah!", amigos sem as cerimônias acadêmicas, sem citações normatizadas, apenas o afeto, que o tempo jamais apagou.

Com a vida intelectual, tudo o que temos são nossas palavras e nosso estudo, ao final, para expressar o bem querer, o apreço, o lugar único que aquela pessoa ocupa em nossa vida. Não que uma xícara de chá, ou de um bom brasileiro cafezinho, não venha sempre em boa hora a regar e carregar o afeto. Mas, tecida em meio aos livros, essa amizade, como a que me une ao Jean, é assim: feita do melhor de mim, do melhor das minhas reflexões e intenções, do mais puro de meus sentimentos que consigo transformar em palavras. Mas é sobretudo bom poder dizer tudo isso ao colega que a vida acolheu como um vitorioso ser de coragem, ao amigo generoso que jamais me faltou; e muito bom dizer tudo isso a ele, que está aí, íntegro, para "ouvir"

esta homenagem, que vai de mansinho, construída por entre os mais de 30 anos de convivência, que só posso agradecer e celebrar, na esperança do que está por vir, ainda, como este trabalho continuará, na roda infinita da vida, para além de cada um, para além de nós.

*E este estudo preliminar, esboço de intenção, será, assim, minha contribuição a uma homenagem que se faz, coletivamente, a alguém que está em meio a tudo que tem, ele mesmo, por fazer, como um ar renovado que os amigos, colegas e alunos oferecemos, como a servir para a tomada de fôlego para novas jornadas, novas conquistas. A meu amigo Jean, assim, dedico estas linhas, um exercício de reflexão preliminar sobre a amizade e seu caráter essencialmente humanizador e plural, concebida entre viagens de trabalho por três continentes, mas escrita entre Rosh Hashaná e Iom Kipur de 5769, sabendo que desenvolver esta escrita pode ficar para as décadas que se seguirão a estas que já vivemos, em que tanto partilhamos, e pelo muito que partilharemos.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, HANNAH. *Homens em tempos sombrios*. 1ª reimpressão; tradução de Denise Bottman; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DURAS, MARGUERITE. *O verão de 80*. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Record, s/data (edição em francês, 1980).
- MONTAIGNE, MICHEL DE. *Ensaaios* – vol. I. Incluindo MOREAU, PIERRE. *Montaigne – O homem e a obra*; tradução, prefácio e notas lingüísticas e interpretativas Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968.
- ORTEGA, FRANCISCO. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*, 2ª. ed.. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ORTEGA, FRANCISCO. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- Wiesel, Elie. *Night*. Translation Marion Wiesel (2006). Preface of new translation and Nobel Prize Acceptance Speech Elie Wiesel. (Originally published in 1958 by Les Éditions de Minuit, France, as La Nuit). New York: Hill and Wang (Division of Farrar, Strauss and Giroux), 2006.
- PANGLE, LORRAINE SMITH. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.



# ENSAIOS

---



# PHILOSOPHIERENDE INTERPRETATION – JOSEF PIEPER ÜBER DIE AKTUALITÄT VON PLATON UND THOMAS VON AQUIN<sup>1</sup>

BERTHOLD WALD<sup>2</sup>

*Em gratidão, dedico este artigo ao Dr. Jean Lauand, que com empenho tem contribuído para uma ampla difusão do pensamento de Josef Pieper. Através do seu trabalho acadêmico sobre a atualidade de Pieper e de numerosas traduções, ele como nenhum outro tornou fecunda na América do Sul a renovada face da grande filosofia ocidental, apresentada por Pieper. Seu longo relacionamento pessoal com Josef Pieper é atestado pelas cartas de cordial correspondência do Dr. Lauand, que se encontram no Arquivo do Legado de Josef Pieper no Deutsche Literaturarchiv, em Marbach, na Alemanha.*

Kann man heute noch etwas anfangen mit Platon und Thomas von Aquin? Pieper hat diese Frage vorbehaltlos bejaht und gezeigt, welche Aktualität ihr Denken besitzt. Im Zentrum seiner Platondeutung steht der Zusammenhang von Wahrheit und Interesse, die Spannung von

---

1. Der Artikel beruht auf der Überarbeitung von zwei Texten, die als Nachwort erschienen sind zu den Josef PIEPER, Band 1, *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg: Felix Meiner, 2002 (zit. als I, Seite) und Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin*, Hamburg: Felix Meiner, 2001 (zit. als II, Seite). Die achtbändige Ausgabe der Werke Piepers mit zwei Ergänzungsbänden (hrsg. von Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 1995 ff.) wird zitiert als (Werke, Band, Seite).

2. Berthold Wald é professor da Universidade Paderborn, na Alemanha, e editor das obras completas de Josef Pieper, em 11 volumes (Josef Pieper, *Werke*. Hamburgo: Meiner Verlag, 2008).

Gerechtigkeit und Macht, und die existentiell notwendige Verbindung von reflektiertem Wissen und bewusstem Glauben. Mit Thomas von Aquin versteht Pieper die Wahrheit der Dinge als Fundament der Erkenntnis und Ziel der philosophierenden Interpretation. Dem Begriff der Kreatürlichkeit kommt dabei die entscheidende Funktion zu, den Wahrheitsbegriff zu plausibilisieren und gegen hermeneutische bzw. dekonstruktivistische Modelle absoluter Geschichtlichkeit zu verteidigen.

## I. PLATON ODER DER ORT DER WAHRHEIT

### **Wahrheit und Interesse**

Wahrheit kommt, als menschliche Realität, einzig im Gespräch zustande“, so beginnt eine kurze Reflexion von Josef Pieper über Platons *Siebenten Brief*.<sup>3</sup> Unter den zahllosen „Fußnoten zu Platon“ (A. N. Whitehead) sind Piepers Platon-Interpretationen von ganz eigener Art. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, daß es ihm weniger um die philosophische Lehre Platons, weder die geschriebene noch die ungeschriebene, zu tun ist als um diejenigen Einstellungen und Vorbedingungen des Philosophierens, die Platon auf paradigmatische Weise mit der Situation des Philosophierenden heute verbinden. Wie alles menschliche Tun steht auch das Philosophieren in einem Bezug auf das je eigene Leben. Der von der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts im Anschluß an Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey wieder bewußt gemachte Zusammenhang von Wahrheit und Interesse war auch bestimmend für den Ausgangspunkt der griechischen Sophistik und die Philosophie Platons. Die Instanz der Wahrheit ist nicht die Vernunft als solche und ihre Wirklichkeit auch nicht das abgeschlossene philosophische System, sondern der Dialog zwischen menschlichen Personen, die nach der Wahrheit suchen. Das subjektive

---

3. *Das Gespräch als Ort der Wahrheit*; in: Josef PIEPER, *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München: Kösel, 1963, 283.

Interesse an der Wahrheit und der Widerstand gegen Skepsis und Gleichgültigkeit bestimmen die realen Erkenntnisbedingungen und den Ausgangspunkt der Philosophie. Obwohl Platon die Meinung des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, in seinen ontologischen Konsequenzen bekämpft, teilt er doch die erkenntnispsychologische Prämisse: Erkenntnis der Wahrheit ist gebunden an die Person des Erkennenden. Ohne Umkehr (*metanoia*), wie es im "Höhlengleichnis" der *Politeia* heißt, gibt es kein Verhältnis zur Wahrheit. Schärfer kann man den subjektiv-existentiellen Charakter der Wahrheitserkenntnis nicht betonen, und zugleich daran festhalten, daß die Erkenntnis der Wahrheit das eigentliche Ziel und die Erfüllung des menschlichen Lebens ist.<sup>4</sup>

Platon hat diesem Zusammenhang von Wahrheit und Interesse oder von Erkenntnis und Leben auf unvergleichliche Weise in der Gestalt seines Philosophierens Ausdruck verliehen. Es ist nicht allein die "dialogische Form der platonischen Äußerung zu interpretieren" (I, 221). Wer das von Platon Gemeinte erfassen will, ist ebenso an die "platonischen Figuren" verwiesen, in denen Platon das personale Fundament von Wahrheit, Irrtum und bewußter Täuschung ereignishaft konkret vor Augen stellt. Auch die dezidierte Schriftkritik Platons, daß nämlich Wahrheit nicht eigentlich im geschriebenen Wort zu Hause sei, verweist in diesen Zusammenhang zurück. Denn nicht die Mündlichkeit als solche oder eine nur der Mündlichkeit anzuvertrauende Lehre sind Träger der Wahrheit. Sondern Ort der Wahrheit ist das Gespräch

---

4. Es ist eine der neuzeitlichen Subjektphilosophie geschuldete Voreingenommenheit, der antiken Philosophie das Wissen um die Subjektivität als Erkenntnisbedingung abzusprechen. Gegenüber der "Autonomisierung und Automatisierung des Geistes" werden gerade auch "die somatische Substruktur geistiger Prozesse und damit die in diese hineinragenden nichtsubjektiven Einflüsse anerkannt" (Klaus OEHLER, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, 47). Eben darum sind theoretische wie praktische Erkenntnis schon für Platon und erst recht für Aristoteles kein naturgegebenes Faktum der Intelligenz sondern Resultat "geistiger Tugenden", ein Können des ganzen Menschen, der selber "richtig" sein muß, um richtig zu erkennen.

zwischen Personen, die sich selbst als Voraussetzung der Erkenntnis mitbringen.<sup>5</sup> Um "sein eigentliches Anliegen als philosophischer Schriftsteller zu verstehen", ist nicht allein "seine Entscheidung für die neue literarische Großform des Prosadramas zu bedenken", sondern ebenso Platons These, daß "die Wahl der ‚geeigneten Seele‘ [...] die Voraussetzung für die entscheidende philosophische Belehrung ist – andernfalls wird der Philosoph schweigen".<sup>6</sup> Darum wird eine Dialogtheorie zu kurz greifen, die nicht sieht, daß Platons Auffassung vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit wenig gemein hat mit einer universalistischen Diskurstheorie. Denn Platon "fordert von der ‚geeigneten Seele‘ nicht nur intellektuelle Fähigkeiten, sondern eine innere Verwandtschaft zur Sache der Philosophie, die auch die volle Entfaltung der Kardinaltugenden in seiner Seele einschließt."<sup>7</sup>

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die Platonauslegung und das gesamte philosophische Werk Josef Piepers von dieser Einsicht in die ethisch-anthropologischen Voraussetzungen der Wahrheitserkenntnis bestimmt sind. Wem es um Erkenntnis und Vermittlung von Wahrheit zu tun ist, der muß vor allem den Menschen als Erkenntnissubjekt, nicht die Vernunft als solche oder ein System von wahren Sätzen, in den Blick nehmen; er muß eine Vorstellung vom Richtigsein des Menschen haben, und er wird damit rechnen, daß alles

---

5. "[...] auch das gesprochene Wort verkörpert ohne diese Instanz für sich allein noch kein Wissen. Die Schriftkritik gibt jedenfalls keinen Anlaß, Platon zu unterstellen, das Ziel des Erkenntnisstrebens im Wortlaut von Sätzen, ob nun aufgeschrieben oder nicht, gesucht zu haben" (Wolfgang WIELAND, *Das sokratische Erbe: Laches*; in: Theo KOBUSCH/ Burkhard MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 20).

6. Thomas A. SZLEZAK, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1993, 115 f.

7. Ebd., 116. Szlezák kritisiert vor allem die von der Romantik (Schleiermacher) inaugurierte Dialogtheorie, der Dialog – wie die mündliche Rede – suche sich seine Leser selbst, "da er ja die ungeeigneten Leser automatisch fernzuhalten vermag", als unvereinbar mit der platonischen Schriftkritik (ebd., 42). Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass der Rückgang auf die Mündlichkeit der philosophischen Erkenntnisbemühung seine Möglichkeiten und Grenzen erst durch die sich miteinander unterredenden Personen hat und schon darum der geschriebene Dialog die Grenzen der Schriftlichkeit prinzipiell nicht zu überwinden vermag.

Lehren und alles Lernen notwendig wirkungslos bleiben, wo nicht der Wille zur Erkenntnis durch die Liebe zur Wahrheit bewegt wird. Piepers Konzentration auf die dialogische Form und die Figuren der platonischen Philosophie korrespondiert seinem an Thomas von Aquin orientierten Interesse für eine Rehabilitierung der menschlichen Tugenden.<sup>8</sup>

Im Blick auf die Platonauslegung kann sein Zugang zu Platon als ebenso singularär wie als Erfüllung eines Desiderats gesehen werden, demzufolge die "alte Einsicht [...], daß die Form des platonischen Dialogs nichts Äußerliches ist", für "zahlreiche Interpreten der letzten Generation [...] meist nur Lippenbekenntnisse" geblieben sind; "konkrete Folgen für die Deutung hatte die programmatisch verkündete Einheit von Inhalt und Form so gut wie nie."<sup>9</sup> Zu den Konsequenzen dieser Einsicht gehört für Pieper eine sehr ins Einzelne gehende Deutung der Dialogpartner und Gegenspieler des Sokrates. Sein eigener Versuch der filmischen Neuinszenierung dieser in den Dialogen Platons personhaft konkret dargestellten Verkörperungen von Wahrheit und Irrtum soll die bleibende Aktualität und Gültigkeit der platonischen Wahrheitssuche im sozialen Kontext der Gegenwart wiederum sichtbar konkret vor Augen stellen. Das Gegenbild ist eine Platondeutung, wie sie zumeist "der historisch Gebildete" vertritt, der die einzig lohnende Frage, nämlich die Frage nach der auch heute gültigen Wahrheit des platonischen Philosophierens "mit absoluter Sicherheit nicht stellt". Wenn das so ist, "wären wir in genau dem gleichen Maße unfähig geworden, Platon so zu lesen, wie er gelesen sein will." (I, 48).

Die Fragwürdigkeit einer nur historisch-akademischen Platondeutung hatte bereits Gerhard Krüger zu der Forderung veranlaßt, "alle Anforderungen und Begriffe unseres *modernen*

---

8. Es gibt wohl keinen Philosophen der Gegenwart, der die Einsicht Platons in den Zusammenhang von Wahrheit und Interesse so konsequent umgesetzt hat in eine Rehabilitierung der antik-mittelalterlichen Tugendlehre wie Josef Pieper.

9. Szlezák (s. Anm. 5), 118. Szlezák weist im Sinne Piepers darauf hin, daß die Dialoge "als *Dramen* zu lesen [sind]: als Stücke mit einer durchgehenden Handlung und einer durchdachten Figurenkonstellation." (Ebd., 159; Herv. im Orig.).

*historischen* Denkens dabei fallen zu lassen. [...] Platon *dichtet* die Dialoge. Er beschränkt sich nicht auf das, was die dargestellten Personen ‚wirklich gewesen‘ sind, sondern er versucht, sie im ganzen Umfang ihrer *Möglichkeiten* zu zeigen. Er läßt sie zu Ende denken, was sie faktisch-geschichtlich vielleicht nur im Ansatz gedacht haben, [...] zu der vollen Wahrheit [...] oder auch zu der vollen, unhaltbaren Unwahrheit“. <sup>10</sup> Piepers Spiegelung der platonischen Figuren in den uns heute vor Augen stehenden Persontypen des skeptischen Intellektuellen, des engagierten Schriftstellers, des politischen Pragmatikers, aber auch in den Lernenden und Wahrheitsuchenden, sind in dieser Perspektive nicht bloß eine legitime und notwendige Verständnishilfe der platonischen Charaktere. Piepers Übersetzung in die maßgeblichen Gestalten unseres modernen Kultur- und Politikbetriebs leistet in eben dem Maße, wie sie gelingt, dasselbe, was Platon mit den im Dialog zusammengeführten Leitfiguren seiner Zeit beabsichtigt hat: ein Deutlich-machen und Zu-Ende-denken der existentiell realisierten Möglichkeiten und Konsequenzen von Wahrheit und Irrtum, Selbsttäuschung und selbstsüchtigen Betrug. „Im Falle Platons und seiner Dialoge“ – und man darf mit den Worten des Professors im Fernspiel *Gorgias*, des von Pieper neu in Szene gesetzten platonischen Dramas um Wahrheit und Gerechtigkeit, ergänzen – in der Dialogform des platonischen Philosophierens „handelt es sich um Behauptung durch Gestaltung.“ (I, 11).

### **Antike Sophistik und Philosophische Hermeneutik**

Im Mittelpunkt von Piepers Platonauslegung steht dabei immer wieder die „Figur des Sophisten“ als des in vielen Dialogen Platons auftretenden Repräsentanten einer Haltung, die sich nicht

---

10. *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 68 (Herv. im Orig.). Gerhard Krüger, bei dem sich Pieper in Münster habilitiert hatte, war es auch, der ihm mit Platon „einem neuen, [...] bis dahin weniger bekannten Lehrmeister zugeführt“ hatte (Josef PIEPER in: *Philosophie in Selbstdarstellungen I* (hrsg. v. Ludwig J. PONGRATZ), Hamburg: Meiner, 1975, 257).

unzutreffend, aber mit nur geringem Wiedererkennungswert als Relativismus und/oder Nihilismus beschreiben läßt. Es gehört zur Natur des Sophisten, daß er sich einer so direkten, moralisierenden Kennzeichnung zu entziehen weiß. Seinem eigenen, auch bei Platon belegten Selbstverständnis nach geht es dem Sophisten um die Bildung der anderen, um die Fähigkeit zu differenzierter Betrachtung, um Freiheitsmöglichkeiten und die erfolgreiche Partizipation am politischen Geschehen, – um lauter wichtige Dinge also, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer regelrechten Rehabilitierung der Sophisten als Träger der kulturellen Entwicklung Athens geführt haben (vgl. I, 132 ff.). Das Schlimme daran wäre gar nicht sichtbar, wenn es nicht durch die hartnäckige Befragung ans Licht gebracht würde, mit der Sokrates die Gleichgültigkeit gegenüber der Beanspruchung durch die Wahrheit in den Fragen nach Grund und Ziel der menschlichen Existenz aufdeckt.

Eben dieses Aufdecken einer schwer faßbaren und destruktiven Haltung verleiht Platons Kampf gegen die Sophistik philosophische Relevanz. Die von Pieper vor allem bei Hegel gefundenen Kennzeichnungen der Sophistik – diese alles auflösende und relativierende Fähigkeit zu "gebildetem Rasonnement" (I, 138) – findet heute wieder neue Anerkennung, z.B. in dem dezidierten Anti-Platonismus des amerikanischen Philosophen Richard Rorty. Natürlich beruft sich Rorty für seinen Anti-Platonismus nicht auf die Sophistik; er beruft sich auf die Hermeneutik, insbesondere auf "die Bedeutung des Gadamerischen Werks", das wesentlich dazu beigetragen habe, "den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst"<sup>11</sup> für die Gegenwartsphilosophie wieder fruchtbar zu machen. "Gadamer's Bemühen um die Verabschiedung des klassischen Bildes vom Menschen als wesentlich einem Erkennen von Wesenheiten"<sup>12</sup>

---

11. *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 388.

12. Ebd., 395.

„ersetzt [...] den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung (Selbstformung) als Bestimmung unseres Denkens“. <sup>13</sup> Denn „vom erzieherischen [...] Standpunkt“ aus gesehen ist „weit wichtiger als die Aneignung von Wahrheiten“, „was wir aus Natur und Geschichte für unsere eigenen Zwecke ‚herausholen‘ können“. <sup>14</sup> Mit Heidegger und Sartre erinnert Rorty daran, daß „die Suche nach objektiver Erkenntnis bloß *ein* menschliches Projekt [...] unter anderen ist.“ <sup>15</sup> Bildung ist die Kultivierung „eines Gespürs für Relativität [...]. Eben dieses Gespür vermittelt die humanistische erzieherische Tradition“. <sup>16</sup> Hermeneutik und Existentialismus wollen *Eine Kultur ohne Zentrum*, wie Rorty eine kleine Sammlung philosophischer Essays überschrieben hat. <sup>17</sup> Vom Ziel her sind beide „eine wesentlich *reaktive* Denkrichtung, die allein in der Opposition gegen die Tradition ihren Sinn hat.“ <sup>18</sup> Verlangt ist in der Konsequenz ein neuer Typus von Philosophie als „bildende Philosophie“. <sup>19</sup> Das Neue daran ist in zweierlei Hinsicht zu sehen: „Man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man partizipiert

---

13. Ebd., 389.

14. Ebd.

15. Ebd., 391 (Herv. im Orig.). „Die Schwierigkeiten [für diese Auffassung] ergeben sich aus der Vorstellung, die Platoniker, Kantianer und Positivisten teilen: Daß der Mensch ein Wesen hat, nämlich das, das Wesen der Dinge zu entdecken.“ Daher „ muß dieses klassische Bild vom Menschen abgeschafft werden.“ (Ebd., 387).

16. Ebd., 393. In einem späteren Essay (Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: Information Philosophie 1997, Heft 1) will Rorty als Konsequenz dieses Gespürs für Relativität auch die Unterscheidung zwischen „Finden und Machen, Entdeckung und Erfindung, Objektivem und Subjektivem preisgeben“ (Ebd., 6), zwischen dem „Natürlichen und dem Künstlichen“ und „sie durch Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem wenigen Nützlichen ersetzen“ (Ebd., 10). Das trifft auf das Genaueste jene Auffassung, die Pieper die Figur des Schriftstellers als des modernen Repräsentanten des Sophisten Gorgias aussprechen läßt: „Der Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen wird maßlos überschätzt. In Wirklichkeit ist er unwesentlich. Im Grunde existiert er kaum.“ (I, 6).

17. Stuttgart: Reclam, 1991.

18. R. Rorty, (s. Anm. 10), 397. Die Hermeneutik Gadammers zielt aus der Sicht Richard Rortys also gerade nicht auf eine Stärkung der Tradition sondern auf deren Schwächung durch die Relativierung der jeweils nur selbst zu leistenden Bindung an beliebige Traditionen.

19. Ebd., 403.

an einem Gespräch".<sup>20</sup> Und: "Etwas sagen heißt vielleicht nicht immer, sagen, wie Etwas ist"; Reden darf "überhaupt nicht als Darstellen" verstanden werden. "Wir müssen den Korrespondenzbegriff für Sätze wie auch für Gedanken fallen lassen und uns diese Sätze als mit Sätzen, nicht mit der Welt, verknüpft denken."<sup>21</sup> Wer den Menschen "als den Erzeuger von Beschreibungen" sieht, für den ist "der platonische Wahrheitsbegriff absurd" und nicht "*die Wahrheit*"<sup>22</sup> Ziel der Philosophie, sondern "*das Gespräch*" als "der unhintergehbare Kontext [...], in dem Erkenntnis verstanden werden muß."<sup>23</sup>

Es dürfte wohl offensichtlich sein, daß die Funktion des Gesprächs im Kontext der Philosophischen Hermeneutik eine andere geworden ist. Es ist hier nicht "Ort der Wahrheit" im Sinne Platons als ein Aufdecken von bleibend gültiger Einsicht in den Zusammenhang von Gott, Mensch und Welt. Vielmehr sind es weitgehend dieselben positiven Selbstkennzeichnungen, die eine tiefergehende geistige Verwandtschaft von Philosophischer Hermeneutik und antiker Sophistik bezeugen. Und es ist wiederum auf den ersten Blick nicht auszumachen, was gegen das von Rorty unter Berufung auf Gadamer proklamierte humanistische Projekt einer Selbstentfaltung menschlicher Möglichkeiten eigentlich einzuwenden ist. Immerhin erwähnt Rorty eine Gefahr des prinzipiell von der normativen Beziehung auf Wirklichkeit absehenden Relativismus, der er selbst aber keine weitere Beachtung schenkt. "Wer behauptet, es gebe keine solche gemeinsame Grundlage, scheint die Vernunft selbst aufs Spiel zu setzen. Das Infragestellen der Unabdingbarkeit der Kommensuration erscheint als der erste Schritt zur Rückkehr eines Krieges aller gegen alle."<sup>24</sup> Fällt die Wirklichkeit als Bezugspunkt der Verständigung aus

---

20. Ebd., 402.

21. Ebd.

22. Ebd., 409 (Herv. im Orig.).

23. Ebd., 422 (Herv. im Orig.). Alle Belege sind dem letzten Kapitel des Buches entnommen, das die kulturelle Rolle der Gadammerschen Hermeneutik beschreibt.

24. Ebd., 345.

und wird das Ideal einer wirklichkeitsbezogenen und wahrheitskritischen Kommunikation gezeugnet, droht bei aller proklamierten Kultivierung und Freisetzung neuer Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung die Herrschaft des subjektiven Einzelinteresses und der "Mißbrauch der Macht."<sup>25</sup>

Die These vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit im Sinne der philosophischen Hermeneutik unterschlägt so die von Platon aufgedeckte Bindung der subjektiven Erkenntnis an das Lebensinteresse des Subjekts. Man spricht stattdessen von der "wesenhaften Geschichtlichkeit der Wahrheit" als dem ontologischen Grund für die unhintergehbare Pluralität der menschlichen Überzeugungen und sieht darin eine Entdeckung, die kennzeichnend für die Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert sei. Aber schon die Philosophie Platons sieht sich durch eben dieselbe Pluralität kulturell-faktisch wie theoretisch herausgefordert. Allerdings liegt für Platon der Grund solcher Pluralität weder in der unhintergehbaren Subjektivität des Einzelnen noch in der Geschichtlichkeit des Seins, das sich je und je anders zeigt, sondern zuallererst in der Freiheit der menschlichen Person. "Der sekundäre Grund der Möglichkeit der Erfahrung [das menschliche Subjekt] ist mächtig genug, um den primären Grund, der im Seienden liegt, antasten zu können."<sup>26</sup> Platon rechnet mit der Möglichkeit einer erkenntniswirksamen Freiheit, sofern die Person in Ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit niemals ohne eigenes Interesse ist. Es gibt für ihn keine Rationalität, die nicht in einer entweder herrschenden oder beherrschten Stellung zu den menschlichen Interessen und Leidenschaften steht. Diese, und nicht die Vernunft, sind das Prinzip der Verschiedenheit, der Partikularität und des Antagonismus im Scheitern des Gesprächs. Piepers Auslegung der Figuren des platonischen *Gorgias* hat diesen Zusammenhang – und

---

25. Vgl. dazu Josef PIEPER, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht* (zuerst mit dem Untertitel *Platons Kampf gegen die Sophistik*); in: *Werke* 6, 132–151.

26. Gerhard KRÜGER, *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 91 f.

damit die Differenz zur hermeneutischen Auffassung des Gesprächs als dem Ort der Wahrheit – erneut deutlich werden lassen. Wo nicht um der *Wahrheit* willen geredet wird, wird auch nicht *miteinander* geredet. Um der Wahrheit willen miteinander reden heißt aber, sich ihr aussetzen und sich von ihr bestimmen lassen *wollen*.

### Wissen und Glauben

Dieser Wille zur Wahrheit ist naturgemäß dort am meisten gefordert und gefährdet, wo die Wahrheit weiter reicht als unsere Möglichkeiten der Erkenntnis von Realität. Dies ist in besonderer Weise der Fall beim religiösen Glauben an die Wahrheit einer göttlichen Offenbarung. Ob Sokrates und Platon im Vertrauen auf die Wahrheit der Schöpfungs – und Heilsmythen einen solchen Glauben als letzte Quelle ihrer Überzeugungen vom göttlichen Grund der Wirklichkeit geteilt haben, ist in der Platonforschung umstritten. Piepers Interpretation der platonischen Mythen ist auch im Blick auf die akademische Skepsis gegenüber jeglichem Offenbarungsglauben geschrieben. Die akademische Platonforschung ist jedenfalls weitgehend von der aufklärerischen Vorstellung beherrscht, daß eine Beziehung von Wissen und Glauben nur innerhalb der sogenannten "christlichen Philosophie" bestehen konnte. Außerhalb des christlichen Kulturkreises, in der vorchristlichen Antike, habe es noch eine strenge Trennung von Wissen und Glauben gegeben, die erst durch christliche Theologen aufgegeben worden sei. Die Philosophie Platons wird so gleichgesetzt mit der Alleinherrschaft des Logos, und dieser ziele gerade auf die Ablösung und Überwindung des Mythos.<sup>27</sup> Dahinter steht dann meist unausgesprochen die aufklärerische Meinung vom Gegensatz zwischen einem Irrationalismus des Glaubens und der Rationalität der Vernunft.

---

27. Die Frage wird häufig so gestellt, "ob der Mythos bei Platon dem Logos untergeordnet ist oder ob er eine höhere Wahrheit vermittelt, die dem Logos nicht erreichbar ist." Für Szlezák entspringt die Annahme eines höheren Wahrheitsgehalts der Mythen "dem Empfinden moderner irrationalistischer Strömungen und kann sich nicht auf Überlieferungen Platons stützen" (*Platon lesen*, 136).

Wenn Platon jedoch davon ausgeht und bereits durch die dialogische Form seines Philosophierens zu verstehen gibt, daß in jeder Erkenntnis Interesse und Wahrheit miteinander verbunden sind, dann ist von vornherein die Annahme von der Reinheit und Selbstmächtigkeit des Logos im erkennenden Subjekt in Frage gestellt. Die gleichgültige Skepsis eines Kallikles gegenüber der Wahrheit des Mythos vom Gericht nach dem Tode scheint zwar Ausdruck einer strikt empirisch begründeten Rationalität zu sein. Aber dies so zu sehen ist schon die Konsequenz einer durch die Aufklärung begründeten philosophischen Einstellung, welche die Rationalität isoliert betrachtet und dabei das erkennende Subjekt aus dem Blick verliert. "Nicht-zu-glauben" bedeutet aber nicht einfachhin "Herrschaft der Vernunft", sowenig wie "Glauben" "Herrschaft der Irrationalität" bedeutet. In beiden Fällen ist das Subjekt mit Vernunft *und* Wille im Spiel. Auch wer einen religiösen Skeptizismus vertritt, ist nicht ausschließlich von seiner Rationalität bestimmt. Er hält es, wie William James richtig gesehen hat, "der religiösen Hypothese gegenüber für weiser und besser, [seiner] *Furcht* nachzugeben, sie möchte ein Irrtum sein, als [seiner] *Hoffnung*, daß sie der Wahrheit entspricht."<sup>28</sup>

Sokrates hat für seine Hoffnung keinen Glauben gefunden bei Kallikles; die Gründe dafür hat uns Platon nicht genannt. Sicher war es nach seiner Meinung nicht intellektuelle Überlegenheit, die Kallikles davon abgehalten hat, dem Sokrates zuzustimmen in seinem Glauben an die transzendente Wirklichkeit Gottes und der menschlichen Verantwortung vor dem göttlichen Gericht. Kallikles Ignoranz ist eher eine existentielle Einstellung in der von James beschriebenen Art, eine Weigerung, die in seinem Willen und in den Zielen seiner Lebenspraxis begründet ist. "Die gebräuchliche Vorstellung einer allzu präzisen

---

28. Zitiert nach Charles TAYLOR, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, 46 (Herv. von mir). "Es ist also nicht so, daß der Intellekt auf der einen Seite steht und alle Gefühle [Interessen] auf der andern; [...] Täuschung um Täuschung! – was für einen Beweis gibt es, daß Täuschung durch Hoffnung soviel schlimmer ist als Täuschung durch Furcht?" (Ebd.).

Trennung von philosophischer Begrifflichkeit und mythischer Wahrheit“ bedarf jedenfalls schon darum “einer Korrektur“ (I, 369), weil die vorausgesetzte Trennung von Vernunft und Wille nicht zuhalten ist.<sup>29</sup> Nur so entsteht ein zutreffendes Bild der platonischen Philosophie, welche in ihrem Zentrum, wie Josef Pieper eindringlich gezeigt hat, durch die Einbeziehung des Mythos bestimmt ist. Für Platon jedenfalls ist die gesuchte Wahrheit das Ganze und ihr Organ nicht die Vernunft, sondern das menschliche Herz.

## II. THOMAS VON AQUIN ODER DIE WAHRHEIT DER INTERPRETATION

### **Philosophische und historische Interpretation**

Der aktualisierende Rückgriff auf eine philosophische Position muß mit Einwänden rechnen, die im Rekurs auf Verfahrensfragen gegen den dahinterstehenden Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind. Kann man wirklich heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die *Metaphysik* des Aristoteles gelesen haben? Ist dieser mittelalterliche Wille zur Unmittelbarkeit nicht bloß eine Form der Selbsttäuschung, worin ein vermeintlich gemeinsames Erkenntnisinteresse den Abstand und die Fremdheit der antiken Texte verdeckt? Und selbst wenn die Philosophie des Mittelalters angemessen interpretiert wäre als “christliche Philosophie“, wird eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern müssen, daß hier theologische Prämissen im Spiel sind, auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht? Ist “christliches Philosophieren“ überhaupt eine legitime Gestalt der

---

29. Vgl. dazu Dieter HATTRUP, *Die Wirklichkeitsfalle. Vom Drama der Wahrheitssuche in Naturwissenschaft und Philosophie*, Freiburg/ Brsg.: Herder, 2003, 170 ff. (Kap. 5.1 Das Band zwischen Wissen und Wollen).

Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, "ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis"<sup>30</sup>

Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind.<sup>31</sup> Zur Debatte stehen dabei Sinn und Berechtigung der philosophischen Interpretation einerseits, das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie andererseits.<sup>32</sup>

Eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Interpretierens in der Philosophie entwickelt Pieper in seinen "Thomas-Interpretationen" (1949 –51) und in der *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958).<sup>33</sup> Den Thomas-Interpretationen geht jeweils eine kurze

---

30. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1987, 6. Ob der von Etienne Gilson vorgeschlagene Ausdruck "christliche Philosophie" (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1948; deutsche Übers.: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien: Thomas-Morus-Presse, 1950, 3) das innovative Moment der mittelalterlichen Philosophie angemessen benennt, ist durchaus fraglich (vgl. Jan A. AERTSEN, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?; in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 102 (1995), 161 – 176). Philosophisches Denken ist seit dem Mittelalter vor allem "transzendentes Denken [...] in Kontinuität mit der modernen Philosophie" (ebd., 176). Nicht zu bestreiten jedoch ist der Leitgedanke von Gilscons bahnbrechender Studie, "daß ganz offensichtlich die Religion der christlich-jüdischen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist" (*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, 442).

31. Piepers philosophische Methode kann durchaus als phänomenologisch gelten, aber nicht im Husserlschen Sinn einer von allem Empirischen gereinigten Wesensschau, sondern im Sinne einer gerade auf das Geschichtlich-Konkrete gerichteten Aufmerksamkeit, wie er sie als Mitarbeiter von Johann Plenge am Forschungsinstitut für Soziologie in Münster schon sehr früh kennengelernt und in seinen formalsoziologischen Schriften selber praktiziert hat (soeben erschienen als Ergänzungsband 2, *Frühe soziologische Schriften*, hrsg. v. Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 2004).

32. Zu beidem liegen explizite, teils monographische Äußerungen vor. Zur Frage der Interpretation die Abhandlung *Was heißt Interpretieren?* (1979) und *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) (beides in Werke 3) sowie der Artikel *Gefährdung und Bewahrung der Tradition* (1974) (Werke 7); zum Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie das IX. Kapitel der *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966) und der Vortrag *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie* (beides in Werke 3), vgl. auch den Vortrag *Theologie – philosophisch betrachtet* (Werke 7).

33. Beides in Werke 2.

methodische Reflexion "über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches" (II, 58) voran, die dem Hörer den hermeneutischen Status seiner Auslegungsversuche deutlich machen sollen. Wenn im Philosophieren "unser Blick [...] vor allem anderen [...] auf die *uns* begegnende Weltwirklichkeit" (II, 1; Hervorhebung bei Pieper.) gerichtet sein muß, dann ist bereits darüber entschieden, in welchem Sinn eine Interpretation *philosophisch* genannt zu werden verdient. Ein Beitrag zur Philosophie wäre das adäquate Verstehen sinnhaltiger Äußerungen nur dann, wenn das Erkenntnisinteresse des Interpretierenden vor allem darauf gerichtet bleibt, "in dem Gesagten der Wahrheit unserer eigenen Weltwirklichkeit zu begegnen" (ebd.). Einen Text zu interpretieren hat darum für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen, "was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält" (II, 58).

Pieper folgt in dieser methodischen Selbstvergewisserung nur der philosophischen, auf Wirklichkeitserkenntnis gerichteten Auffassung des Thomas von Aquin, der innerhalb eines Aristoteles-Kommentars (!) nach der "Wahrheit der Dinge" fragt, und knüpft daran seine Unterscheidung von *philosophischer* und *historischer* Interpretation. Für das historische Verstehen genügt zwar die Stimmigkeit der Interpretation, die dann gegeben ist, wenn die zunächst einmal nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausgewiesen ist und sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) noch als stimmig erweisen läßt. Der Anspruch des Philosophierenden, wie Pieper ihn mit Thomas versteht, reicht aber weiter, denn das Kohärenzkriterium der historischen Interpretation verhält sich gegenüber der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum neutral. Eine Aussage kann historisch durchaus richtig interpretiert sein und als philosophische Aussage dennoch falsch, sofern es sich mit dem ausgesagten Sachverhalt anders verhält. Das ausschlaggebende Wahrheitskriterium ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit,

sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit.

Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, daß mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden konnten. Eben hierin erweist man Aristoteles die Ehre und Anerkennung als Philosoph, daß man sich dem Wahrheitsanspruch seiner Aussagen stellt. "Da liegt die Frage, ob denn wahr sei, was hier gesagt wird, nahe. Der Fragende tut nur, wozu der Autor, den er liest, einlädt."<sup>34</sup> Wenn aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Erkenntnis und Irrtum wesentlich zum Philosophieren gehört, "dann konnte man sich nicht auf Interpretation beschränken. Man mußte selbst argumentieren und philosophieren. Man mußte den eigenen Wirklichkeitssinn und den eigenen Sprachgebrauch ins Spiel bringen, nicht als unumstößliches Maß, aber doch als Datum, das normalerweise verlässlich und nicht irreführend war."<sup>35</sup> Man mußte, mit anderen Worten, übergehen von der historischen zur philosophischen Interpretation, die nur dort realisiert ist, wo im Hören auf einen Text zweierlei geschieht: "Verlangt ist erstens, daß sich der Hörende für den Sachverhalt möglichst schon zuvor interessiert. Das zweite und wichtigere ist, daß er das Gehörte bedenkt, das heißt vergleicht mit dem, was er selber weiß und für wahr hält."<sup>36</sup>

## Entdecken und verdecken

Ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das

---

34. Klaus JACOBI, *Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens*; in: *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters* (Hrsg. Andreas SPEER), Köln: Peeters, 1994, 32.

35. Ebd., 33.

36. Josef Pieper, *Gottgeschenkte Mania. Eine Platon-Interpretation*; in: *Communio* 23 (1994), 261.

nur noch historisch Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas von Aquin ja gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Intention der philosophierenden Interpretation, wie andererseits die von der philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Verstehens für *jede* Epoche gilt, also auch für die Philosophie der Gegenwart. Sie hat damit zu tun, daß "Wahrheit [...] in der Tiefe nicht von dem neutral gleichgültigen Geiste erfaßt wird [...], sondern von dem, der Antwort sucht auf ein existentiell ernstes und dringliches Fragen. Dies aber entzündet sich an der *hier und jetzt* wirklichen Situation des Einzelnen wie der Gemeinschaft." (II, 150; Herv. im Orig.). Es ist stets *seine* Wahrheit, die er um *der* Wahrheit willen verwirklichen muß, "weil einzig auf diese Weise ‚die‘ Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann" (II, 151), wie Pieper zustimmend Johann Baptist Lotz zitiert.

Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer begleitet sein von einem Verdecken anderer Aspekte, wie auch "in einer bestimmten Epoche bestimmte Elemente der Wahrheit besonders deutlich hervortreten, [...] ganz bestimmte Fragen und Aufgaben sich als besonders wichtig aufdrängen, [während] andererseits, aus dem gleichen Grunde, andere Elemente der Wahrheit zurücktreten und geradezu in die Gefahr kommen, vergessen zu werden." (II, 131). An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale "Geschichtlichkeit des Menschengesistes", für den es "keine *tota et simul possessio*" (ebd.) gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen "wie Rede und Gegenrede" (ebd.). Sich solch wirklichkeitserschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der "besonderen Blindheiten" (S. 132) der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation.

Demgegenüber steht gerade der Typus der rein historischen Interpretation in der Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit des eigenen

Blickes zu vergessen und "sozusagen platzanweisende Geschichtsschreibung" zu betreiben – "als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und die des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte" (II, 60).<sup>37</sup> Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie unterscheidet sich offensichtlich vom Fortschritt in den exakten Wissenschaften. Hier braucht man sich um die Ansichten der "Alten", d.h. der frühesten Vertreter eines Faches, in der Regel nicht mehr zu kümmern. "Philosophische Interpretation der Alten" hingegen bleibt sinnvoll und notwendig, "in der Hoffnung, in das Unbegreifliche der Wirklichkeit tiefer einzudringen" (II, 1) und im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie "eben diese unsere Welt [...] deutlicher [gespiegelt zu sehen] als in uns selber." (II, 60).

Die Notwendigkeit der philosophierenden Interpretation ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. "Menschliches Erkennen ist immer wahr *und* unvollständig (inadäquat)" (II, 151), und diese gleichzeitige Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden. Den eigentlichen Grund für dieses Zugleich von Offenheit und Begrenzung des menschlichen Erkennens sieht Pieper in der Natur der geistigen Person, einerseits als Geistwesen "*capax universi*, auf das Ganze der Wahrheit angelegt" (II, 94) zu sein,

---

37. Ein anschauliches Beispiel für solche platzanweisende Geschichtsschreibung sind die beiden Darstellungen des Bochumer Mediävisten Kurt FLASCH zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (*Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam, 1986; *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987). In einer Rezension von Carlos Steel heißt es dazu gegen Ende: "Flaschs Hermeneutik [ist] trotz aller Bekenntnisse zum realen Kontext *idealistischer* als sie zu sein vorgibt. Denn sie begreift die Entwicklung *am Maßstab* von Ideen wie ‚Subjektivität‘, ‚Individualität‘ und ‚Fortschritt‘ (Eine neue Darstellung der Philosophie des Mittelalters; in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993), 82; Herv. von mir. Vgl. auch Berthold WALD, Rezension in: Theologische Revue 84 (1988), 149 – 154).

andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise sie selber zu sein. Dennoch ist die im Werk der Alten, im Werk des Thomas von Aquin, "uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche [...], geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns" (II, 61).

Auch die philosophische Hermeneutik beansprucht, über ein (vermeintlich) rein historisches Verstehen hinauszugehen und den Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre des neunzehnten Jahrhunderts hinter sich zu lassen. Ihr Ziel ist es, in der philosophierenden Interpretation "Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind."<sup>38</sup> Allerdings werden sowohl der Grund für diese "Verdeckung" anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt hier nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen *Metaphysik* "die Betrachtung der Wahrheit" nie "in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann".<sup>39</sup> Ort der Wahrheit ist jetzt das Dasein, verstanden als dasjenige Seiende, dem es "in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht".<sup>40</sup> Wahrheit soll mithin nicht schon aus dem Weltverhältnis der antikmittelalterlich gedachten *theoria*, sondern aus dem je eigenen praktisch-besorgten Selbstverhältnis verstanden werden. Die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität zu verstehen, ist jedoch etwas anderes als die im Erkenntnisanspruch der *Metaphysik* mitgedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes.<sup>41</sup> Wer

---

38. Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 11.

39. *Metaphysik* II, 1; 993 a 30 ff.

40. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1972, 12 (Herv. im Orig.).

41. Jacques MARITAIN (*Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris: Librairie Plon, 1925) hat eine religionsphilosophische Deutung dieses "Egozentrismus" der Moderne versucht. Er sieht die Vorgeschichte dieser Haltung bei Luther beginnen mit einem "égoïsme métaphysique. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes

die Metaphysik verabschiedet und damit das Fundament des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs, löst die Erkenntnis der Wahrheit von ihrem normativen Bezug auf Wirklichkeit.

## Sprache versus Metaphysik

*Daß* ein hermeneutisch verstandenes Philosophieren das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich lassen und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will, ist offensichtlich. Weniger offensichtlich, wenn nicht sogar völlig uneinsichtig ist jedoch, *wie* das gelingen soll. Wilhelm Dilthey hatte die Neubegründung der Philosophie als Hermeneutik unter anderem mit dem Hinweis verbunden, "daß zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit" besteht.<sup>42</sup> Als Paradigma aller Metaphysik gilt ihm die *Metaphysik* des Aristoteles, deren Grundgedanke er so formuliert: "Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das

---

choses, et avant tout dans l'ordre spirituel « (ebd., 19). Es ist seit der Veröffentlichung von Heideggers frühen Vorlesung zur *Phänomenologie des religiösen Lebens*, WS 1920/21 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995) allgemein bekannt, daß Heidegger wesentliche Anregungen für die Ausarbeitung seiner "Daseinsontologie" aus der Beschäftigung mit der frühchristlichen Eschatologie bei Paulus, insbesondere aber auch aus der Schilderung einer radikalen Zwiespältigkeit des eigenen Dasein bezogen hat, wie sie bei Augustinus und eben Martin Luther vorliegt. Hannah Arendt hatte bereits darauf hingewiesen, daß die augustiniische Erfahrung des "quaestio mihi factus sum", die radikale Verunsicherung der eigenen Existenz durch den Tod, hinter Heideggers berühmter Umschreibung des Daseins steht als einem Seienden, dem "es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht" (vgl. J. Grondin (s. Anm. 36, 72 sowie das ganze Kap. III: Heidegger und Augustin zur hermeneutischen Wahrheit). Heidegger selbst hat auf den theologischen Hintergrund seines Denkens hingewiesen: "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt." (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, 96; vgl. dazu Karl LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*; in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966), 126 –153. Bei aller Sympathie für Heideggers Überwindung der antiken Ontologie, verkennt Lehmann allerdings nicht die "Gefahr", die droht, wenn "die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken." (Ebd., 146)).

42. *Weltanschauungslehre*; Gesammelte Schriften VIII, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991, 3.

Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkt bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden.<sup>43</sup> Es ist diese "Metaphysik der intelligenten Weltursache",<sup>44</sup> deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung "nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit."<sup>45</sup> Die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit ist damit einseitig vom Subjekt bewirkt, weshalb nicht mehr die Wirklichkeit, sondern unser Verstehen der Wirklichkeit zum Gegenstand der Philosophie werden muß. Erkenntnis der Wahrheit wird ersetzt durch das Verstehen von Sinn.

Dieser konstitutive Anthropozentrismus<sup>46</sup> der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadamers nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Philosophie und stellt fest, "daß die Gesellschaft [...] der Traditionsgestalt der Metaphysik" seit langem "mit Verdacht" begegnet. "Woran sich halten" – "im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens"?<sup>47</sup> Gadamer glaubt in der "Sprache, in die wir hineinwachsen und in der wir miteinander reden und uns als Handelnde verständigen" die Basis der philosophischen Verständigung

---

43. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Gesammelte Schriften I, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der "Vollendung der Metaphysik in Aristoteles" (I, 242).

44. Ebd., 212.

45. Ebd., 138. Vgl. zu Diltheys Bedeutung für die Ausgangslage der modernen Philosophie: Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Freiburg/Brs.: Alber, 1995.

46. Vgl. dazu Berthold WALD, *Wende zum Menschen* (Nachwort zu J. Pieper, Werke 5, 399 - 410).

47. "Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft"; Einleitungsreferat zum achten deutschen Kongress für Philosophie 1966 in Heidelberg unter dem Thema: *Das Problem der Sprache* (Hrsg. H. G. GADAMER), München: Wilhelm Fink, 1967, 10 ff.

gefunden zu haben. "Denn hier ist nichts vorentschieden, nichts von dem vorausgesetzt, was sich den verschiedenen geistigen Antrieben unserer Zeit jeweils als Vorurteil, als undurchschautes oder als unzureichend erkanntes Vorurteil entgegenstellt."<sup>48</sup> Sprache als universales Medium der Kommunikation, nicht als Objekt der Wissenschaft sondern als Ort der Verständigung, "an dem etwas mit uns [geschieht], über das wir nicht Herr sind", sodaß "die Gesprächsführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten*" sind, – das sei der Leitgedanke der philosophischen Hermeneutik Gadamer.<sup>49</sup> Wo "nichts vorentschieden ist" fehlt allerdings auch ein Maßstab der Entscheidung. "Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium [...] in Richtung auf das Richtige. Aber in ihr geschieht das Gespräch."<sup>50</sup>

Die Rede vom Gespräch als Ort der Wahrheit scheint in der Tradition des platonischen Philosophiebegriffs zu stehen. Aber man kann wohl nicht im Ernst behaupten, daß für Platon alles, was in und mittels der Sprache "mit uns geschieht" von sich aus die "Richtung auf das Richtige" hat? Was ist mit seiner scharfen Kritik an der "Wortkunst" der Sophistik? Was ist mit unserer eigenen Erfahrung sprachlicher Manipulation in einer globalen Medienwelt, in welcher der Unterschied zwischen Fiktion und Realität immer weniger zu erkennen ist? Wie soll im Medium der Sprache das Kriterium der Wahrheit liegen? Wenn *alles* Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung doch nicht im *Hören auf die Sprache*<sup>51</sup> zu finden sein. – Die Frage müßte

---

48. Ebd., 13 f.

49. J. Grondin, (s. Anm. 36, 14 (Herv. im Orig.)). Grondin erinnert in dem Zusammenhang daran, daß der von Gadamer gewählte Titel für sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* ursprünglich und treffender "Verstehen und Geschehen" lauten sollte, weil es Gadamer vor allem darauf ankommt, "das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewußten Subjektivität als eine Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen." (Ebd.).

50. Ebd.

51. So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred RIEDEL (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), welcher darin die "akroamatische Dimension der Hermeneutik" gegen Derridas metaphysik- wie hermeneutikkritische These vom "abendländischen Logozentrismus" zu verteidigen sucht. Die "Öffnung der "akroamatischen Dimension durch

doch lauten, auf *wessen* Sprache wir hören sollen, wofür aber in der Sprache *als* Sprache kein Kriterium zu finden ist.

Gadamer's Verweis auf die "Sprache der Dinge" ("Ist nicht die Sprache *weniger* die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge"?<sup>52</sup>) kann als Antwort nur bedingt überzeugen. Denn hier wird nur zustimmen können, wer zuvor das metaphysische (oder onto-theologische) Fundament des abendländischen "Logo-zentrismus", die "Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘" der Dinge (II, 447 mit Verweis Romano Guardini) akzeptiert hat. Gadamer schreibt denn auch mit Blick auf die vorausgesetzte onto-theologische Bedingung der alten Erkenntnislehre: "[...] es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind";<sup>53</sup> und: "das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein."<sup>54</sup> Ähnlich formulierte ja bereits Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen *Metaphysik*. Aber ebenso wie Dilthey versteht Gadamer die Rückführung des "Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen

---

die hermeneutische Philosophie unseres Jahrhunderts" besagt für Riedel, "in der Erfahrung der Endlichkeit *aller möglichen* Denkerfahrung Stand zu nehmen, die uns das Sprechen und das es tragende Hören darauf, was die Sprache sagen läßt, entgegenhält." (9; Herv. von mir). Die Sprache läßt aber *alles* sagen und enthält darum selbst kein Kriterium *möglicher* Denkerfahrungen als wahr oder falsch, wie Gadamer wohl gesehen hat. Es ist darum nur konsequent, wenn Jacques Derrida unter solchen Denkvoraussetzungen auch noch den rhetorischen Topos "Sprache" als letzten Zufluchtsort metaphysischer Enthaltensamkeit konsequent entzaubert hat als "Spiel von Signifikanten" ohne feste Bedeutung, das heißt aber ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet konsequent der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben gegenüber einer als "toter Tatsächlichkeit" verstandenen Wirklichkeit der Welt. (Vgl. dazu B. WALD, Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit; in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 219-235).

52. Hans Georg GADAMER, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*; in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, 72 (Herv. von mir).

53. Ebd., 63.

54. Ebd., 64.

Beschreibung“ (II, 447). Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich *nicht*.<sup>55</sup>

### Schöpfungsglaube als hermeneutisches Prinzip

Natürlich kann man die transzendente Begründung der Erkenntnismöglichkeit im göttlichen Nous als dem christlich verstandenen schöpferischen Logos bestreiten. Aber schon Diltheys Hinweis auf den „Widerstreit“ zwischen dem „geschichtlichen Bewußtsein“ der Moderne und der antiken Metaphysik war nur eine soziologische Feststellung, aber kein philosophisches Argument, sowenig wie Gadammers Rekurs auf die gesellschaftliche Lage der Philosophie. Allerdings bietet die Philosophische Hermeneutik keinerlei Plausibilitätsersatz für die nun einmal kulturell ignorierte Metaphysik. Hermeneutik im Sinne Gadammers bietet „schlechterdings keine letztlich einleuchtende Erklärung“ für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Sie ist mit ihrer Grund-losen Berufung auf die Sprache eine „Sackgasse“ (II, 448) und in ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten.<sup>56</sup>

Eine wenn auch unbeabsichtigte Bestätigung findet Piepers Insistieren auf dem systematisch notwendigen Zusammenhang von Wahrheitsbegriff und Schöpfungsmetaphysik vonseiten der dekonstruktivistischen Sprachkritik. In seiner Antwort auf die Frage,

---

55. „Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen“, die sich „zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt“ (ebd., 70).

56. Was soll eigentlich begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis gewonnen sein, wenn Jean Grondin in seiner Erläuterung zur „hermeneutischen Wahrheit“ von der „Wahrheit des Verstehens“ spricht und diese auch im „genitivus subjectivus“ verstanden wissen will „als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“ (s. Anm. 36, 71). Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber diese Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran gemessen sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen läßt. Am „Verstehen als solchen“ ganz sicher nicht.

“hat unser Sprechen Inhalt und, wenn ja, weshalb?” hat Jacques Derrida die unausgesprochene Voraussetzung wirklichkeitserschließenden Sprechens in ähnlicher Weise wie Gadamer von ihrer theologischen Wurzel her benannt. “Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es [das Signifikat als der bezeichnete Gehalt] auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. [...] Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.”<sup>57</sup> Damit ist für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit gesagt: Erstens, es ist der intelligible Charakter des sprachlichen Zeichens, der unserem Sprechen Inhalt gibt. Zweitens, dieser Inhalt kann jedoch nur aufgefaßt und ausgedrückt werden, sofern er bereits selber Ausdruck ist: “dem Wort und Antlitz Gottes zugewandt.”<sup>58</sup> Drittens, alles wirklichkeitserschließende Sprechen ist ermöglicht durch die Anwesenheit des göttlichen Logos in der Welt, mit dem es “unmittelbar zusammengeht”. Ohne dieses Bedingungsverhältnis von göttlichem Logos, Sprache und Wirklichkeit gibt es “kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache [als Zeichensystem] konstituiert”.<sup>59</sup>

Derridas Thesen zu den theologisch-metaphysischen Voraussetzungen wirklichkeitsbezogenen Sprechens zeigen denn auch, warum Gadamers Beantwortung der Frage: “Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung, die sich nicht zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt [...]?” – dies ist der “Weg der Sprache”<sup>60</sup> – zwar nicht verstiegen, aber nichtssagend ist. “Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können.”<sup>61</sup> Es gibt daher für ein konsequentes Denken nur die Alternative, an dieser “systematischen Verbundenheit”

---

57. Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 28.

58. Ebd.

59. Ebd., 17.

60. H. G. Gadamer (s. Anm. 51), 70.

61. J. Derrida (s. Anm. 56), 28.

des menschlichen Sprechens mit der Präsenz des göttlichen Logos in der Welt festzuhalten oder aber auf die Grund-lose Unterstellung der wirklichkeiterschließenden Kraft der menschlichen Sprache zu verzichten. Derrida selbst ist der Auffassung, daß die theologische Epoche des abendländischen Logozentrismus zu Ende ist und eben darum auch die Berufung auf die Sprache als Ort der Wahrheit ihr Fundament verloren hat.

Pieper hingegen entwickelt in seinen Platon und Thomas-Interpretationen die andere Seite der Alternative. "Wer dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können", "ausdrücklich die Kategorie ‚Kreatürlichkeit‘ ins Spiel zu bringen". "Sonst müßte er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt." (II, 463). Diese Kategorie hat Pieper durch sein gesamtes Werk hindurch in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet: Angefangen bei seiner Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen "gut" und "wahr", die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins nicht wirklich verstanden sind und – außerhalb diese Zusammenhangs – einer weiterhin naturrechtlich argumentierenden Ethik zurecht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses (Hume/ Moore) und der Metaphysik des Seins den Vorwurf steriler Tautologie (Kant) eingebracht haben. Kreatürlichkeit ist wiederum als hermeneutisches Prinzip vorausgesetzt für ein Verstehen des menschlichen Geistes, der "über seinen Kopf hinweg" bezogen bleibt auf eine Erfüllung, welche die eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen übersteigt. Schließlich ist auch die von Pieper gegen den Schulthomismus verteidigte Auffassung vom Geheimnischarakter der Wirklichkeit, ihrer Unerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen, bei Thomas von Aquin in ihrer Kreatürlichkeit begründet.

Thomas von Aquin als "Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit [...], aller Bereiche der Schöpfungswirklichkeit, und das heißt der Wirklichkeit *überhaupt*, gerade der sichtbaren und sinnfälligen

Wirklichkeit.“ (II, 22) – darin liegt nicht bloß seine Aktualität sondern auch die nachvollziehbare Konsequenz seines Denkens begründet. Daß die Welt Schöpfung ist, ist das “in seinem Sagen Ungesagte“, das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des *doctor communis* durchwirkt. In der philosophierenden Interpretation Josef Piepers ist dieser Zusammenhang auf herausfordernde Weise aufgedeckt worden. Seine Reichweite wird deutlich, wo Pieper in Jean Paul Sartres Nihilismus diesen Begründungszusammenhang bestätigt findet, demgegenüber die Philosophische Hermeneutik Gadamers nur ein inkonsequentes Ausweichen bleibt und darin Symptom und Ausdruck der Zweideutigkeiten einer nachchristlichen Philosophie.



# CULTURA & ARTE: UM JOGO DE ESPELHOS

PAULO FERREIRA DA CUNHA<sup>1</sup>

A cultura é um jogo de espelhos em que umas obras miram e parcialmente reproduzem, ecoam e de-formam outras. Por isso é que não há cultura sem interdisciplinaridade e sem pontes e hibridações de passados e presentes.

As artes demonstram-no muito claramente, entre si e no diálogo com outras entidades, como as ciências, e nem só as humanas ou sociais. O qual pode ser erudito ou ilustrativo ou de recepção paradigmática. Mas também pode implicar tensões: críticas, paródias, ironias etc.

A literatura avançou o conceito de intertextualidade, nas artes plásticas fala-se em citação. Já na música é mais complexo entender onde acaba a intertextualidade e começa um texto novo. E mais complexo ainda apercebermo-nos das relações de amor/ódio ou humor entre composições.

Se se disser que o início da *Tocata e fuga em ré menor*,<sup>2</sup> de Bach (BWV 565), enuncia dois termos de um sistema de equações, isso pode ser considerado, segundo os observadores, a sua cultura, imaginação, sensibilidade e disposição do momento, como decerto absurdo, ultrajante, jocoso ou elogioso...

---

1. Paulo Ferreira da Cunha é professor catedrático da Faculdade de Direito da Universidade do Porto, em Portugal.

2. Cf., [http://youtube.com/watch?v=ipzR9bhei\\_o&feature=related](http://youtube.com/watch?v=ipzR9bhei_o&feature=related).

As adaptações de um Jacques Loussier de Bach<sup>3</sup> (ou de Chopin<sup>4</sup>) na forma de jazz não se podem considerar paródicas, mas reinterpretações temáticas noutra *modus*. Mas é teoricamente intrigante toda a semelhança artística ou para-artística. E tal tem até relevância jurídica, quer para avaliar casos de plágio, quer para apreciar situações paródicas que possam extravasar os limites. Saber que critério se deve seguir não pode ser indicado por normas abstratas. É apenas entrando no espírito de cada obra e conhecendo os contextos, os vários contextos, de criação e de recepção de ambas que se poderá ir procurando uma via. O jurista normal, que não esteja particularmente familiarizado com a cultura, e as suas vicissitudes e formas de agir e con-viver, dificilmente alcançará um pensamento justo sobre litígios jurídicos em torno desses problemas. Será que Bach e Chopin, se fossem vivos, processariam Loussier ou, pelo contrário, rejubiliariam com a sua obra?

Claro que o problema é absurdo, por anacrônico. Mas entremos por um momento no absurdo. Cremos que mesmo que Bach e Chopin, vindos hipoteticamente a este nosso mundo contemporâneo, ficassem chocados, teriam direito de o ficar? Até que ponto um autor é absoluto dono de sua obra? Onde terminam os seus direitos, mesmo morais? Bach tem, aliás, sido alvo de múltiplas intervenções: *Bach in Brazil*,<sup>5</sup> *Bach em Cuba*,<sup>6</sup> *Swinging Bach live concert*<sup>7</sup> etc.

Objetivamente, e independentemente das motivações e dos contextos (e não será que também uma leitura “objetiva” e “intemporal” deve ser tomada em conta no julgamento destas matérias?), parecem ser radiantes celebrações os retratos coloridos de Andy Warhol: de Marilyn Monroe,<sup>8</sup> de Elisabeth Taylor<sup>9</sup> ou de Che

---

3. Cf., <http://youtube.com/watch?v=9eINnAjQq8M&feature=related> (*Quinto Concerto Brandeburguês*, 1.º mov., *Allegro*).

4. [http://youtube.com/watch?v=a\\_m2CgW2hts](http://youtube.com/watch?v=a_m2CgW2hts).

5. <http://youtube.com/watch?v=n3baAqz51CM>.

6. <http://youtube.com/watch?v=p5mXDDgztnk>.

7. [http://youtube.com/watch?v=-\\_1vD71GW0g&feature=related](http://youtube.com/watch?v=-_1vD71GW0g&feature=related).

8. <http://images.google.com/images?q=warhol+marilyn&hl=pt-PT&client=safari&rls=pt-pt&um=1&ie=UTF-8&sa=X&oi=images&ct=title>.

9. *Inter alia*, <http://www.artcurial.com/Full/141/10150141.jpg>.

Guevara<sup>10</sup> e de Mao Tsé-Tung.<sup>11</sup> E a repetição, em cores diferentes, da imagem da vedeta ou do herói político aumenta a sua sacralização, como num mantra visual, afinal mandala... E curiosamente essa estética de repetição era característica de Warhol.

Deveríamos decerto convencer-nos de que a citação, a intertextualidade e pelo menos algum humor são formas de admiração e de tributo ao autor original. A inclusão de *Vitórias de Samotrácia* (reproduções, evidentemente) no interior de obras de arquitetura de Wright (como na casa de Francis W. Little<sup>12</sup>) não é obviamente imitação, é veneração por parte do arquiteto à escultura.<sup>13</sup> E que direitos de autor teria Tamara de Lempicka que pagar a Ingres, pela semelhança entre o *Banho turco*<sup>14</sup> deste (1862) e a sua composição *Mulheres banhando-se*<sup>15</sup> (1929) se as obras fossem (por absurdo) mais contemporâneas? Sendo ambas como são (o que, do ponto de vista cronológico-estético seria uma impossibilidade – porque cada uma tem um estilo que é também de época), cremos que, obviamente, nenhuns direitos. A individualidade de ambos os trabalhos permanece. Aí está outro critério a ter em conta: a auto-subsistência e autonomia ou ipseidade de cada trabalho artístico, apesar das intersecções com outros. E há trabalhos que são pura intersecção: vejam-se os bigodes

---

10. [http://dreamdogsart.typepad.com/art/images/2008/05/19/andy\\_warhol\\_che\\_guevara.jpg](http://dreamdogsart.typepad.com/art/images/2008/05/19/andy_warhol_che_guevara.jpg).

11. *Inter alia*: <http://images.google.com/imgres?imgurl=http://www.josephklevenefineartltd.com/NewSite/WarholMaoSet.jpg&imgrefurl=http://www.josephklevenefineartltd.com/NewSite/WarholMaoSet.htm&h=255&w=499&sz=216&hl=pt-PT&start=28&um=1&tbnid=NSu5OF4LM8bg3M:&tbnh=66&tbnw=130&prev=/images%3Fq%3Dwarhol%2Bmao%26start%3D20%26ndsp%3D20%26um%3D1%26hl%3Dpt-PT%26client%3Dsafari%26rls%3Dpt-pt%26sa%3DN>.

12. A casa seria demolida em 1972, foi feita uma exposição do salão no Metropolitan Museum de Arte de Nova York. Cf. [http://www.metmuseum.org/toah/images/h2/h2\\_1972.60.1.jpg](http://www.metmuseum.org/toah/images/h2/h2_1972.60.1.jpg).

13. PFEIFER, Bruce Brooks – *Frank Lloyd Wright. Construir para la democracia*, trad. cast. de Jose García Pelegrín, Colónia, taschen, 2004, p. 37.

14. [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Ingres\\_Turkish\\_Bath.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Ingres_Turkish_Bath.jpg).

15. <http://www.paloma.ca/images/bath.jpg>.

na Mona Lisa em obra de Duchamp ou a mesma Mona Lisa com bigodes e olhos arregalados de Salvador Dali.<sup>16</sup>

Já os escritos com alguma dimensão artística (e ela pode estar presente para além da literatura ou belas letras *stricto sensu*) fazem parte de uma grande conversa de séculos, em que vamos retomando temas e mesmo trechos de outros que nos precederam. Na literatura, na filosofia e até em algumas ciências tal foi eloqüentemente sublinhado em *The great conversation*<sup>17</sup> e também de algum modo já está, por exemplo, no *Discurso do método*, de Descartes:

*(...) la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées.*

Ou em Teodoro de Almeida:

*No meu gabinete tenho maiores delícias do que posso achar lá por fora. Nelle ajunto huma assemblea escolhida de pessoas, as mais bem instruídas nas sciencias, mais engraçadas na conversação, e mais distintas na eloquência. Ninguém me falta à hora que quero: tenho tal felicidade que, sem escandalizar a ninguém, só falla aquelle de quem eu faço mais gosto. Se estou em hora de gostar das delicias do Parnaso, tenho poetas admiráveis; se quero notícias de países remotos, sempre há quem me informe com miudeza e verdade. Se me recrea a História, tenho arte para fazer vir diante de mim os heroes mais famosos que produzirão os séculos: e que no curto theatro de minha casa representem os mais raros sucessos, que acontecerão no mundo.*<sup>18</sup>

---

16. <http://s83.photobucket.com/albums/j294/thidarat2006/Feb08/duchampdouble.jpg>.

17. ADLER, Mortimer (ed.) – *The great conversation*, 2.<sup>a</sup> ed., 5.<sup>a</sup> imp., Chicago et al., Encyclopaedia Britannica, 1994.

18. ALMEIDA, Teodoro de – *O feliz independente do mundo e da fortuna ou arte de viver contente em quaisquer trabalhos da vida*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Régia Officina Typografica, 1786, 3 vols., I, p. 65.

Talvez Petrarca tenha sido dos primeiros nessa senda:

*Tenho amigos cuja companhia me é extremamente agradável: são de todas as idades e vêm de todos os países. Eles se distinguiram tanto nos escritórios quanto nos campos, e obtiveram altas honrarias por seu conhecimento nas ciências. É fácil ter acesso a eles: estão sempre à disposição, e eu os admito em minha companhia, e os despeço quando bem entendo. Nunca dão problemas, e respondem prontamente a cada pergunta que faço. Alguns me contam histórias de eras passadas, enquanto outros me revelam os segredos da natureza. Alguns, pela sua vivacidade, levam embora minhas preocupações e estimulam meu espírito, enquanto outros fortificam minha mente e me ensinam a importante lição de refrear meus desejos e de depender só de mim. Eles abrem, em resumo, as várias avenidas de todas as artes e ciências, e eu confio em suas informações inteiramente, em todas as emergências. Em troca de todos esses serviços, apenas pedem que eu os acomode em algum canto da minha humilde morada, onde possam repousar em paz – pois esses amigos deleitam-se mais com a tranquilidade da solidão do que com os tumultos da sociedade.<sup>19</sup>*

E vale a pena comparar os últimos dois textos citados. Sem dúvida que alguns verão neles semelhanças “criminosas”... Quando é apenas a longa e vasta conversa.

O problema da “apropriação” e da intertextualidade é muito complexo, e, em certa medida, encontra-se no próprio cerne da emulação artística, a qual é motor importante de produção. Veja-se, desde logo, a célebre frase de Corregio: “*Anch’io son’ pittore*”. As diferentes formas do complexo da influência são dissecadas em diferentes categorias por Harold Bloom em *The anxiety of influence*.<sup>20</sup> Alain era

---

19. PETRARCA, Francesco – *Meus Amigos*, trad. de Marco Antonio de Carvalho, in *A paixão pelos livros*, org. de Julio Silveira e Martha Ribas, Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2004, p. 51.

20. BLOOM, Harold – *The anxiety of influence. A theory of poetry*, New York, Oxford University Press, 1973.

peremptório: o trabalho até de um Shakespeare era de artesão. E, crendo que é “copiando que se inventa”,<sup>21</sup> de algum modo considera que uma obra anterior pode ser como que matéria-prima para a próxima, ou então o modelo do pintor, ou uma fábula que se recolhe e transforma em peça, como o Don Juan para Molière.<sup>22</sup> Em suma,

*S'il faut inventer à la fois la forme et la belle forme, c'est trop pour un homme.*<sup>23</sup>

E mais além:

*Quand je vois que nos artistes se tortillent à chercher du nouveau et de l'inouï, je me permets de rire.*<sup>24</sup>

E não se trata apenas de incorporação ou tentativa de revivescência de um autor ou de identificação com ele ou com seu estilo (como Pierre Menard, “autor” do Quijote, de Jorge Luis Borges<sup>25</sup>). Por vezes coloca-se a questão da interpretação como nova obra. A crítica em artes plásticas não raro assume forma “poética”. A crítica literária (e a história literária) foi-se depurando e até “matematizando”, mas não é impossível (e aqui e ali tem-se verificado) um regresso à biografia e ao enquadramento histórico dos autores, sem o que nada se compreenderá e pouco se poderá apreciar de uma obra de arte literária.

Nem apenas se trata de citações e de plágios, de críticas e de apropriações ou metamorfoses tendo em mira ou em reminiscência um modelo. Pode estar-se perante um problema de interpretação ou pseudo-interpretação. Pode discutir-se filosoficamente, literariamente, criticamente, por exemplo, das interpretações tão diferentes que um Mario Vargas Losa ou um Bernardino Monteiano dão ao *Dom Quixote*.

---

21. ALAIN – *Propos sur l'esthétique*, 6.ª ed., Paris, PUF, 1991, p. 92.

22. *Ibidem*, pp. 93 e 92.

23. *Ibidem*, p. 93.

24. *Ibidem*, p. 94.

25. BORGES, Jorge Luis – *Pierre Menard, autor do Quixote*, in *Ficcões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 45 ss..

Mas ninguém pode duvidar da sua seriedade, autenticidade, sinceridade, respeito e veneração pelo clássico espanhol e por Miguel Cervantes. Um Dom Quixote (como parece ser a versão de Vargas Losa) aventureiro e algo anarquista, crítico da autoridade, é, no plano da polissemia das grandes obras de arte, tão legítimo como um Dom Quixote católico tradicionalista e arquétipo das virtudes políticas da ordem e da autoridade?<sup>26</sup> Idêntico problema pode colocar-se para Camões, e tal pode quicá iluminar toda a questão: instrumentalizado pelo Estado Novo, estamos em crer que era ele todo, em todas as suas facetas – nem só o vate dos feitos gloriosos dos portugueses nem apenas o acusador, cantor de uma estória por detrás da epopéia. Há no poema uma mescla, porque é vivo, não uma abstração.<sup>27</sup>

O desejável seria uma maior atenção às contradições dos vários autores e obras, que muitas vezes são usadas *pro domo*. A complexidade inerente a toda a obra pode decidir-se por gregos ou troianos, mas tem de não ser maniqueísta. Por isso é que trabalhos pseudo-artísticos moralizantes e “bonzinhos” são, na verdade, quase sempre desprovidos de valor estético. Ao ponto de haver correntes fundamentalistas moralizantes que chegam a estigmatizar alguns tipos de arte relativamente inofensivos e até quase pueris, nos dias que correm, a pretexto de não suficiente contraste (preto e branco) ético, ou até de imoralidade, sacrilégio etc.<sup>28</sup>

Mas o impacto de uma obra deriva de múltiplas variáveis, e nem sempre o explícito é o mais impressivo. Por exemplo, pode ser, sem dúvida, notável o impacto inicial e ao vivo de uma obra como *The*

---

26. MONTEJANO, Bernardino – *Don Quijote y la filosofía práctica*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 2006; Idem – *Consejos de Don Quijote a Sancho gobernador y su aplicación en Argentina*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 2007.

27. Cf., v.g., CIDADE, Hernâni – Prefácio a *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, 12.ª ed. do Círculo de Leitores, s.l., 1984, máx. p. 12 ss.

28. Temeu-se, por exemplo, o ataque de “integrístas” islâmicos às obras de arte do passado faraónico egípcio. Cf. SOUILLLOU, Jacques – *L’impunité de l’art*, Paris, PUF, Seuil, 1995, p. 320. Mas no mundo euroamericano também há situações complexas. Cf., v.g., PÉRISSÉ, Gabriel – *Um catolicismo anti-cinema*, in *Videtur – Letras*, n.º 7, <http://www.hottopos.com/vdlettras7/perisse2.htm>.

*portable war memoria*<sup>29</sup> (1968), de Ed Kienholz, como anti-epopéia. Contudo, real provocação, pelo menos ao pacato e limitado *burguês*, terá sido talvez maior ainda a das primeiras telas monocromáticas ou “em branco”, ou quase. Como, para dar apenas um exemplo de entre imensidão, o *Quadro branco sobre fundo branco* (também chamado *Branco sobre branco*<sup>30</sup>), de 1917, da autoria de Kazimir Malevitch. Contudo, essa provocação é de alcance limitado. Uma vez vista uma... E, contudo, se pensarmos no *Quadrângulo* (1915), de Malevitch, o que na tela pode apresentar apenas uma mancha, e uniforme, ou o que pode até ser uma simples sugestão, num aparente não-representado, pode ter um efeito interventivo muito significativo. Um outro elemento caracterizador da arte por aqui é recordado: a arte nunca é só a obra concreta, mas o diálogo com o contexto e com os seus referentes e subentendidos. E pode ser mais forte a estória em torno do objeto ou do *quid* a que normalmente se chama “arte” do que ele mesmo. Na literatura se diria que o texto é pré-texto e pretexto para um texto por detrás e acima (e em volta) do texto. Na nova interpretação jurídica sabemos que há diferença essencial entre norma e texto da norma.<sup>31</sup>

Mas é assim também em artes plásticas e, por exemplo, na música, sobretudo quando entra em linha de conta a intertextualidade de trechos musicais: o valor evocativo é muito significativo. E nas transposições entre artes o jogo da recordação e do simbolismo pode ser fundamental: o trecho de Richard Strauss *Also sprach Zarathustra*,<sup>32</sup> no filme *2001 – Odisséia no espaço*,<sup>33</sup> tem uma função épica e gene-

---

29. [http://noskoff.lib.ru/pina/KIENHOLZ/the\\_portable\\_war\\_memorial\\_1968.jpg](http://noskoff.lib.ru/pina/KIENHOLZ/the_portable_war_memorial_1968.jpg).

30. [http://www.ibmcomunidade.com/lv/renove/ip/ltresource.nsf/05d0b1637027bdeb852565af004e6535/16d6e6e8946d1d5b03256c86004116ba/\\$FILE/malevitch.jpg](http://www.ibmcomunidade.com/lv/renove/ip/ltresource.nsf/05d0b1637027bdeb852565af004e6535/16d6e6e8946d1d5b03256c86004116ba/$FILE/malevitch.jpg).

31. Cf. FERREIRA DA CUNHA, Paulo – *Filosofia do direito*, pp. 309-310; p. 538 ss.; Idem – *Direito constitucional anotado*, Lisboa, Quid Juris, 2008, p. 22 ss.

32. <http://youtube.com/watch?v=ENI4JK6LJOY>.

33. <http://youtube.com/watch?v=o09L-hkrzhw&feature=related>.

síaca. E não nos esqueçamos do livro de Friedrich Nietzsche (1883-1885). *As Valquírias*,<sup>34</sup> de Wagner, em *Apocalypse now*,<sup>35</sup> ainda que em adaptação, dão à película uma grandiosidade dantesca.

Mas, passando à contestação no intra-universo estético, poderemos perguntar-nos de que servirá o cartaz, ostentado no estilo homem-sanduíche, em *Trouser-world piece* (1972), dizendo: "*I'm a real artist*"? O curioso, também, é que muita da expressão que se autoafirma como sendo "arte" (que, portanto, se auto-recorta do real, ou se *cria* no real, ou nele se *produz* de modo voluntário, intencional), num tempo, como o nosso, que parece ter esgotado as possibilidades de *épater le bourgeois*, acaba por tornar-se repetitiva, monótona e anódina, e afinal tão confortável e inofensiva quanto a velha e acadêmica arte, placidamente figurativa e de "pose".

Compreender-se-á assim a ironia das coisas se se pensar que, já em 1971, estudantes de John Baldessari, no Nova Scotia College de Arte e Design, produziram cartaz (depois reproduzido em litografia) cujo caráter se esvai de algum modo pelo caminho que as coisas tomaram. Afirmava tal cartaz, repetidamente, linha após linha, numa espécie de profissão de fé, que também pode ler-se como uma dessas punições escolares de antanho para alunos irrequietos: "*I will not make any more boring art*".

Haverá algo mais aborrecido que essa "cópia" escolar?

Mas, para além de alguma *contraditio in terminis*, há o enorme aborrecimento de quem quer ser engraçado contando sempre a mesma anedota, ou ser revolucionário gritando a intervalos o mesmo *slogan*. A regra da contestação e da provocação eficazes é a da surpresa, da criatividade.

A intervenção parece passar então a procurar novos e cada vez mais extremos meios de se exceder. A "arte" pode não ser, assim, aborrecida, e contudo revelar-se, na sua dimensão interventiva (sabemos

---

34. [http://youtube.com/watch?v=1aKAH\\_t0aXA](http://youtube.com/watch?v=1aKAH_t0aXA).

35. <http://youtube.com/watch?v=vHjWDCX1Bdw&feature=related>.

que quantas vezes pouco ou nada conseqüente politicamente), meramente agressiva. Até do que poderia chamar-se “mau gosto”, que contudo parece ser conceito-tabu da contemporaneidade.

O uso e abuso (e nesses casos o uso é sempre abuso), sangue e excrementos (tem que procurar-se algo realmente chocante, para o público de sentidos embotados ou cauterizados – como na consciência moral), ainda agridem, hoje em dia, um número razoável de sensibilidades, ao que cremos.

Por vezes, trata-se de imagens (ou descrições ou narrações literárias ou narrativas *lato sensu*) que causam náusea ou terror ou comoção. Mas muitas vezes são mais eficazes, como discurso, obras primorosamente executadas e até com aspecto *prima facie* agradável, como, por exemplo, o perturbador *Os amantes*<sup>36</sup> (1928), de René Magritte, em que as juntas e ternas cabeças de um homem e de uma mulher (diferenciados por diversa gola dos respectivos trajes e pouco mais) se encontram devidamente tapadas por panos brancos com pregas e suas sombras, como capuzes improvisados. Numa outra composição, com o mesmo título, parecem beijar-se, mas ainda com os panos-capuzes.<sup>37</sup> Cego, esse amor, em ambos os casos.

O mesmo autor, sem enveredar pelo horrendo, tem um diálogo crítico devastador com a tranqüilidade da arte burguesa, que encontra no arquétipo da paz familiar de fachada (ou de varanda) um expoente. *Le balcon*<sup>38</sup> de Manet (1868-1869) é evocado em *Perspective (Le balcon de Manet)*, II (1950):<sup>39</sup> aí as figuras burguesas foram substituídas por caixões. Dois principais caixões de pé e um caixão sentado, à varanda.

---

36. <http://www.nga.gov.au/International/Catalogue/Images/MED/148052.jpg>.

37. <http://primariasagunt.blogia.com/upload/20060821133853-amants-magritte.jpg>.

38. [http://www.canalcontemporaneo.art.br/artemcirculacao/archives/16\\_05\\_manet\\_e\\_a.jpg](http://www.canalcontemporaneo.art.br/artemcirculacao/archives/16_05_manet_e_a.jpg).

39. <http://www.languedoc-roussillon.culture.gouv.fr/img/0index/01actu/ENSOR-MAGRITTE-77.jpg>.

É muito mais arrasador que a destruição simplesmente “fotográfica”. A fungibilidade pessoa (mesmo com rendas e folhos ou fato de cerimônia e bigode retorcido) e caixão é a evidente mensagem.

Se, por vezes, o esforço pela diferença, pelo choque, vai colocar a expressão que se quer artística nos antípodas do *decorum* de perfeição técnica e moral (e estas três expressões bem poderiam ter sido colocadas entre aspas, pela sua contestação, individual e em grupo) da arte anterior, este não é o caso. Além desse uso da metáfora (que é transposição, transporte, e, assim, sugestão de significado por mutação de significante), muito próprio da arte, qualquer arte significativa mais evidente (na música o problema não é tão simples), é também normalmente muito eficaz a ironia.

A questão da ironia, do humor, do espírito é de grande importância cultural. Porque sem um domínio sutil dessas margens do discurso o intelecto e as relações são verdadeiramente empobrecidas. Veja-se a paleta riquíssima de jogos de sociedade pelo dito de espírito, *v.g.* no filme *Ridicule*,<sup>40</sup> de Patrice Leconte (1996).

A ironia e outros processos de sutileza discursiva (ainda quando o discurso é plástico ou misto plástico/lingüístico) convivem, tal como a metáfora, com um estilo estético absolutamente convencional. Por vezes até excessivamente convencional, para reforçar o contraste.

Um exemplo desse contraste podemos encontrar na composição<sup>41</sup> sem título, de 1987, da autoria de Barbara Kruger, em que uma com- portadíssima e candidíssima menina de loiras tranças repara no músculo nascente de um menino (já mal humorado, irritado até... prefigurando o pior), como quem detecta o surgimento de uma aberração. Uma tarja vermelha, como ocorre noutras composições da artista, liga-se à moldura, da mesma cor, como na evocação de um sinal de trânsito de perigo, e esclarece: “*We don't need another hero*”.

---

40. <http://www.imdb.com/title/tt0117477/>.

41. [http://www.docfilm.be/not\\_hero\\_bk.jpg](http://www.docfilm.be/not_hero_bk.jpg).

E mais que ironia pode haver subentendido, e dito pelo apenas sugerido, e por vezes com uma força e uma afirmação altissonantes. É o caso do auto-retrato de Malevitch<sup>42</sup> (1933), em que o pintor se representa com ar grave, mas algo desafiador, a quem ler bem seus traços, ressaltando no centro da composição a sua mão direita, para a qual parece até apontar um triângulo vermelho formado na roupa que enverga. Essa mão direita apresenta-se como que fazendo um sinal estranho: o polegar faz com os restantes quatro dedos um ângulo reto, sugerindo, assim, a outra metade simbólica (um símbolo é um sistema de metades que almejam reunir-se) – ou seja, um quadrado. Evocando o seu célebre *Quadrado negro* ou *Quadrângulo* (1915).<sup>43</sup> Como se sabe, é toda uma estética (no sentido de uma filosofia da arte) que se encerra nessa escolha. O pintor elegera o quadrado negro como um emblema para si mesmo e a sua arte, mesmo substituto do clássico triângulo divino, porque o mundo seria agora quadrangular (ou quereria significar apenas “quadrado”? ). E um tal ícone não poderia nunca sobreviver no universo estalinista do “realismo socialista”.

O espaço obriga-nos a terminar. Intelectualmente muito rico é *The great bear* (1992),<sup>44</sup> de Simon Patterson. Personagens históricas (entre as quais alguns filósofos) substituíram os nomes das estações num mapa consabido e convencionalíssimo do metrô de Londres, para mais um dos mais paradigmáticos do mundo. Terão sido colocados, presumivelmente, de forma aleatória. Será este um grande painel do pseudo-sentido ou do sem-sentido da nossa cultura contemporânea? Não o cremos. Pelo contrário, julgamos poder conceber-se como um brilhante hino aos vários caminhos que o pluralismo epistemológico-metodológico pós-moderno permitiu imprimir à cultura. Aqui e ali, quando mal interpretado, com a possibilidade de nos perdermos nas linhas de metrô. Mas, em geral, e se conseguirmos uma das múltiplas

---

42. [http://frederika.canalblog.com/images/t-1933\\_Autoportrait2.jpg](http://frederika.canalblog.com/images/t-1933_Autoportrait2.jpg).

43. <http://www.productionmyarts.com/Images/malevitch/carre-noir-sur-fond-blanc-1913.jpg>.

44. [http://www.artland.co.uk/Patterson\\_Great\\_Bear85.jpg](http://www.artland.co.uk/Patterson_Great_Bear85.jpg).

leituras fecundas, essa rede de saberes, sem uma narratividade imposta num sentido único, é muito mais capaz de nos permitir a circunavegação contemporânea dos saberes, que são, realmente, reticulares e inter-ativos, dialéticos e dinâmicos.

A obra de Jean Lauand poderia acaso ser simbolizada também por essa peça, *cum grano salis*. Nela está uma base de saber solidamente matemático, lógico e filosófico de raiz tomasiana. Essa é a via do metrô. Por sobre essa estrutura, que é também profunda cultura e erudição, constrói ludicamente o originalíssimo filósofo brasileiro uma fascinante nova rede de relações. Com humor, ciente de que até Deus ri... E *eles não sabem nem sonham...*



# O PENSAMENTO CONFUNDENTE NA LÍNGUA CHINESA: ESTUDO DE DOIS CONCEITOS CONFUCIANOS

HO YEH CHIA<sup>1</sup>

O conceito de “pensamento confudente”, criado por Ortega y Gasset e estudado por Jean Lauand no contexto da língua árabe e no contexto da língua portuguesa do Brasil, está presente de forma muito evidente também no pensamento chinês, e, naturalmente, é um traço que só é percebido quando se faz o trabalho de tradução. Ou seja, quando o pensamento chinês é colocado numa situação em que se faz necessária a sua explicação ou comparação com a cultura ocidental, quando se necessita fazer uma tradução da literatura chinesa e uma reflexão do pensamento chinês para melhor buscar sua compreensão pelos ocidentais.

Ora, quando há a necessidade de transpor o conteúdo do pensamento chinês através de uma língua ocidental para o homem ocidental, é inevitável estudar a lógica da língua chinesa, pois, como ensina Lauand: “Ao analisar cultura e mentalidade de um povo, a língua é um fator importante, na medida em que condiciona o pensamento, a possibilidade de acesso à realidade”.<sup>2</sup>

A língua e a escrita chinesa, uma das mais antigas do mundo, por serem consideradas primitivas (provêm de pictogramas, desenhos),

---

1. Ho Yeh Chia é professora do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

2. Jean Lauand, “Pensamento confudente e neutro em Tomás de Aquino”, em *Notandum* 14 ([www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf](http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf)), Cemoroc-Feusp/IJI-Universidade do Porto, 2007.

intuitivas (por serem diretas e representativas), criativas (artísticas) e religiosas (da revelação primitiva, de origem acima do humano), são simples, concretas, diretas para os chineses; e, ao mesmo tempo, complexas, abstratas e confundentes para os ocidentais.

Porém, é precisamente através do caráter confundente que temos a possibilidade de acesso à compreensão da complexidade e da riqueza do real, pois, como ensina Lauand, "pensamento confundente é uma legítima e fecunda forma de pensamento, como explica Julián Mariás: 'Uma das mais interessantes descobertas de Ortega y Gasset é a do pensamento confundente: confundir é uma função tão necessária quanto distinguir, porque permite descobrir as conexões entre realidades que, por outro lado, é necessário distinguir. Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidade que, de resto, são muito diferentes"'.<sup>3</sup>

Neste estudo, analisaremos dois conceitos fundamentais do pensamento chinês clássico – o confucionismo –, 道 (*dao*) e 仁 (*ren*), através dos estudos etimológicos desses ideogramas e de textos de documentos antigos.

Mas, antes, veremos como o caráter confundente da língua chinesa está presente tanto na China clássica, com sua língua escrita clássica (文言文 *wen yan wen*), até os dias de hoje, em chinês moderno escrito e falado (白話文 *bai hua wen*).

Há inúmeros exemplos do pensamento confundente na língua chinesa de hoje.

Em chinês, a palavra 心 (*xin*), por exemplo, significa antes de tudo o "coração", o órgão. O ideograma que o representa vem do desenho do próprio coração. Mas, usado em contextos diferentes, também pode significar: espírito, índole, intenção, mente, pensamento, idéia, sentimento, desejo e vontade, além de razão.

---

3. Julián Mariás, entrevista a Jean Lauand, em *Videtur 8* ([www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm](http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm)), 1999.

Quando um chinês fala, por exemplo, "*nageren de xin henhao*" (那個人的心很好), ele quer dizer que "aquela pessoa é uma boa pessoa", no sentido geral da expressão: uma pessoa de boa índole, que tem boas intenções e de mente reta etc.

Ou, quando um chinês pergunta: "*ni huizhede shi sheme xin?*" (你懷著的是什麼心?), ele quer saber: "o que você tem em mente?", "o que estava pensando?", "quais são suas intenções?" ou ainda "quais são suas as razões/seus motivos?".

Assim, se um chinês confessa: "*wo ye buzhidao dangshi shi sheme xin*" (我也不知道當時是什麼心), ele diz "desconhecer as suas próprias intenções", "não saber o que tinha em mente", "não saber dos seus motivos, de suas razões" etc.

A palavra "coração" na língua chinesa é usada para expressar tudo o que se refere à esfera do pensar humano, às faculdades do espírito.

Um outro exemplo interessante é a palavra 好 (*hao*), que significa "bem" ou "bom" e se pronuncia na terceira entonação; mas também quer dizer "amar", quando pronunciada na quarta entonação.

好吃 (*haochi*), na terceira entonação, é gostoso, literalmente, "bom de comer".

好吃 (*haochi*), na quarta entonação, é guloso, literalmente, "amar comer".

Assim como 好學 (*haoxue*), estudioso, ou "amar estudar".

Outro exemplo curioso é o 要 (*yao*), que significa "querer" e "precisar". Impossível não notar e não se surpreender com o fato de que a língua chinesa usa o mesmo ideograma para expressar duas coisas tão diferentes aos olhos de homens ocidentais e modernos. A "confundência" aqui, naturalmente, não é mera coincidência.

Quando um chinês usa o *yao* e diz, por exemplo, "*wo yao nianshu le*" (我要念書了), isso pode ser traduzido tanto como "eu vou estudar" quanto como "eu quero estudar" ou "eu preciso estudar". Em chinês, não se faz necessário distinguir os três sentidos. Quero o que preciso, e preciso o que quero.

Vamos analisar, a seguir, dois conceitos fundamentais do pensamento confuciano: 道 (*dao*) e 仁 (*ren*).

Começemos com uma breve apresentação da etimologia do ideograma 道 (*dao*), pois, no caso do chinês, um estudo da composição dos ideogramas (sem considerar outros fenômenos da linguagem), revela concepções profundas da visão de mundo associada a essa língua e significados que os criadores de linguagem – de modo mais ou menos inconsciente – lhes atribuíam. A etimologia, particularmente no caso do chinês, é um dos “essenciais esquecidos”,<sup>4</sup> com extraordinário poder revelador. E é por intermédio dos estudos da composição dos ideogramas, que representam o fundamento do pensamento confuciano, que podemos introduzir conceitos básicos de homem, de virtude, de moral, de *dao*.

No livro *Analectos*, de Confúcio, *dao* pode ser traduzido, em contextos diferentes, como: rua, caminho, trajeto, percurso, curso, discurso, dizer, contar, explicar, governar, direcionar, orientar, norma, moral, virtude, doutrina, ensinamento, princípio e sabedoria.

O ideograma 道 (*dao*) é composto por duas partes: a cabeça (首) e o pé (是 ou 辵). O que quer dizer que é algo que caminha, que segue, guiado pela razão.

Daí as múltiplas possibilidades de tradução, para línguas ocidentais, de um texto chinês.

Vejamos algumas passagens para exemplificar diferentes interpretações dessa palavra, extraídos dos *Analectos*:

Como caminho, rua:

*Confúcio encontrava-se gravemente adoecido, e seu discípulo Zilu ordenou alguns colegas a fingir de criados. O Mestre soube disso quando melhorou um pouco e disse: “Deve fazer um tempo já que fazem isso! Eu nunca tive criados em casa, e agora fingem-se que tenho, a quem engano? Ao céu? Para morrer nas mãos dos meus*

---

4. Jean Lauand, *Filosofia e linguagem comum*, Curitiba, Educa, 1990.

*criados, prefiro morrer nas mãos dos meus discípulos! Mesmo que não tivesse um grande enterro, vou acabar morrendo na rua, sozinho? (Analectos 9, 11).*

Ou ainda:

*Disse o Mestre: “Falar parvamente do que se ouviu na rua, é jogar a virtude fora” (Analectos 17, 14).*

Como justiça, honestidade:

*Disse Confúcio: “Riqueza e superioridade são coisas que desejamos, mas se não as obtermos por meios justos, não serão aceitas. Pobreza e inferioridade são coisas que detestamos, mas se não for por meios justos, não serão livradas. O homem ético que abandona a virtude leva o título em vão. O homem ético não agirá contra a sua humanidade nem por um momento, é assim quando tudo favorece, é também quando tudo se torna difícil” (Analectos 4, 5).*

Como moral, virtude:

*Disse Mestre: “Se um estudioso decidir dedicar-se à virtude e ainda assim sentisse vergonha de seu humilde traje e pobre comida, já não tenho o que falar com ele” (Analectos 4,9).*

Como sabedoria:

*Disse Confúcio: “Tendo-se obtido a sabedoria pela manhã, pode-se morrer pela noite, pois já valeu à pena a vida” (Analectos 4, 8).*

Como doutrina, princípios, ensinamentos:

*Ranqio, um discípulo de Confúcio, disse: “Não é que não gosto dos ensinamentos do Mestre, mas é que não tenho forças o suficiente para realizá-los”. Respondeu-lhe Confúcio: “Só podem dizer que não têm forças o suficiente aqueles que desistem no meio caminho, mas você estabeleceu um limite para si mesmo, antes mesmo de tentar” (Analectos 6,10).*

E ainda:

*Disse Confúcio: “Quem pode não atravessar a porta para sair de casa? Então, por que não agir segundo os princípios morais?” (Analectos 6, 15).*

Como dizer, discursar, contar, explicar, falar:

*Disse o Mestre: “Três são as virtudes de um homem sábio, que nem mesmo eu consegui realizá-las: ser virtuoso sem ansiedades; ser prudente sem perplexidade; ser corajoso sem ter medo”. Zigong, um discípulo seu, disse: “Ele acabou de falar de si mesmo” (Analectos 14, 30).*

Como governar, orientar, reger:

*Disse Confúcio: “Se governar com regulamentos e mantiver a ordem com castigos, o povo os evitará, mas não terá vergonha. Se governar com virtude e mantiver a ordem com ritos, o povo terá vergonha e progredirá” (Analectos 2, 3).*

A seguir, examinemos o caso do 仁 (*ren*).

Começemos com uma breve explicação etimológica do ideograma 仁 (*ren*).

仁 é formado por dois ideogramas: 二 (*er*), que quer dizer “dois”, e 人 (*ren*), que significa “homem”, “pessoa”, “ser humano”. A idéia de “dois homens” explica o conceito do 仁 (*ren*), a base do confucionismo.

Do ponto de vista semântico: tendo dois homens monta-se uma relação que pode ser interpessoal ou intrapessoal. Assim, *ren* diz respeito ao “eu” e ao “outro” e ao “eu-comigo mesmo”. *Ren*, portanto, é algo que se refere à sociabilidade do ser humano, a relação com o outro, ao humanismo, e, ao mesmo tempo, é algo que se refere à esfera íntima de cada homem posto diante de si mesmo, a relação de cada um consigo mesmo, cada um lidando consigo mesmo, pois diz respeito a um esforço pessoal no alcance daquilo que cada homem precisa

conhecer por si. Assim, 仁 (*ren*) toca a fundo a realização pessoal de cada ser humano e, ao mesmo tempo, trata do seu compromisso com toda a humanidade.

Dá não é de estranhar que nos *Analectos* 仁 (*ren*) pode ser traduzido, em contextos diferentes, como: virtude social, virtude pessoal, compaixão, amor humano, misericórdia, humanismo, bom, bondoso, generosidade, retidão do caráter e, ainda, simplesmente “virtude”, ou todos esses sentidos juntos, compreendido como o conceito confuciano de “a virtude humana”, “o verdadeiro humanismo”, “a realização humana”.

Como, por exemplo, quando o próprio Confúcio, no riquíssimo, incisivo e famoso capítulo 12, ensina os discípulos dizendo: “Vencer-se a si mesmo e restaurar as relações sociais é o que se chama de 仁 (*ren*)” (aqui, entende-se como “virtude humana” ou “realização humana”), “Se no dia-a-dia nos vencermos a nós mesmos e assegurarmos as relações sociais, o mundo todo retornará ao 仁 (*ren*)” (aqui se entende como “humanismo”) e “A prática do 仁 (*ren*) começa por si mesmo ou pelos outros?” (aqui pode ser traduzido como “virtude pessoal”).

Vejam outros exemplos ainda extraídos dos *Analectos*:

Como virtude social:

*Youzi, discípulo de Confúcio, afirmou certa ocasião: “Um homem que é bom filho e que também sabe respeitar os irmãos mais velhos dificilmente ofenderá seus superiores. Ora, quem não ofende seus superiores jamais perturbará a paz e a ordem do estado. Um homem que aspira à perfeição moral cuida do fundamento da vida moral, pois é assegurando o principal que haverá um caminho prático para o desenvolvimento moral. E acaso a piedade filial e fraterna não será a raiz da virtude social?” (Analectos 1, 2).*

Como virtude ou pessoas virtuosas:

*Disse Confúcio: “Um jovem deve ser um bom filho no convívio familiar e no convívio social deve respeitar principalmente os mais velhos. Deve ser cauteloso e digno de confiança; deve ter um bom relacio-*

*namento com todos, mas relacionar-se intimamente só com pessoas virtuosas. Se, depois de cumprir todos seus deveres, ainda tiver tempo e energia, deve aprimorar sua cultura por meio de obras literárias” (Analectos 1, 6).*

Como retidão do caráter:

*Disse o mestre: “O uso sutil da linguagem e a afetação de um aspecto atraente pouco combinam com a retidão do caráter” (Analectos 1, 3).*

No mesmo sentido, Confúcio ainda observou:

*As faltas dos homens os definem. Observando as faltas específicas de um homem, pode-se julgar seu caráter moral (Analectos 4, 7).*

Como amor ao próximo, respeito, compaixão:

*Confúcio ponderou: “Se um homem não respeita profundamente os outros homens, qual o sentido de cultivar sua conduta pelos ritos? Se um homem não ama verdadeiramente os outros homens, qual o sentido de cultivar seus sentimentos pela música?” (Analectos 3, 3).*

Em 4, 1, Confúcio ensinou:

*Morar em um ambiente onde as pessoas se amam e se respeitam é o melhor possível. Não é nada sábio um homem que, podendo escolher, prefere não morar em um ambiente onde reinem o amor e o respeito.*

Como virtude pessoal, no interior de si, alcançando a superação de si mesmo:

*Ensina o mestre: “Riqueza e status social é o que todos desejam, mas se não pudermos obtê-los por meios justos não devemos aceitá-los. Pobreza e inferioridade é o que todos detestam, mas se não for por meios justos não devemos rejeitá-las. Um homem que se pretende ser virtuoso, se abandona a prática do bem, está traindo esse nome. O homem virtuoso não deixa de praticar o bem em nenhuma*

*circunstância. Ele é assim quando tudo o favorece e o será também quando tudo lhe é obstáculo” (Analectos 4, 5).*

Todos os sentidos da virtude *ren*:

*Confúcio disse: “Quem não possuir a virtude ren não poderia viver por longo tempo na pobreza, nem tampouco em abundância. Os que têm a virtude ren amam o bem por si mesmo e encontram a paz na sua virtude; e os que são sábios beneficiam-se de sua virtude ren” (Analectos 4,2).*

*Só quem possuir a virtude ren tem o poder de amar o homem e de odiar o homem (Analectos 4,3).*

Confúcio tinha consciência da dificuldade do alcance da virtude *ren* e por isso jamais julgou alguém. Podemos ver isso nas duas passagens que se seguem:

Alguém perguntou a Confúcio: “Zilu<sup>5</sup> é uma pessoa que possui a virtude *ren*?”. Confúcio lhe respondeu: “Não sei”. A mesma pessoa insistiu com a mesma pergunta e Confúcio lhe respondeu dessa vez: “Se um grande estado atacasse nosso estado, Zilu poderia comandar tropas para defender nosso estado. Mas eu não sei se ele possui a virtude *ren*” (Analectos 5.8).

*Alguém perguntou a Confúcio: “O ministro do estado de Chu, Ziwen, assumiu o cargo de ministro por três vezes e nunca demonstrou vaidade; e por três vezes também foi demitido do cargo de forma injusta, e tampouco demonstrou raiva. O que o senhor acha dele?”. Respondeu-lhe Confúcio: “É uma pessoa leal”. Perguntaram: “O senhor o considera possuir a virtude ren?”. Respondeu-lhe Confúcio: “Isso eu não sei. Mas por que o consideraria possuir a virtude ren?” (Analectos 5, 19).*

---

5. Zilu era um discípulo de Confúcio, conhecido pela sua coragem e força.

Vale dizer que intencionalmente não traduzi a palavra *ren* nessas últimas quatro citações dos *Analectos* com o objetivo de mostrar a dificuldade da tarefa de tradução em casos como esses. E proponho a cada um que está lendo este artigo a encontrar palavras apropriadas para cada *ren* que apareceu acima. No entanto, gostaria de lembrar que, para os chineses, que não precisam de tradução (do chinês para o chinês?), é surpreendente descobrir que para *ren* ou *dao* ou mesmo *xin*, *yao*, *hao* etc. existem diferentes traduções nas línguas ocidentais, dependendo do contexto.

# PARA QUE SERVE A EDUCAÇÃO?

MARCELO LAMY<sup>1</sup>

Jean Lauand, em sua obra *O que é uma universidade?*, apresenta-nos um pensamento inquietante: os rumos da educação dependem mais das atitudes, da postura interior de cada educador, do que de qualquer metodologia ou técnica pedagógica.<sup>2</sup>

Seguindo seus apontamentos, reflitamos.

O genuíno educador é aquele que desce do pedestal e torna-se professor-aluno. É aquele que se vê *continuamente* abalado pela admiração e pela renovada paixão de descobrir a verdade,<sup>3</sup> que é capaz de percorrer, novamente, junto com seus alunos, a trilha do “encontro” com o tema, que renova sua admiração e, em antigos e novos raciocínios, é capaz efetivamente de descobrir, em cada aula, novas verdades sobre o mesmo assunto.

É o professor que não se vicia em falar ou formular suas antigas descobertas, mas que as revive, passo a passo, e as aperfeiçoa em cada aula. Sem perder a maturidade, a experiência do espírito formado<sup>4</sup> – que deve ser transmitida aos seus alunos –, comunica o admirável para a sua matéria e guia o aluno para o caminho do “encontro” e da admiração, onde tudo perde o seu caráter evidente, enfadonho. É capaz

---

1. Marcelo Lamy, advogado, mestre e doutor em Direito do Estado, é diretor da Escola Superior de Direito Constitucional (ESDC), em São Paulo, e professor convidado do Instituto Jurídico Interdisciplinar (IJI) da Faculdade de Direito da Universidade do Porto, em Portugal. É diretor da *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, dos *Cadernos Interdisciplinares Luso-Brasileiros* e da revista *Notandum*.

2. Jean Lauand, *O que é uma Universidade?*, p. 121 e ss.

3. Jean Lauand, obra citada, p. 123.

4. Cf. Luis Jean Lauand. “O que é uma Universidade?”, p. 124.

de superar a mera instrução, o mero ditado, para alcançar a formação, que advém do “encontro” com o tema, do experimentar, saborear a matéria.

Aprofundemos esses conceitos.

A educação de pessoas é, no dizer de Alfonso López Quintás, uma “experiência reversível”, cuja constituição se dá unicamente “em relação”, em mútua influência. Não pode ser compreendida isoladamente, mas somente no plexo de relações que se estabelecem entre os seus correlacionados, na unidade entranhável que configura:

*Uma experiência linear é a que vai do sujeito ao objeto – eu dou um impulso na caneta e a caneta sofre esse impulso e aí permanece. O esquema que estrutura essa ação é o esquema ação/paixão: eu atuo-ele padece. Na experiência reversível, não é assim; eu atuo sobre você, você atua sobre mim, são duas atuações livres que complementam a nós dois (...). Por exemplo, um professor que se considere o “tal”, que fale e pontifique e os alunos não tenham mais que simplesmente padecer o que ele diz, somente recebendo, mas sem iniciativa, seria um professor que vive de experiências lineares. Mas se o professor fala, atua sobre os alunos, mas eles também reagem, por exemplo, fazendo trabalhos, propondo perguntas, é uma experiência reversível na aula, isto é mais maduro.<sup>5</sup>*

O educador que não atenta a essas influências bidirecionais age como um asmático que vive timidamente sua especialidade (sua capacidade exclusivamente linear o impede de dar passos atléticos de interação, apenas pontifica o que já sabe), quando não morre asfisiado (pois seus pressupostos não são mais compatíveis com a realidade educativa que o circunda, que é questionadora e essencialmente criadora), mesmo estando rodeado de ar:

---

5. Alfonso López Quintás, “A formação adequada à configuração de um novo humanismo”.

*El hombre recluso en sí mismo no es libre para ser creativo, asumiendo activamente las posibilidades que le vienen ofrecidas desde fuera y que se convertirían en íntimas si las tomara como principio eficaz de su acción.*<sup>6</sup>

A compreensão, no entanto, da educação como uma “experiência reversível” torna o educador ciente de sua principal função: provocar o “encontro”.

Encontrar-se com um tema não se reduz a estar “ao lado de”, saber o que se falou sobre o mesmo, mas a “entrar em jogo” com o tema. No “encontro”, supera-se o olhar distante, o esquema dentro e fora, aqui e aí, meu e seu; descobre-se a relação do tema com a vida, com o todo, o nosso. É esse o saborear acima apontado, o que torna o tema vida.

### CARACTERÍSTICAS OU PREOCUPAÇÕES IMEDIATAS DA EDUCAÇÃO

Bertrand Russel, em sua magnífica obra *On education* (1926), alerta-nos: “Temos, pois, antes de definir qual o tipo de educação que consideramos o melhor, de assentar o tipo de homem que queremos produzir”.

Esse ponto é fulcral e temos que insistir, é o eixo da porta (gonzo) sem a qual nossa reflexão tornar-se-ia, a partir daqui, desengonçada, fora de lugar.

Não é produtivo, o impacto é artificial, passageiro e inexpressivo, educar os homens para respeitar ou valorizar algo, se esse respeito ou valorização não advier de *quem o homem é*, mas da simples imposição cultural momentânea. Somente a educação que prepara o homem para o “*torna-te o que és*” (homem) do poeta Píndaro atinge-o de modo eficaz e duradouro.

---

6. Alfonso López Quintás, *El espíritu de Europa*, p. 144.

Esse é o foco a que nos dirigimos. Nesse campo definido, apontaremos como algumas características essenciais para a formação dos homens de todos os tempos erigem a verdadeira educação.

### A EDUCAÇÃO PARA A VITALIDADE

É o prazer de sentir-se vivo (*vitalidade*), o interesse pelas coisas do mundo externo, que torna agradável a existência e torna-nos aptos aos prazeres comuns da vida.

Quando a instituição de ensino estrutura-se na imposição de conteúdos e não no despertar o interesse pelos conteúdos, no incentivo ao “encontro”, mata-se parte da vitalidade. Pior ainda, a imposição de conteúdos sem o prévio despertar do prazer pelo mesmo acorda o vício contrário à vitalidade, a acídia (tristeza que paralisa). É enfadonho estudar aqueles conteúdos para os quais os professores não se preocuparam em despertar previamente o interesse. Por isso, rotineiramente parte-se para o decorar (que não tem nada de seu sentido original, guardar no coração). E esse conteúdo que “quase” se aprende e certamente não cria nenhuma atitude decorrente em pouco tempo será apagado da memória. Não se educa assim, somente se transmite informação descartável após o seu uso (a prova, o vestibular, o exame da OAB etc.).

Não há como educar sem antes cultivar a vitalidade. Ninguém deveria começar a transmitir qualquer conteúdo antes de ter a certeza de que o interlocutor foi despertado do sono que os interesses consumistas e da vaidade rotineiramente inoculam em nossas vidas. É preciso demonstrar previamente aos educandos que a felicidade está também no conhecimento e não apenas no novo aparelho de celular ou na última fórmula de sucesso fácil (dos mecanismos continuamente renovados da fama ou de sucesso financeiro). Não haverá verdadeira educação se antes não se despertar o interesse (a vitalidade) pelo ambiente em que estamos imediatamente inseridos.

## A EDUCAÇÃO PARA A CORAGEM

Por outro lado, toda sorte de sistemas intelectuais dominadores – especialmente certas religiões e ideologias – está sempre de portas abertas para dar segurança em troca da escravidão. São compatíveis com a “servidão voluntária”, não com a coragem.

Muitas vezes, infelizmente, o educador se transforma em um dominador. Quer simplesmente que seus alunos tornem-se réplicas dele mesmo, pensem como ele, ajam como ele. Suas práticas são construtoras da covardia: “prestem atenção, isto cai na prova!”. Não pensa que o seu objetivo é construir pessoas com almas, com identidade, e não soldadinhos de chumbo.

É a coragem (tema excluído dos currículos das *sociedades autoritárias*) que constrói o respeito a si mesmo, que permite o governo de si mesmo:

*Alguns homens vivem governados pelos seus motivos próprios, ao passo que outros são meros espelhos do que pensam, dizem e fazem seus vizinhos. Homens assim nunca poderão ter a verdadeira coragem, porque desejam ser admirados e apavoram-se com o medo de perder a consideração pública.<sup>7</sup>*

O homem moldado pela educação da covardia não é capaz de lutar, de liderar. Como vive da convicção dos outros e não da própria, não há entusiasmo, não há ideal. Sem esses elementos, nunca terá garra. Pelo contrário, facilmente desprezará a si mesmo e a tudo que vá além de si também.

Somente a alma moldada na coragem permite-se não se desprezar a si mesma (o que supõe superar também a cultura equivocada de que somos “irremediáveis” pecadores) e a valorizar as coisas que estão além de si (o que supõe superar o apego a si mesmo, forma de covardia travestida de egoísmo).

---

7. Bertrand Russel, *On education*, p. 35.

Somente o homem estruturado na Fortaleza (virtude cardeal) tem convicções próprias e, porque são próprias, é capaz de amá-las, persegui-las e torná-las vida. A Fortaleza nasce da Inteligência (centro de convicções), da Vontade (amar de verdade) e do Braço (onde se aprende a fazer o que se deve e estar no que se faz – dificuldade excepcional para o homem de hoje, que vive no passado ou no futuro e desaprendeu a construir memória).

Shakespeare, via Lady MacBeth, nos ensinou: “Queres possuir o que estimas como ornamento da vida e viver como um covarde em tua própria estima, deixando que um ‘não me atrevo’ vá atrás de um ‘eu gostaria’, como o pobre gato do adágio?”. O gato queria comer o peixe, mas não molhar os pés! O covarde é assim: não se atreve e se ilude com o “gostaria”.

Com uma educação erigida na coragem, certamente surgirão homens de convicções, mas essas convicções não serão utopia, mas realidade.

## A EDUCAÇÃO PARA A SENSIBILIDADE

É comum, nas leis definidoras das políticas ambientais, utilizar-se da idéia de que as atividades pedagógicas devem priorizar ações de sensibilização e conscientização. O que vem a ser isso?

Uma pessoa é emocionalmente sensível quando uma multiplicidade de estímulos desperta emoções nela. É insensível, ao contrário, se continua impassível. No meio termo, encontramos a *sensibilidade adequada*, que desperta a reação emotiva aceitável.

Nossa sociedade tornou-nos insensíveis:

*Quase todo mundo sente-se afetado quando uma criatura amiga sofre de câncer. Outras pessoas emocionam-se quando vêem o sofrimento de desconhecidos em hospitais. Já quando lêem que a taxa de mortalidade do câncer é tal ou tal, apenas o medo de que elas próprias ou alguma pessoa amiga o contraia as afeta momentaneamente.*<sup>8</sup>

---

8. Bertrand Russel, obra citada, p. 38.

A preocupação apenas com o eu ou com o eu ampliado (meus familiares mais próximos, meus poucos amigos, meu bichinho de estimação, todos eles não podem sofrer para não me atingir: o que foi traduzido de maneira soberana pelo filme *A praia*) tornou-nos mais do que insensíveis, fez-nos cruéis, desumanos.

Sem a sensibilidade necessária, jamais os males de nossa sociedade serão resolvidos, no máximo serão repelidos para o vizinho mais longe (é preciso afastar dos olhos para nos iludirmos de que não existem mais): “Uma grande proporção dos males do mundo moderno deixaria de existir se pudéssemos remediar esse fato, isto é, se pudéssemos aumentar a capacidade para a simpatia abstrata”.<sup>9</sup>

Com a sensibilidade adequada teremos homens que serão afetados pelos problemas reais e que certamente reagirão, não para transferi-lo para o vizinho, pois este também o importa, mas para resolvê-lo. Assim poderemos criar a almejada solidariedade prevista legalmente como princípio básico e como objetivo da educação.

## A EDUCAÇÃO PARA A INTELIGÊNCIA

Bertrand Russel alertou: “O desejo de inculcar nos alunos o que é tido como certo faz com que muitos educadores se mostrem desatentos para o treino da inteligência”.<sup>10</sup>

O objetivo da educação não pode ser o de criar banco de dados, mas homens. Ou seja, educar a inteligência significa criar a *aptidão para adquirir* conhecimentos. Não se mede a inteligência pelo conhecimento já adquirido, mas pela capacidade de os adquirir (esse assunto renderia muitas laudas sobre o sistema rotineiramente equivocado de avaliação da aprendizagem).

O fundamento da vida intelectual é a curiosidade. Não qualquer curiosidade, como a da fofoca, mas a relativa a idéias abstratas, gerais.

---

9. Bertrand Russel, obra citada, p. 38.

10. Bertrand Russel, obra citada, p. 40.

Para isso, é preciso cultivar diversos hábitos complementares: o hábito da observação (Plotino nos dizia que sábio é o que em tudo lê), a crença na possibilidade de conhecimento, a paciência para amadurecer o pensamento e, em especial, a largueza de espírito, a magnanimidade, pois é "difícil abandonar crenças alimentadas por muitos anos, bem como o que contribuiu para a nossa auto-estima e outras paixões".<sup>11</sup>

Assim nos diz Russel:

*Todos nós devemos aprender a pensar por nós mesmos a respeito de assuntos que nos sejam particularmente conhecidos, bem como conseguir a coragem necessária para defender opiniões impopulares, quando as julgamos importantes.*<sup>12</sup>

Educar para a inteligência é educar também para o outro, para o pensamento alheio (apesar de nossa reação psicológica natural ser sempre defensiva do eu, a ponto de sempre ver o diferente como loucura), para o não-conclusivo e para a dúvida (apesar de nossa ansiedade e falta de paciência exigirem respostas definitivas). Somente essas características permitem a democracia, o pluralismo, a dialética e a dialógica necessárias para compreender as complexidades ambientais e respeitar novas soluções.

Se pararmos de moldar homens acidiosos, covardes, insensíveis e estúpidos, poderemos erigir uma verdadeira educação, ancorada na vitalidade, na coragem, na sensibilidade adequada e na inteligência. Com essa educação, certamente atingiremos a educação verdadeira. No entanto, mais um passo é necessário, talvez o mais difícil.

## EDUCAÇÃO PARA A LIBERDADE INDIVIDUAL E POLÍTICA

A atual aspiração por liberdade se reduz, muitas vezes, como nos alertou Benjamin Constant,<sup>13</sup> à mera liberdade individual (liberdade

---

11. Bertrand Russel, obra citada, p. 41.

12. Bertrand Russel, obra citada, p. 44.

13. Benjamin Constant, *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*.

de defesa da esfera individual): não estar submetido senão às leis, não ser detido, preso, morto nem maltratado arbitrariamente, dizer nossa opinião sem conseqüências, escolher nossa profissão, ir e vir, não ser obrigado a prestar contas a ninguém de nossos passos, reunir-nos sem empecilhos etc.

*O individualismo perpassa o atual pensamento mítico sobre a liberdade*, pois nosso imaginário foi construído pela cultura e pela promessa de felicidade do “meu” e do “fazer”. Transformamos tudo em posse, inclusive as pessoas (minha esposa, meu filho, meu amigo, meu trabalho, meu cargo...) e edificamos tudo sob a ótica de uma prática fabril (fazemos amor, fazemos amizades...).

Não há preocupação que afete nosso dia-a-dia com a liberdade política: decidir sobre as coisas públicas (o voto ou mesmo o referendo ainda têm que ser obrigatórios...), opinar sobre o destino das verbas públicas (só não admitimos o desvio da corrupção) etc.

A liberdade política, ao contrário, era a preocupação central dos gregos, pois *o coletivo embebida o pensar mítico democrático* da idade dos heróis trágicos. Benjamim Constant relaciona exemplos do que era exercer liberdade política na Grécia: deliberar em praça pública sobre a guerra e a paz, concluir com os estrangeiros tratados de aliança, votar as leis, pronunciar as sentenças, examinar as contas, os atos e as gestões dos magistrados, fazê-los comparecer perante o povo, acusá-los, condená-los ou absolvê-los.<sup>14</sup>

Hoje, alerta-nos Paulo Ferreira da Cunha, “se esfuma a radicação ou a sensação de pertença emotiva-relacional-territorial (da vizinhança, às amizades, à terra natal, ao município – ao próprio país)”.<sup>15</sup> Nosso conceito de cidadania não mais perpassa pela relação política com a cidade, edifica-se a partir de uma noção de direitos políticos sem um elo definido para a sujeição. A cidadania se coloca contra todos – somos cidadãos do mundo.<sup>16</sup>

---

14. Benjamim Constant, obra citada, p. 68.

15. Paulo Ferreira da Cunha, *Res publica: ensaios constitucionais*, p. 21.

16. Sheila Elias de Oliveira, *Cidadania: história e política de uma palavra*.

Mais ainda, nossa existência individual não está mais embebida em uma consciência política, salvo em arremedos de solidariedade ou de mera curiosidade pelos desvios da corrupção de alguns homens que exercem funções públicas.

Nesse contexto, o instituto da representação política converteu-se em instrumento anti-democrático, pois simplesmente isenta-nos de qualquer responsabilidade. Em outras palavras, delegamos a uns eleitos a *preocupação que não queremos que ocupe nossos dias*. Não escolhemos mais, efetivamente, quem representa nossos ideários, mas quem desperta nossa simpatia, quem melhor exerceu sobre nós a “hipnose” por propostas meramente abstratas.

Na sociedade sem potencialidade democrática, as instituições compatíveis com a democracia desvirtuam-se. A potencialidade democrática advém da consciência social (do grupamento em questão) do que se quer para si, não da escolha entre alternativas prontas e externas. As propostas políticas, no sistema representativo legítimo, adviriam da própria sociedade. Os partidos políticos seriam os representantes desses interesses e não o que se tornaram: instituições com interesses próprios que procura vender à sociedade que vale a pena endossar a sua luta.

É perturbador perceber que somos afetados por uma cegueira psicológica, por uma ilusão liberal de que podemos conduzir nossa vida privada em paralelo às questões públicas, que não mais nos pertencem ou interessam.

O engano é pueril, é reflexo da sociedade imatura (a maturidade advém da experiência e da reflexão, e não da incorporação de chavões pré-concebidos), que não percebe que *as decisões públicas afetam nossa vida individual* mais do que imaginamos. E essa realidade faz com os educandos não despertem mais para as coisas públicas, somente para os seus interesses individuais e muito imediatos. É preciso romper com esse ciclo de morte da faceta política e transcendente do animal homem.

É preciso re-educar os homens ao interesse público, afastando a contínua distração com a liberdade política.<sup>17</sup> Assim como defendemos naturalmente de qualquer turbacão em nossas liberdades individuais, precisamos resgatar a natural reivindicação de conduzir os negócios públicos.

O problema atual da democracia é, preservando um legítimo individualismo, despertar a disposição permanente (*areté*, excelência, virtude), a inquietação constante pela autodeterminação política, que substitui a “democracia governada” pela “democracia governante”.

Essa nova adesão da alma, no entanto, só pode ser construída pela reinvenção do “mito democrático” e do “mito liberdade”, pois somente o mito pode atingir de maneira eficaz e continuamente presente o imaginário coletivo, retirando essa espécie de desconsolo que nos assola frente aos disparates da atual democracia.<sup>18</sup>

Nossa cultura aceita como evidente que a exaustão aparente do recente ciclo autoritário só pode ser substituída pela democracia. Ocorre que esse novo ciclo ainda precisa ser construído e a base funcional atual para essa nova fase ainda é constituída de *homens que ainda não perderam a marca indelével do autoritarismo e da heteronomia em seu atuar cotidiano*. É preciso mudar os homens para reconstruir a base funcional de uma verdadeira democracia. É necessário resgatar o significado da liberdade política e a paixão perdida pela mesma.

A liberdade não é o mero contorno de possibilidades de atuação que o direito positivo nos faculta. Como atitude, ela não pode ser explicada pelo posto, não pode ser tipificada. O direito meramente estabelece alguns dos limites que extravasam a liberdade e os critérios notadamente impeditivos de sua restrição:

---

17. A Constituição Federal de 1988 aponta que uma das três finalidades da educação é preparar para a prática da democracia: “Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

18. Paulo Ferreira da Cunha, *Res publica: ensaios constitucionais*.

*“Não é a classificação legal e aditiva de um punhado de liberdades que nos faz mais ou menos livres. É o clima que se respira, é a constituição real e material que se vive. E essa decorre, obviamente, antes de mais, da assunção comunitária do amor da liberdade”.*<sup>19</sup>

O homem sempre dirige seu coração em alguma direção:

*O certo é que os seres humanos conservam algumas coisas mais caras do que outras, e lutam pelas coisas que prezam, gastando tempo e energia em sua defesa; e o fazem de tal forma e em tal grau que a melhor medida que temos do valor dessas coisas está no esforço gasto por eles em defendê-las.*<sup>20</sup>

No entanto, longe dessa atenção está a desvalorizada liberdade. É o resgate do amor à liberdade política que poderá construir alguma democracia verdadeira.

A liberdade é decorrência necessária da natureza racional e volitiva do homem, mas também da sua natureza política. Assim sendo, a busca da *autonomia individual* e da *autonomia política* são facetas da mesma liberdade. A completude do *desiderato de realização do homem* deve densificar as duas facetas dessa realidade.

É preciso, para tanto, quebrar o escamotear da liberdade individual produzido pelo individualismo exacerbado, bem como o da liberdade política, vivida em formalismos que fazem esvanecer nosso “animal político”.

Quando o homem perde a si mesmo, por não decidir seu próprio rumo ou objetivo para a sua vida, vivendo como um autômato, suas forças se debilitam. Torna-se incapaz de se livrar do seu envolvimento, de distanciar-se de seu próprio não-eu. É acometido por uma paralisia mental que bloqueia o pensamento próprio. Para essa realidade psicológica do automatismo irrefletido contribui significativamente a nefasta influência dos falsos valores da nossa sociedade:

---

19. Paulo Ferreira da Cunha, obra citada, p. 21-22 (sem destaques no original).

20. John Dewey, *Liberdade e cultura*, p. 33.

*A nossa sociedade ocidental contemporânea, a despeito do seu progresso material, intelectual e político, conduz cada vez menos à saúde mental e tende a sabotar a segurança interior, a felicidade, a razão e a capacidade de amor no indivíduo; tende a transformá-lo num autômato que paga o seu fracasso humano com as doenças mentais cada vez mais freqüentes e desespero oculto sob um frenesi pelo trabalho e pelo chamado prazer.*<sup>21</sup>

Aldous Huxley, ao analisar em 1958 sua obra *Admirável mundo novo*, publicada em 1931, leva-nos à mesma reflexão:

*Só uma pessoa vigilante pode manter as suas liberdades, e somente aqueles que estão constante e inteligentemente despertos podem alimentar a esperança de se governarem a si próprios efetivamente, por meios democráticos. Uma sociedade cuja maior parte dos membros desperdiça uma grande parte do seu tempo não na vigília, não aqui e agora e no futuro previsível, mas em outra parte, nos outros mundos irrelevantes (...), terá dificuldade em resistir às investidas daqueles que quiserem manejá-la e controlá-la.*<sup>22</sup>

Pior ainda, "aquele que não enfrenta a própria sombra acaba por projetá-la inconscientemente no outro".<sup>23</sup> Quantas vezes projetamos a nossa despreparação para a democracia, para a liberdade, como um problema da sociedade, do outro! A reconciliação conosco mesmos é o primeiro passo para superar essa cegueira que se converteu na *hamartía* (marca deixada pelo erro) de nossa sociedade.

Para tanto, não podemos partir de nosso próprio enredo (nossa visão de liberdade), é preciso considerar a alteridade, transportarmos para a visão do outro (de outra liberdade esquecida), pois conhecendo o outro em sua ipseidade, em sua diferença, no que não é

---

21. Eric Fromm, apud Aldous Huxley, *Regresso ao Admirável mundo novo*, p. 51 (sem destaque no original).

22. Aldous Huxley, *Regresso ao Admirável mundo novo*, p. 83 (sem destaque no original).

23. Anselm Grün, *Perdoa a ti mesmo*, p. 41.

redutível ao nosso modo de ser, descobrimos estruturas diferentes e colocamos em cheque as nossas, quebramos a certeza que temos de nós mesmos.<sup>24</sup>

É preciso romper o ciclo vicioso da manipulação cultural que nos é imposto e falseia o legítimo individualismo e o exercício político da liberdade.

O individualismo verdadeiro constrói os desejos e propósitos individuais a partir da reflexão própria e não da imitação: “Aquele que deixa o mundo ou sua própria porção dele moldar-lhe o plano de vida não tem necessidade de qualquer outra faculdade senão a de imitação” (Stuart Mill).

Por sua vez, o exercício político da liberdade é incompatível com a não reflexão pelas coisas públicas:

Os ideais da democracia e da liberdade chocam com o fato brutal da sugestibilidade humana. *Um quinto de todos os eleitores pode ser hipnotizado quase num abrir e fechar de olhos, um sétimo pode ser aliviado das suas dores mediante injeções de água, um quarto responderá de modo pronto e entusiástico à hipnopédia. A todas essas minorias demasiado dispostas a cooperar devemos adicionar as maiorias de reações menos rápidas, cuja sugestibilidade mais moderada pode ser explorada por não importa que manipulador ciente de seu ofício, pronto a consagrar a isso o tempo e os esforços necessários*.<sup>25</sup>

Para *romper com a manipulação*, alguns caminhos são de passagem obrigatória.

É preciso aprender e ensinar a consultar diversas fontes para confrontar os dados que fundam os argumentos (a reflexão é o pior inimigo da manipulação). Aprender a dialogar com pensadores de linhas

---

24. Antonio Medina Rodrigues, *As utopias gregas*, p. 65.

25. Aldous Huxley, *Retorno ao Admirável mundo novo*, p. 198-199 (sem destaque no original).

ideológicas diversas. Exigir de si mesmo o estudo de mais de um autor sobre um tema específico, fugindo do comodismo dos manuais “modernos” (que simplificam os temas complexos e apontam, em geral, um único ponto de vista).

É necessário assumir uma “postura crítica” que não se acostuma com as palavras nem com os gestos. Acostumar-se com isso esvazia a potencialidade investigativa e conatural de nosso olhar: “Sábio é quem em tudo lê” (Plotino). Alfonso Lopez Quintás dá-nos dois exemplos muito corriqueiros dessa atitude: estendemos a mão para cumprimentar outra pessoa, significando que vamos desarmados ao encontro com ela; ao recebermos algum favor dizemos “obrigado”, porque colocamo-nos na obrigação de fazer o mesmo por quem nos favoreceu, se a situação se repetir inversamente; se dizemos “grato”, refletimos outra realidade (a da graça divina), a de que recebemos não por nossos méritos.

É preciso descobrir que as realidades em análise não são tão simples quanto imediatamente aparentam. Os objetos apresentam-se muitas vezes não como simples objetos, mas, como diz López Quintás, como âmbitos. Percepção que Jacob do Bandolim apresenta com a profundidade que só um poeta pode ter:<sup>26</sup>

*Naquela mesa ele sentava sempre  
E me dizia sempre  
O que é viver melhor.*

*Naquela mesa ele contava histórias  
Que hoje na memória  
eu guardo e sei de cor.*

*Naquela mesa ele juntava gente  
E contava contente*

---

26. Gabriel Perissé desenvolve análise desse poema musical que desvela claramente a complexa realidade que um simples objeto traz ao tornar-se âmbito. A precisão e a profundidade de sua análise fazem-nos indicar vivamente a leitura de sua obra *Método lúdico-ambiental: a leitura das entrelinhas*.

*O que fez de manhã  
E nos seus olhos era tanto brilho  
Que mais que seu filho  
Eu fiquei seu fã.  
Eu não sabia que doía tanto  
Uma mesa num canto  
Uma casa e um jardim.  
Se eu soubesse quanto dói a vida  
Essa dor tão doída  
Não doía assim.  
Agora resta uma mesa na sala  
E hoje ninguém mais fala  
No seu bandolim  
Naquela mesa tá faltando ele  
E a saudade dele  
Tá doendo em mim.*

É indispensável tomar distância e descobrir os truques que escamoteiam os raciocínios falsos ou incompletos que buscam mais o impacto do que a verdade (tão comum na mídia e em algumas aulas). Ultrapassando as manchetes, os primeiros parágrafos, os destaques do texto ou os exemplos utilizados como se fossem argumentos, muitas vezes descobrem-se realidades que desmentem esses elementos panfletários.

Para que exista a atitude de liberdade é preciso *romper as amarras do pensar pelos padrões alheios*, que em geral convertem-se em padrões falsamente pessoais: da opinião ou expectativas dos outros, do reconhecimento ou do juízo dos outros, do poder do mundo e de seus expectativas, da moda; das necessidades e desejos (que muitas vezes não são próprios, mas fabricados em nosso inconsciente pela comunicação de massa, pelo mercado); de temores e de escrúpulos (muitas vezes produzidos pela cultura circundante do não se arriscar – muito útil para qualquer movimento totalitário).

Huxley é enfático ao nos desvelar essa realidade:

*É a liberdade individual compatível com um alto grau de sugestibilidade individual? Podem as instituições democráticas sobreviver à subversão exercida do interior por especialistas hábeis na ciência e na arte de explorar a sugestibilidade dos indivíduos e da multidão? Até que ponto pode ser neutralizada pela educação, para bem do próprio indivíduo ou para bem de uma sociedade democrática, a tendência inata a ser demasiado sugestionável? Até que ponto pode ser controlada pela lei a exploração da sugestibilidade extrema, por parte de homens de negócio e eclesiásticos, por políticos no e fora do poder?*<sup>27</sup>

Precisamos ainda nos libertar da *falsa realidade pessoal* que nós mesmos construímos (desafio presente no “conhece-te a ti mesmo”<sup>28</sup>): do sentimento de que nossa própria biografia nos determina (quantas vezes ouvimos “sou assim mesmo, não tem jeito”); da escravidão da auto-referência ou da auto-suficiência, em que pensamos que conduzimos nossas vidas sozinhos (“escravidão” que a teologia chama “do pecado”); da escravidão da falsa auto-afirmação: cumpro as leis, faço tudo o que é certo, sou bom (“escravidão das leis”) – não é o externo que nos torna melhores, mas a purificação de nosso coração; da escravidão do auto-engano: gloriar-me dos meus feitos e dos meus valores, da minha inteligência...

Estou farto de semi-deuses, são todos príncipes – parafraseando Fernando Pessoa no *Poema em linha reta*:

*Nunca conheci quem tivesse levado porrada.  
Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo.*

*E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil,  
Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita,*

---

27. Aldous Huxley, *Retorno ao Admirável mundo novo*, p. 198-199 (sem destaque no original).

28. Texto inscrito no frontispício do templo de Apolo (deus da harmonia), na cidade grega de Delphos, juntamente com o seguinte: “Nada em excesso”.

*Indesculpavelmente sujo,  
Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho,  
Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo,  
Que tenho enrolado os pés publicamente nos tapetes das etiquetas,  
Que tenho sido grotesco, mesquinho, submisso e arrogante,  
Que tenho sofrido enxovalhos e calado,  
Que quando não tenho calado, tenho sido mais ridículo ainda;  
Eu, que tenho sido cômico às criadas de hotel,  
Eu, que tenho sentido o piscar de olhos dos moços de fretes,  
Eu, que tenho feito vergonhas financeiras, pedido emprestado sem  
pagar,  
Eu, que, quando a hora do soco surgiu, me tenho agachado  
Para fora da possibilidade do soco;  
Eu, que tenho sofrido a angústia das pequenas coisas ridículas,  
Eu verifico que não tenho par nisto tudo neste mundo.  
Toda a gente que eu conheço e que fala comigo  
Nunca teve um ato ridículo, nunca sofreu enxovalho,  
Nunca foi senão príncipe – todos eles príncipes – na vida...  
Quem me dera ouvir de alguém a voz humana  
Que confessasse não um pecado, mas uma infâmia;  
Que contasse, não uma violência, mas uma cobardia!  
Não, são todos o Ideal, se os oiço e me falam.  
Quem há neste largo mundo que me confesse que uma vez foi vil?  
Ó príncipes, meus irmãos,  
Arre, estou farto de semideuses!  
Onde é que há gente no mundo?  
Então sou só eu que é vil e errôneo nesta terra?  
Poderão as mulheres não os terem amado,  
Podem ter sido traídos - mas ridículos nunca!  
E eu, que tenho sido ridículo sem ter sido traído,  
Como posso eu falar com os meus superiores sem titubear?  
Eu, que venho sido vil, literalmente vil,  
Vil no sentido mesquinho e infame da vileza.*

Quantos de nossos sentimentos foram forjados fora de nossos corações pela simples sugestibilidade.

John Dewey revelou-nos com perspicácia, em 1939, que

O verdadeiro ponto de apoio do totalitarismo é o controle dos sentimentos, desejos e emoções de seus súditos, *é o comandar a imaginação e os impulsos interiores de seus fiéis servos. É um escape, uma ilusão coletiva, uma alucinação geral pensar que o totalitarismo apenas tem apoio na coerção externa.*<sup>29</sup>

Mais ainda, que, “se alguém controlasse as canções de um povo, não precisaria preocupar-se com os que faziam as suas leis”.<sup>30</sup>

O verdadeiro significado de liberdade é auto-determinação, não mera escolha externa, é, como afirma Paulo Ferreira da Cunha, “assunção individual que implica autoconsciência e possibilidade de luta”.<sup>31</sup> É manifestação da autonomia, não da heteronomia nem da anomia: “Quem entende liberdade somente como poder fazer o que se quer, esse está amarrado demasiadas vezes em seus próprios desejos”.<sup>32</sup> A concepção equivocada de liberdade como libertinagem (fazer o que der na telha!) pode aparentemente nos libertar da escravidão dos outros, mas torna-nos escravos de nós mesmos, dos nossos impulsos (que muitas vezes não são nossos).

Por outro lado, há um sentimento curioso em cada um de nós, de considerar nossa regra de conduta a atitude correta para todos os demais. Ninguém reconhece naturalmente que o próprio padrão de julgamento é aquilo de que gosta, sua preferência e *algumas vezes* a razão. Há uma disposição nos homens, sejam governantes, sejam concidadãos, de impor as próprias opiniões e inclinações como regra de conduta para os demais.

---

29. John Dewey, *Liberdade e cultura*, p. 33 (sem destaque no original).

30. John Dewey, obra citada, p. 32.

31. Paulo Ferreira da Cunha, *Res publica: ensaios constitucionais*, p. 21.

32. Anselm Grün, *Caminhos para a liberdade*, p. 28.

Em certos universos acadêmicos isso é ainda mais curioso. Esquece-se de que a proposta racionalista é a de que a razão prepondere acima das pessoas. Por isso, Karl Popper aponta que a academia se desvirtua quando o objetivo torna-se convencer ao invés de esclarecer: "Infelizmente é extremamente comum entre os intelectuais querer impressionar os outros (...), não ensinar, mas cativar".

Além disso, esquecemo-nos de que muito do que nos foi legado culturalmente é de fato um construto dogmatizado, pois aquilo que foi conquistado por algumas gerações é transmitido às próximas como uma verdade absoluta, sem questionamentos:

Noções que para uma geração são novidades dúbias tornam-se, para a seguinte, verdades absolutas, que é criminoso negar e um dever sustentar. *Os descontentes da primeira geração inventam uma filosofia justificativa. A filosofia é elaborada e, logicamente, tiram-se conclusões. Os seus filhos são criados com a filosofia completa (a conclusão remota, bem como a assunção primária), que se torna, pela familiaridade, não uma hipótese razoável, mas verdadeiramente uma parte da mente, condicionando e, por assim dizer, canalizando todo o pensamento racional. Para a maioria das pessoas, nada que seja contrário a qualquer sistema de idéias, com as quais foram criadas desde a infância, pode, possivelmente, ser razoável. As novas idéias são razoáveis se puderem ser encaixadas num esquema já familiar, e irrazoáveis se não puderem ser encaixadas. Os nossos preconceitos intelectuais determinam os canais ao longo dos quais a nossa razão terá de fluir.*

É essa a realidade que tornou a intolerância algo tão natural ao homem, ao ponto de podermos afirmar que cada um de nós tem o seu reduto de intolerância. E o pior, a intolerância refreia os pensadores desprovidos de coragem para enfrentá-las. De quantos nobres pensamentos a humanidade se privou por isso!

As penas da lei ou da opinião advêm das preferências ou aversões da sociedade do momento. E a luta do homem no poder tem sido a de

modificar as preferências e aversões, e raramente a de esquadrinhar quais de fato deveriam tornar-se as leis para o homem.

Realidade mais chocante ainda é percebermos, com Rousseau, que essa detestável tirania da opinião alheia foi criada por nós mesmos, pois o homem sociável, sempre fora de si, vive da opinião dos outros: *do juízo dos outros vem o sentimento de sua própria existência*.<sup>33</sup> Ou ainda, como aponta Popper, que a procura de dirigentes e profetas produz a oferta de intelectuais-profetas, de intelectuais-dirigentes, e jamais de verdadeiros racionalistas que despertassem e desafiassem os outros a formarem opiniões livres.<sup>34</sup>

E, se não percebemos isso, cuidado: não deseja algo (a liberdade) quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso (parafraseando Platão no *Banquete*).

Thomas Jefferson, em correspondência com John Adams, admite claramente essa *hamartía* social:

*O avanço do liberalismo humano recobrará algum dia a liberdade que gozou há dois mil anos. Este país, que deu ao mundo o exemplo da liberdade física, deve-lhe também o da emancipação moral que, todavia, é nominal entre nós. A inquisição da opinião pública desmente na prática a liberdade afirmada pelas leis na teoria.*<sup>35</sup>

Por um lado, buscamos nos adequar à opinião pública, pois queremos ingressar no meio, queremos ser aceitos. Por outro, como nos alerta John Dewey, acostumamo-nos à opressão. O impulso original para a liberdade pode ser bloqueado, perdido ou deformado pelas condições circundantes, pela cultura: “Os homens podem ser levados, por longo hábito, a aceitar cadeias restritivas da liberdade”.

O silenciamento da expressão de uma opinião é um mal, pois não há liberdade de opinião sem que a mesma seja anunciada e aceita na

---

33. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dos homens*, p. 242.

34. Karl Popper, *A vida é aprendizagem*. p. 118.

35. Apud John Dewey, *Liberdade e cultura*, p. 28 (sem destaque no original).

sua construção. Não é liberdade de opinião o mero livre pensamento sem o respectivo extravasamento da mesma no seio social.

Dessa forma, recusar-se a ouvir uma opinião porque se está certo de que é falsa importa, além de supor a infalibilidade de sua certeza (inocência pueril a da confiança completa nas próprias opiniões ou nas opiniões da parte do mundo com a qual entramos em contato!), é verdadeiro e atualíssimo obstáculo à liberdade de opinião.

Porque julgamos inquestionável algo (infalível), achamos justo restringir a discussão ou mesmo recusamos a prestar ouvidos a opiniões diversas, até porque nossa persuasão é tamanha que achamos imoral ou perniciosa a idéia diversa. Atitudes assim condenaram Sócrates por imoralidade (corruptor da mocidade); condenaram Cristo por blasfêmia.

Incrível é que não se abale a confiança de alguém pela demonstração de que em outras regiões ou em outros tempos pensava-se o contrário, julgavam-se falsas ou até absurdas as opiniões que se defendem hoje. Incrível que as pessoas não cogitem que suas opiniões poderão ser rejeitadas por épocas futuras.

Não podemos ter certeza de que estamos diante da verdade se estivermos perante superstições ou preconceitos, crenças independentes de fundamentação, argumentação não submetida à prova em contrário, pelo menos às objeções comuns: "Aquele que só conhece seu próprio lado da questão, pouco sabe dela".<sup>36</sup>

Colocar-se na posição mental daqueles que pensam diferentemente, mesmo que estes não existam, é o que nos habilita a conhecer a verdade de nossa opinião. Ademais, os fundamentos da opinião é que preenchem a significação da opinião em sua plenitude: "O hábito firme de corrigir e completar a própria opinião, cotejando-a com a de outras pessoas, longe de causar dúvida e hesitação ao pô-la em prática, é o único fundamento estável para que se tenha confiança nela".<sup>37</sup>

---

36. John Stuart Mill, *Da liberdade*, p. 42.

37. John Stuart Mill, obra citada, p. 25.

Vazia e fraca, sem vitalidade, é a opinião que se esqueceu dos seus fundamentos. Nesse caso, o próprio assentimento torna-se apático. O poder dessa crença apática restringe-se a não permitir a entrada de qualquer convicção nova, mas nada faz a favor do espírito ou do coração.

Por outro lado, há que se ter em mente que no conflito de opiniões, em geral, cada lado possui parcela de verdade e somente a discussão serena pode extrair o que de verdade há em cada uma delas: "Não é no partidário apaixonado e sim no espectador mais calmo e desinteressado que essa colisão de opiniões exerce efeito salutar",<sup>38</sup> pois não suprime parte da verdade pela simples paixão.

Para assim agir, Stuart Mill aponta algumas diretrizes:<sup>39</sup> (a) se uma opinião força ao silêncio, *pode* ser verdadeira; (b) a opinião pode conter apenas parte da verdade, assim a colisão de opiniões permite-nos descobrir o resto da verdade; (c) mesmo que a opinião contenha a verdade total, é necessário discuti-la para que não seja admitida como preconceito, com pouca compreensão ou sentimento de seus fundamentos racionais; (d) a significação correrá o risco de perder-se ou debilitar-se, ficando privada do efeito indispensável sobre o caráter e a conduta, se não for discutida.

Quem faz por costume (ou por hábito) não escolhe, pois se, para optar, não raciocina, não julga, se não julga não decide, não escolhe. Quem faz por hábito imita.

É desejável ao homem o exercitar o entendimento, os desejos equilibrados. Não a simples imitação dos comuns (do estabelecido socialmente) ou dos superiores ("dirigentes" e "profetas"), mas o guiar-se pelo que a sua razão diz que mais convém a si mesmo.

O império da lei e do costume, sem mais, aniquila a individualidade. Assim, a peculiaridade do gosto, a excentricidade de conduta

---

38. John Stuart Mill, obra citada, p. 59.

39. John Stuart Mill, obra citada, p. 59-60.

passam a ser evitadas como crime: “A tirania da opinião é tal que torna a excentricidade reprovável”.<sup>40</sup>

“Gênios, é verdade, são e provavelmente sempre serão pequena minoria; contudo, para tê-los, é necessário conservar o solo no qual se desenvolvem. Os gênios só podem respirar livremente em *atmosfera* de liberdade”.<sup>41</sup> O gênio é individualista, desenvolve suas faculdades individuais contra a corrente e por isso nos beneficia com suas descobertas. Necessitamos da originalidade, os indivíduos não podem perder-se na multidão, na massa, na mediocridade coletiva. A massa pensa o que lhes dita suas autoridades, sem premeditação. E o homem-massa (como aponta Ortega y Gasset), apesar de não refletir, insiste em impor sua opinião (para ele, inquestionável).

As pessoas são diferentes e por isso precisam de condições diversas (modos de vida diferentes) para o desenvolvimento espiritual, nem por isso podem ser vistas como lunáticas.

O despotismo do costume é obstáculo ao progresso humano. A única fonte infalível e permanente do progresso é a liberdade, o desenvolvimento da individualidade que emancipa o homem. E, infelizmente, *os homens rapidamente tornam-se incapazes de conceber a diversidade quando por algum tempo se desacostumam dela*.

Parece-nos equivocado enaltecer a liberdade, no entanto, a ponto de dizer aos demais que vão ficar todos bem quando forem livres. Não é a liberdade simplesmente que traz o sucesso da vida. Este advém também da competência, da diligência, de virtudes e da sorte (referimo-nos à *virtu* e à *fortuna* apontada por Maquiavel). Apenas podemos afirmar que a existência da liberdade faz com que nossas aptidões pessoais tenham um pouco mais de influência no nosso bem-estar, permite que sejamos responsáveis por nós próprios, única forma digna e meritosa de desenvolvimento apontada há séculos por Demócrito.<sup>42</sup>

---

40. John Stuart Mill, obra citada, p. 76

41. John Stuart Mill, obra citada, p. 73.

42. Karl Popper, *A vida é aprendizagem*, p. 126.

Para que exista liberdade, por fim, é preciso distanciar-se dos apetites imediatos e assumir apetites refletidos por algo transcendente:

*A liberdade autêntica, a dignidade própria do ser humano, começa quanto este, no momento de fazer escolhas, é capaz de distanciar-se dos seus apetites imediatos e optar pela possibilidade que lhe permite realizar o ideal da sua vida, cumprir a sua vocação e a sua missão e conferir à sua personalidade a configuração devida.*<sup>43</sup>

É a meta que nos define como pessoas e como homens livres:

*Se queremos ser livres, temos de nos fazer uma idéia clara e exata do que somos e do que devemos chegar a ser. A minha verdadeira liberdade começa a perfilar-se quando me interrogo seriamente sobre "o que vai ser de mim". O que será de mim depende daquilo que eu decidir perante as possibilidades com que conto e do ideal que eu escolher como meta para a minha existência. Quanto mais valor possuir essa meta, mais perfeito será o meu desenvolvimento como pessoa.*<sup>44</sup>

Superada a fase do libertar-se das amarras externas, é preciso construir a trilha própria. É nessa construção que se realiza efetivamente a liberdade: "O meu interesse primordial não deva consistir em *libertar-me de* entraves, mas em conseguir *libertar-me para* cumprir as exigências do ideal ajustado ao meu modo de ser".<sup>45</sup>

## BREVE CONCLUSÃO

Com a pergunta "para que serve a educação?" iniciamos nossa reflexão.

---

43. Alfonso López Quintás, *O livro dos grandes valores*, p. 335 (sem destaque no original).

44. Alfonso López Quintás, obra citada, p. 335 (sem destaque no original).

45. Alfonso López Quintás, obra citada, p. 335 (sem destaques no original).

Muitas respostas poderiam ser construídas. No entanto, apurando o foco no que nos parece o mais relevante (que tipo de homens queremos formar), a educação eficaz, oferecida pela atitude do educador que busca o “encontro”, é a que estrutura homens na vitalidade, na coragem, na sensibilidade adequada, na inteligência e na liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONSTANT, BENJAMIN. *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Trad. de Marcial Antonio Lopez y M. Magdalena Truyol Wintrich. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 1992.
- CUNHA, PAULO FERREIRA DA. *Res publica*: ensaios constitucionais. Coimbra: Almedina, 1998.
- DEWEY, JOHN. *Liberdade e cultura*. Trad. Eustáquio Duarte. RJ: Revista Branca, 1953.
- GRÜN, ANSELM. *Caminhos para a liberdade*. São Paulo: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Perdoa a ti mesmo*. São Paulo: Vozes, 2005.
- HUXLEY, ALDOUS. *Regresso ao Admirável mundo novo*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, 2004.
- LAUAND, JEAN. O que é uma Universidade? – Introdução à filosofia da educação de Josef Pieper. SP: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO. “A formação adequada à configuração de um novo humanismo”, conferência proferida na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo em 26 de novembro de 1999 (disponível em [www.hottopos.com.br/prov/quint2p.htm](http://www.hottopos.com.br/prov/quint2p.htm)).
- \_\_\_\_\_. El espíritu de Europa. Madrid: Unión Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Inteligencia creativa*. El descubrimiento personal de los valores Madrid: BAC, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La tolerancia y la manipulación*. Madrid: Rialp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O livro dos grandes valores*. Espanha: 2004.
- MILL, JOHN STUART. *Da liberdade*. Trad. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1963.
- OLIVEIRA, SHEILA ELIAS DE. *Cidadania*: história e política de uma palavra. Campinas: Pontes editores, RG editores, 2006.
- PERISSÉ, GABRIEL. *Método lúdico-ambiental*: a leitura das entrelinhas. SP: ESDC, 2006.

## O Intérprete do Logos

POPPER, KARL. *A vida é aprendizagem*. Trad. Paula Taipas. Lisboa: Edições 70, 1999.

RODRIGUES, ANTONIO MEDINA. *As utopias gregas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dos homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUSSEL, BERTRAND. *On Education*.



# O DISCURSO COMO PRINCÍPIO EDUCATIVO EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: TOMÁS DE AQUINO, UM EXEMPLO

TEREZINHA OLIVEIRA<sup>1</sup>

O objetivo deste trabalho é analisar uma discussão tomasiana, realizada na Universidade de Paris por volta de 1270, como um discurso no qual Tomás de Aquino dialoga com autores que discutem o ensino por meio somente do pensamento aristotélico, como é o caso dos seguidores de Averróis. Enfocaremos aqui a obra *Unidade do intelecto contra os averroístas*. Nela, o mestre dominicano enfatiza a importância do intelecto agente e singular como elemento essencial na construção do conhecimento e, por conseguinte, na relação entre ensinar e aprender. Desse modo, discutiremos o discurso escrito como possibilidade de construção mental e social de um tempo específico, ou seja, o discurso como imprescindível à comunicação entre os homens, independente do tempo histórico vivido, pois as linguagens escrita, oral e imagética são condicionantes à existência do homem como sujeito histórico.

Destacamos, de início, que a abordagem a ser feita sobre o *discurso* não é a da semiótica ou da lingüística, mas a da história e da história da educação, uma vez que a história é a nossa área de conhecimento. Por conseguinte, esse é o *locus* específico de onde parte nosso discurso. Desse modo, pretendemos explicitar que a nossa leitura do

---

1. Terezinha Oliveira é professora da Universidade Estadual de Maringá (UEM), no Paraná. Pesquisa Financiada pelo CNPq/PQ-II.

discurso tomasiano incide, essencialmente, pela forma como se processam as relações sociais, nas quais os discursos constroem seus sentidos e se difundem.

Uma das interpretações mais usuais, hoje, no que diz respeito à análise do discurso, diz respeito à identificação que se faz entre discurso e as tendências políticas, ou seja, vincula-se sempre a linguagem da perspectiva de dominação, da vontade daquele que fala em sujeitar aquele que ouve o discurso.

Essa interpretação do discurso é determinada historicamente no nosso tempo, ou, mais precisamente, a partir da década de 1970, em virtude, inclusive, das mudanças políticas e sociais que atingiram a sociedade ocidental: a crise nos paradigmas do marxismo, a ascensão de uma nova corrente na escola dos *Annales*, a da Nova História, as crises econômicas que assolaram os países em desenvolvimento e o surgimento de obras como as de Althusser e de Foucault. Essas mudanças e processos influenciaram sobremaneira os estudos sobre a linguagem e a própria história construiu um novo caminho de abordagem. Por conseguinte, generalizar a maneira como se compreende o discurso em nosso tempo como se fosse a forma de ser do mesmo é cristalizar um entendimento dele que é anacrônico e ahistórico. Esse olhar transforma o presente em verdade de todos os tempos.

A idéia é mostrar que o discurso, assim como outros produtos humanos, como os costumes, as leis, as convenções sociais, a língua e a linguagem, são forjados no interior das relações sociais de cada tempo histórico. Logo, o conceito ou entendimento de discurso da contemporaneidade não pode ser válido para interpretar discursos de outras épocas históricas. Com efeito, precisamos analisar os escritos dos autores medievais nos seus respectivos tempos, como expressões de construções e análises sociais. Se considerarmos os escritos do medievo sempre como intenção de sujeição, não compreenderemos a riqueza de análise, os ensinamentos morais, a composição das relações sociais, as críticas e os projetos sociais que estão presentes neles.

Desse modo, o propósito é compreender o discurso escrito como expressão histórica de um tempo determinado e não o discurso como verdade imutável. Exatamente por isso concordamos com Orlandi quando afirma que

*o estudo da linguagem não pode estar apartado da sociedade que a produz. Os processos histórico-sociais. A análise de discursos tem uma proposta adequada em relação a essas colocações, já que no discurso constatamos o modo social de produção da linguagem. Ou seja, o discurso é um objeto histórico-social.*<sup>2</sup>

O discurso deve ser compreendido na sua especificidade, no seu tempo, como a expressão de apropriação de um contexto. Mais adiante, a autora destaca as complexas redes que compõem um discurso.

*Na perspectiva da análise de discurso, entretanto, tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações: conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidades etc. A linguagem, assim, não é vista apenas como suporte de pensamento, nem somente como instrumento de comunicação.*<sup>3</sup>

A linguagem não é somente a transmissão de uma idéia. Também é a construção de uma interpretação de acontecimento e, concomitantemente, a projeção de uma intencionalidade daquele que faz o discurso. Há sempre do ponto de vista daquele que faz o discurso um propósito em fazê-lo.

Evidentemente, essa não é uma particularidade de nossa época, mas esteve e está presente na linguagem desde que o homem se apropriou dessa habilidade para se comunicar. Mencionaremos dois exemplos medievais, em tempos distintos do de Tomás de Aquino, para exemplificar, na história, a preocupação que os homens medievos tiveram com a linguagem.

---

2. Orlandi, 1996, p. 17.

3. Orlandi, 1996, p. 17.

O primeiro exemplo bastante significativo do discurso na história nos é dado por Agostinho (354–430), quando discute, em *De magistro*, qual seria a função da linguagem falada:

AGOSTINHO: Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?

ADEODATO: Pelo que de momento me ocorre, ou ensinar ou aprender.

AGOSTINHO: Vejo uma dessas duas coisas e concordo; com efeito, é evidente que quando falamos queremos ensinar; porém como aprender?

ADEODATO: Mas, então, de que maneira pensas que se possa aprender, senão perguntando?

AGOSTINHO: Ainda neste caso, creio que só uma coisa queremos: ensinar. Pois, dize-me interrogas por outro motivo a não ser para ensinar o queres àquele a quem perguntas?

ADEODATO: Dizes a verdade.

*AGOSTINHO: Vês portanto que com o falar não nos propomos senão ensinar.*<sup>4</sup>

Agostinho explicita que existe nos homens uma constante intencionalidade quando fazem uso da fala. No seu tempo, quando alguém fazia uso da linguagem, tinha a intenção de ensinar ou de aprender. Nós temos a clareza de que a intenção do discurso agostiniano era difundir as idéias cristãs. Havia, portanto, no seu discurso, o propósito de evangelizar os povos com os quais ele convivía. No seu discurso, estava contido um projeto social de construção de relações sociais pautadas no ideal salvacionista cristão. Isso é um fato histórico inegável, que propiciou a conservação dos escritos antigos, a preservação de um modo de pensar dos homens que estava na eminência de desaparecer.

---

4. Agostinho I, 2.

O segundo exemplo que mencionaremos como expressão da importância da linguagem são dois registros de Alcuíno de York (735-804), em fins do século VIII e início do IX. O primeiro está no *Diálogo entre Alcuíno e Pepino*. O primeiro personagem é o mestre e o segundo, o filho de Carlos Magno. O segundo registro também é um diálogo, agora entre o mestre e o próprio Carlos.

PEPINO: O que é a escrita?

ALCUINO: O guarda da história.

PEPINO: O que é a palavra?

ALCUINO: A delatora dos segredos da alma.

PEPINO: Quem gera a palavra?

ALCUINO: A língua.

PEPINO: O que é a língua?

ALCUINO: *O chicote do ar.*<sup>5</sup>

Em um cenário marcado pelo projeto político de reconstrução de um império nos moldes do Império Romano, em um espaço geográfico assolado pela dissolução das relações romanas e, também, pela ruína da frágil dinastia merovíngia, Carlos Magno, o dirigente dos carolíngios, acredita que um dos aspectos importantes para a realização de seu projeto é a educação. Alcuíno é, do seu ponto de vista, o maior intelectual de seu tempo e, por isso, o governante o leva para ser mestre na escola palaciana. O projeto educativo de Carlos Magno passa, necessariamente, pela aprendizagem da linguagem escrita.<sup>6</sup> No diálogo acima, explicita-se que o mestre precisa ensinar ao seu discípulo primeiro o sentido da escrita e da fala, para depois prepará-lo para usá-la. O mestre está introduzindo, teoricamente, o uso da linguagem. O outro diálogo é entre Alcuíno e Carlos. A discussão passa

---

5. Alcuíno, 1986, p. 79.

6. Não podemos nos esquecer de que os povos que assolaram o território do Império Romano do Ocidente, entre os séculos V e VII d.C., tinham pouco conhecimento da escrita e a dinastia carolíngia era, então, composta por esses povos, especialmente os francos e os germanos.

pelo aprimoramento do uso da linguagem, o governante quer aprender a arte da retórica para melhor dirigir-se ao povo.

A. Ela tem por fim a ciência de bem dizer (retórica).

C. Versa sobre que assunto?

A. Sobre questões civis relacionadas á instrução que podem ser concebidas pela força natural do engenho. Pois, como é natural que cada um se proteja e fira o adversário, mesmo que não tenha aprendido o manejo das armas e a disciplina corporal (...). Mas, com mais proveito e mais prontamente faz uso da palavra quem se instrui e se exercita nesse mister; pois a fala é natural a todos, contudo, muito mais se avanta sobre os demais quem fala seguindo as normas gramaticais.

C. *Dizes bem, mestre, também toda a nossa vida progride graças à disciplina e adquire vigor pelo exercício. Expõe-nos, então, as regras dessa disciplina retórica; a necessidade de nossas ocupações cotidianas nos obriga ao exercício dessas regras. Dize-nos primeiramente quantas são as partes dessa arte.*

A. São cinco as partes da retórica: invenção, disposição, elocução, memória, declamação (discurso). (...) *Em primeiro lugar, requer-se, então, encontrar o que se vai dizer, em seguida que dispor o que foi encontrado, depois que explicar com palavras pela ordem do assunto, em quarto lugar que compreender na memória o que foi encontrado, organizado e elaborado em linguagem, por fim, como coroamento, proferir aquilo que a memória retém.*<sup>7</sup>

O diálogo é importante porque explicita que os homens não aprendem a bem falar, especialmente em público, se não se prepararem para isso. Carlos Magno tem consciência de que necessita da arte da retórica para governar e se dispõe a aprender. Alcuíno, por sua vez, mostra que é essa uma arte que precisa ser instruída e revela quais são os diferentes momentos que compõem essa aprendizagem: *invenção*, ou seja, imaginação, criatividade, disposição de espírito, clareza

---

7. Alcuíno, *Disputatio entre Alcuíno e Carlos*, 3-4 (destaque nosso).

do que se pretende falar; *disposição*, capacidade de o indivíduo se dedicar com afinco aos propósitos que se pretende atingir; *elocução*, escolher bem as palavras que vai usar para construir seu pensamento e materializá-lo, saber a quem vai dirigir as palavras; *memória*, lembrar sempre da intenção e propósito do que vai ser dito e, por último, a *declamação*, o próprio discurso.

Com efeito, Alcuíno evidencia a Carlos que a retórica exige um processo de aprendizagem e, embora a linguagem seja uma habilidade exclusiva dos homens, eles precisam aprender, praticar e instruir-se para melhor falar. Assim, fica claro que o discurso pressupõe uma articulação e difusão das idéias, por conseguinte, a linguagem é construída sempre no interior de uma relação social. Nos dois diálogos ele é construído a partir da relação ensino/aprendizagem.

Os dois exemplos de preocupação com a linguagem que mencionamos – o de Agostinho e o de Alcuíno – possuem inegavelmente um propósito e uma intenção. Ambos os mestres estavam imbuídos de um projeto social e a história já nos explicitou que foram fundamentais à preservação da civilização em suas diferentes épocas. Foram essenciais, também, porque conservaram a cultura greco-latina e a medieval, das quais somos legítimos herdeiros.

Inegavelmente, havia uma intencionalidade nesses discursos, como existe em qualquer linguagem, pois existe sempre um propósito quando nos comunicamos com o outro. Quando um autor escreve uma obra, faz um discurso sobre um dado acontecimento. Sua intenção é que o leitor interprete e compreenda seu objetivo. Desse modo, existe uma relação intrínseca entre o autor do discurso escrito e o leitor. Essa relação está imbricada no tempo histórico de ambos, tanto daquele que discursa como daquele que interpreta o discurso. “O sujeito não se apropria da linguagem num movimento individual. A forma dessa apropriação é social. Nela está refletido o modo como o sujeito o fez, ou seja, sua interpelação pela ideologia.”<sup>8</sup>

---

8. Orlandi, 1996, p. 19.

A passagem de Orlandi exemplifica essa interação existente entre autor e leitor, na medida em que o sujeito (autor/leitor) está inserido num dado contexto histórico e é esse contexto e o seu lugar nesse *locus* que faz com que se discursse ou se o interprete a partir de uma dada concepção. O sujeito é antes de tudo uma pessoa que convive, socialmente, com o outro e que usa a linguagem para estabelecer as suas teias de relações. O sujeito que escreve e aquele que lê fazem parte de um processo histórico, que muitas vezes independe da similitude temporal. Com efeito, em relação a Agostinho, Alcuíno e Tomás de Aquino, estamos, na qualidade de leitores, distantes do tempo histórico vivido por esses autores. Todavia, em virtude de os mesmos tratarem de questões que permanecem na história, como a linguagem, a virtude, a retórica, questões presentes nas nossas relações sociais cotidianas, esses escritos nos atraem e nos servem de ensinamentos, pois os problemas analisados por eles são pertinentes ao homem e às suas relações, portanto, fazem parte do tempo *continuum* da humanidade ou do fundo permanente de civilização no qual Marc Bloch<sup>9</sup> coloca a história.

É nesse *continuum* no tempo e nessa simbiose histórica entre a obra e o intérprete que encontramos, segundo Starobinsky, a formação de um novo ser, ou seja, é também por meio dessa aproximação que se constroem novos atores sociais e que o historiador, o historiador da educação, a obra e o leitor permanecem. “O objeto a interpretar e o discurso que o interpreta, se são adequados, ligam-se para não mais se deixar. Formam um novo ser, composto por uma dupla substância.”<sup>10</sup>

As palavras de Starobinsky são elucidativas a respeito da importância da leitura na constituição dos sujeitos sociais, porque lemos, falamos, escrevemos, conservamos a história, e com ela a própria sociedade. Desse modo, a linguagem se constitui em elemento essencial para a conservação das relações sociais. Ela nos forja, mas também

---

9. 2001, p. 55.

10. Starobinsky, 1976, p. 142.

espelha nossos atos e escolhas políticas. Quando escolhemos um escrito em detrimento de outros, quando construímos um dado projeto social expresso no discurso, definimos nossos caminhos, e mais, o que pretendemos preservar e descartar, o que pretendemos para a sociedade, o que pensamos de nós enquanto sujeitos históricos.

É exatamente por considerarmos a construção do discurso no interior das relações sociais, portanto da história, que afirmávamos anteriormente que a tendência, atualmente em voga, na análise do discurso, que se inclina para a interpretação de que em todo discurso existe uma intenção de dominação, como mencionamos no início deste texto, também é historicamente datada e sofre as vicissitudes de seu tempo, e nela a presença das obras de Foucault faz-se muito presente.

Não pretendemos fazer aqui uma crítica da leitura foucaultiana, mas sim vê-la também como objeto da história. Afinal, entre os primeiros escritos desse autor e a nossa época, quase quatro décadas de história se passaram. Muitos acontecimentos ocorreram, muitos projetos sociais foram construídos e destruídos, muitos avanços no conhecimento foram registrados, muitas crises sociais e conflitos religiosos assolaram a comunidade global, especialmente a parte ocidental, região geográfica de onde partiu grande parte das obras ora analisadas, e o próprio Foucault. Desse modo, é com o olhar da história que vemos também esse autor e a sua influência na linguagem contemporânea.

Em *Ordem do discurso*, o autor apresenta uma leitura do discurso que foi amplamente absorvida pelas ciências humanas e sociais, com especial ênfase na história e, mais recentemente, na história da educação. Esses três campos do conhecimento se apropriaram da perspectiva foucaultiana de análise para construir suas próprias linguagens.

Essa perspectiva de análise presente na linguagem dos conteúdos de disciplinas de história e de história da educação é influenciada, em geral, pela forma como Foucault apresenta o ensino nas disciplinas.

A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.

Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação dos discursos.

*Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva.*<sup>11</sup>

Do seu ponto de vista, a disciplina constitui um claro princípio de controle da linguagem, pois, em virtude da sua formalidade, da disciplina estabelecida em sala, agora no sentido do próprio comportamento, o discurso fica restrito a um modelo que deve ser seguido. Com efeito, a disciplina faz com que a liberdade da linguagem seja tolhida e, em contrapartida, se construa um conhecimento pautado em uma verdade específica, a do conteúdo ministrado e definido pelo professor “Não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos.”<sup>12</sup>

Podemos depreender que, do ponto de vista do autor, os conteúdos formalmente transmitidos no interior de uma disciplina implicam, necessariamente, a construção de uma linguagem policiada, uma vez que a aprendizagem desse conteúdo expressa a conservação de uma verdade definida *a priori* e não construída no processo cotidiano do ensino/aprendizagem. A disciplina teria já em si a verdade do conhecimento, independente do sujeito que ensina e aprende. Evidentemente, essa perspectiva de abordagem presente em Foucault só foi possível em virtude das mudanças que envolveram as décadas de 1970 e 1980 e que redefiniram o próprio conceito de conhecimento, especialmente o da história, com o surgimento de uma nova corrente da história: a Nova História.<sup>13</sup>

---

11. Foucault, 1996, p. 36.

12. Foucault, 1996, p. 35.

13. A respeito das mudanças no conceito de conhecimento e nos papéis deste, especialmente o da história, recomenda-se a leitura do capítulo da obra de Le Goff, intitulado “Nova História”. Esse texto faz parte da entrevista feita ao historiador medievalista francês por Francesco Maiello e publicado como livro, cujo título é *Reflexões sobre a história*.

Após essas observações sobre as diferentes formas como os homens na história analisaram e consideraram a linguagem, afirmamos que não pretendemos rechaçar ou valorizar este ou aquele autor ou época, mas destacar que esses autores trataram o discurso de uma forma própria e condizente com o seu tempo histórico. A forma de interpretar o discurso em Foucault, tal como em Agostinho no *De magistro* e nos *Diálogos* de Alcuino, está determinada pelo seu tempo. A questão que fica para nós, historiadores e historiadores da educação, é em que medida esse discurso espelha o seu tempo e compromete-se com os projetos sociais de seu presente. Não existe um discurso certo ou errado, há discursos comprometidos ou não com a história.

É precisamente com essa perspectiva de linguagem na história e a sua importância para a construção de discursos no âmbito da educação na atualidade que nos voltamos para a obra de Tomás de Aquino, para explicitar que o discurso do mestre dominicano parisiense estava embuído de uma proposta social e educativa próprias de seu tempo.

Diante da necessidade de se colocar no intenso debate teórico travado entre as tendências teóricas em cena, em fins de 1260 e início de 1270, a dos seguidores do averroísmo e defensores da absorção plena das idéias aristotélicas e a dos defensores da conservação do pensamento agostiniano como princípio educativo único e verdadeiro, Tomás de Aquino apresenta um discurso novo, no qual absorve tanto uma como a outra tendência e cria uma profunda “simbiose” entre teologia e filosofia. É em virtude dela, inclusive, que o século XIII e Tomás estão indetificados como o período de maior florescimento da filosofia escolástica.

Em várias outras obras, como, por exemplo, na questão 1 da parte I da *Suma teológica*, aparece explicitada a divisão que Tomás de Aquino estabelece entre as ciências racionais e a divina, dando ao intelecto humano a capacidade de agir e produzir conhecimento. Com efeito, a linguagem tomasiana procura explicitar, com frequência, o quanto o pensamento humano possui condições de contruir o pensamento e o conhecimento, mas, na *Unidade do intelecto contra os averroístas*, em

decorrência do acirramento dos debates, Tomás apresenta, nas respostas às formulações de Averróis sobre o intelecto, de forma ainda mais evidente, o papel que o intelecto desempenha na vida do homem, transforma-o na parte fundante da pessoa.

*É de fato evidente que esse homem em concreto pensa, pois nunca chegaríamos a procurar saber o que é o intelecto se não pensássemos; nem quando procuramos saber o que o intelecto é de nenhum princípio mais procuramos saber senão daquele pelo qual pensamos. Daí que Aristóteles diga: “Chamo intelecto àquilo pelo qual a alma pensa”. Portanto, Aristóteles conclui que, se há um princípio primeiro pelo qual pensamos, ele deve ser a forma do corpo, pois já tinha demonstrado antes que a forma é aquilo pelo qual em primeiro lugar alguma coisa age. E também se prova por um argumento: as coisas agem enquanto estão em ato; ora, é mediante uma forma que as coisas estão em ato; logo, aquilo pelo qual em primeiro lugar as coisas agem é a sua forma.*<sup>14</sup>

O discurso na passagem acima é em si mesmo essencial: só podemos discutir o intelecto porque pensamos. O pensar faz o homem concreto existir e agir. Não há homem se não existir pensamento, portanto, intelecto. O pensamento dá ao homem sua quase perfeição e o torna superior aos demais animais, pois somente ele é capaz de escolher seus caminhos e definir seus atos.

*Ora, a operação própria do homem, enquanto é homem, consiste em pensar, pois é nisto que difere dos animais, e por isso é que Aristóteles deposita a última e a felicidade nessa operação. O princípio pelo qual pensamos é o intelecto, tal como Aristóteles diz. Deve, portanto, unir-se ao corpo como uma forma, não de maneira a que a própria potência intelectual seja o ato de algum órgão, mas por ser uma faculdade da alma que é o ato de um corpo natural organizado.*<sup>15</sup>

---

14. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, III, 62.

15. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, III, 77, p. 117-119.

É próprio do homem, portanto, pensar. Embora o intelecto exista em todos os homens, o seu pensar particular torna o intelecto de cada indivíduo singular. Segundo Tomás, esse intelecto não é único para todos os homens, como pretende Averróis. Para o mestre dominicano, todos os homens possuem intelecto, mas cada um faz uso pessoal dele. Não seria possível uma única forma de pensar para todos os intelectos humanos.

*Além dos mais, se todos os homens pensam por um único intelecto, seja como forma, seja como motor, segue-se, necessariamente, que em todos os homens será um só em número o pensamento que em conjunto for relativo a um único inteligível; se por exemplo: se eu pensar numa pedra e se tu fizeres o mesmo, a minha operação intelectual e a tua operação intelectual devem ser uma só e a mesma. Com efeito, de um mesmo princípio ativo, seja uma forma, seja um motor, relativamente a um mesmo objeto, apenas pode vir uma operação numericamente idêntica da mesma espécie e ao mesmo tempo; é o que torna evidente pelo que Aristóteles declara no livro V da Física. De onde, se houvesse muitos homens com um só olho, a sua visão só seria uma relativamente a um mesmo objeto e ao mesmo tempo. Portanto, da mesma maneira, se fosse um só intelecto de todos os homens que pensassem a mesma coisa ao mesmo tempo; e, principalmente, porque nada daquilo que se distinguem os homens uns dos outros teria a ver com a operação intelectual.<sup>16</sup>*

Essa leitura do mestre dominicano concede ao homem uma individualidade extremamente importante. Recorre a Aristóteles para demonstrar que, embora todos os homens possuam a capacidade intelectual de compreender as coisas, cada um vê cada uma das coisas de forma particular, em virtude, inclusive, do seu pensar.

Ao refutar a tese de que o intelecto é único para todos os homens, Tomás considera que a discussão de Averróis retira do homem sua capacidade intelectual de interagir e responsabilizar-se por seus atos.

---

16. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, IV, 88.

*A ser assim, este homem não será senhor de seus atos nem nenhum dos seus atos será digno de louvor ou de condenação, o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral. Uma vez que isso é absurdo e é contrário à vida humana (nesse caso não seria preciso aconselhar nem legislar), segue-se que o intelecto está unido a nós de maneira a que a sua união conosco forme algo verdadeiramente uno. Mas isso só pode realmente suceder tal como dissemos, a saber: sendo o intelecto uma potência da alma que se une a nós como forma. Só nos resta, pois, fora de qualquer dúvida, sustentar essa tese, não por causa de uma revelação da fé, como eles dizem, mas porque negá-la seria ir contra toda a evidência.<sup>17</sup>*

O mestre dominicano explicita em seu texto que a tese de Averróis de que o intelecto é único conduz a um pensamento equivocado do que seja homem. Com efeito, se o intelecto é único, não faz parte de um homem em particular, embora exista em todos, mas é uma parte separada do homem, que pode existir independentemente dele.

*Alguns autores trataram de explicar de diversos modos. Um deles é Averróis, que sustenta que esse princípio do pensamento a que damos o nome de intelecto possível não é nem uma alma nem uma parte da alma, a não ser equivocadamente, mas que é, isso sim, uma dada substância separada. Diz que o pensar dessa substância separada se torna no meu ou no teu pensar quando o intelecto possível comunica comigo ou contigo mediante as imagens que se encontram em mim e em ti. E de acordo com ele isso acontece da seguinte maneira: a espécie inteligível que faz um com o intelecto possível, porque é a sua forma e o seu ato, tem dois sujeitos, sendo um as próprias imagens e o outro o intelecto possível. Desse modo, o intelecto possível entra em contacto conosco pela sua forma por intermédio das imagens; é dessa maneira que, quando o intelecto possível pensa, é um homem individual que pensa.<sup>18</sup>*

---

17. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, III, 78.

18. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, III, 62.

Do ponto de vista tomasiano, a posição de Averróis é contrária à natureza do homem porque não se pode separar no homem a parte material da intelectual, sob pena de destruir o sujeito. O homem, com efeito, existe enquanto uma totalidade que envolve o intelecto e o concreto. Tomás afiança que o intelecto é o grande motor do homem por ser o que comanda o agir. Logo, é impossível o intelecto ser único para todos os homens.

*É, portanto, único o que é pensado por mim e por ti, mas é pensado por mim de um modo diferente de ti, a saber, por meio de uma outra espécie inteligível; e o meu pensar é diferente do teu pensar; e o meu intelecto é distinto do teu intelecto. Por isso, Aristóteles diz, nas Categorias, que uma dada ciência é singular no sujeito “como certa ciência gramatical que está no sujeito que é alma, embora não seja dita de nenhum sujeito”. De onde, quando o meu intelecto se pensa a pensar, pensa um certo ato singular; já quando pensa no pensar puro e simples, pensa algo de universal.<sup>19</sup>*

Por considerar o intelecto algo particular de cada homem, Tomás afirma que cada homem tem o seu pensar. Aliás, vários homens podem pensar sobre uma mesma coisa, mas esse pensar é singular em cada um dos intelectos, ainda que o pensado seja geral. Decorre daí a consideração no texto acima: o ato de pensar é universal, mas o pensar de cada um é singular. Essa singularidade deriva do intelecto agente de cada indivíduo, a parte essencial do ser.

*É claro, portanto, que o intelecto é aquilo que há de principal no homem e se serve de todas as potências da alma e dos membros do corpo à maneira de instrumentos; é por causa disso que Aristóteles diz sutilmente que o homem é intelecto “ou é sobretudo isso”. Portanto, se o intelecto de todos é único, segue-se necessariamente que só há um a pensar e, conseqüentemente, um só a querer e um só a*

---

19. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, V, 108.

utilizar, pelo arbítrio da sua vontade, todas aquelas coisas em que os homens se distinguem uns dos outros. Além disso, daqui resultaria que, se o intelecto, no qual apenas reside o principado e o domínio na utilização de tudo o mais, fosse único e indiviso em todos os homens, não haveria diferença entre eles no que toca à livre escolha da vontade, mas seria a mesma em todos. *Mas isso é evidentemente falso e impossível; com efeito, é incompatível com o que parece aos nossos olhos e destrói toda a ciência moral e tudo aquilo que diz respeito à sociedade civil, natural aos homens, conforme diz Aristóteles.*<sup>20</sup>

A passagem acima é extremamente importante e sintetiza, a nosso ver, a leitura tomasiana quanto à importância e ação do intelecto no homem. Partindo das formulações de Aristóteles, Tomás afirma que o intelecto é aquilo que há de mais importante no ser. Logo, o homem não existe sem ele. O intelecto define a vontade singular e as atitudes particulares de cada homem. Logo, é inviável, para Tomás, a existência de um intelecto único para todos, como supõe Averróis. Somente seria possível o intelecto único se o homem não fosse homem, ou seja, não tivesse capacidade de discernir sobre seus atos e, mais grave, não fosse capaz de usufruir do seu intelecto como agente singular, provedor das diferenças entre cada ser.

A última frase da passagem é importante por mostrar que o mestre dominicano pensa o homem como um ser civil que possui vontade singular e que é essa vontade que permite a convivência entre os homens. Seria impossível, pois, de acordo com o discurso do mestre dominicano, a existência da sociedade se todos os homens pensassem uma mesma coisa, tivessem um mesmo e único desejo, se todos vissem tudo com o mesmo olhar. Assim, o intelecto, em si, existe como algo universal por existir em todos os homens, mas é singular em cada um dos seres quando cada indivíduo comanda seus atos e suas vontades particulares intelectivas.

---

20. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, IV, 87 (destaque nosso).

Na questão 11 das *Questões disputadas sobre a verdade*, Tomás faz considerações sobre a capacidade que o homem tem de ensinar e aprender.

*É legítimo afirmar que um homem é verdadeiro professor, que ensina a verdade e que ilumina a mente não porque infunde a luz da razão em outro, mas como que ajudando essa luz da razão para a perfeição do conhecimento, por meio daquilo que propõe exteriormente, tal como o diz São Paulo (Carta aos Efésios 3:8): “A mim, que sou o ínfimo entre os santos, foi dada esta graça: a de iluminar a todos”.<sup>21</sup>*

O homem pode ser mestre por possuir um conhecimento em ato, em seu intelecto, que pode ser transmitido aos seus alunos, que, por sua vez, por possuírem capacidade cognitiva de aprender, podem transformar em ato o que está potencialmente sendo ensinado pelo mestre. Contudo, o aluno em si, para aprender, precisa ter em seu intelecto um pré-conhecimento, vamos dizer assim, do que está sendo ensinado, o que lhe possibilita aprender. De acordo com mestre dominicano, o homem ensina e aprende por meio do seu intelecto e linguagem.

Ao considerar essa capacidade do homem de ensinar e aprender, no debate com Averróis, Tomás retoma a idéia do intelecto como agente singular em oposição à idéia do intelecto único para todos e afiança que a ciência pode ser única, mas a forma de sua apreensão se diferencia no mestre e no aluno.

*Por aqui se vê claramente como a ciência num aluno pode ser a mesma da de quem ensina. É a mesma naquilo que se sabe, mas não quanto às espécies inteligíveis pelas quais cada um deles pensa; é de fato aqui que a ciência se individualiza em mim e em ti. Não é preciso que a ciência que existe no aluno seja causada pela ciência que o mestre tem (...). Assim como no doente se encontra o princípio*

---

21. Tomás de Aquino, *Sobre o ensino*, artigo 1, resposta à objeção 9.

*natural da saúde, ao qual o médico administra os meios auxiliares com vista ao aperfeiçoamento da saúde, assim também no aluno se encontra o princípio natural da ciência, ou seja, o intelecto agente e os princípios conhecidos por si mesmos; aquele que ensina administra algumas pequenas ajudas deduzindo conclusões dos princípios conhecidos por si mesmos. (...) O mestre conduz até a ciência de modo a que quem investiga adquira a ciência por si mesmo, ou seja, começando pelo o que se conhece até chegar ao que desconhece. E, tal como no doente a saúde não acontece por causa da potência do médico, mas da capacidade da natureza, assim também a ciência é causada no aluno não por causa do mérito do mestre, mas da capacidade do aprendiz.<sup>22</sup>*

O mestre pode ter o conhecimento pleno de uma ciência, mas nem por isso seu aluno tem essa mesma plenitude do conhecimento, porque o aluno apreende aquilo que o seu intelecto tem, naturalmente, capacidade para incorporar como ato conhecido. Desse modo, o professor ensina, mas o mérito da aprendizagem encontra-se no aluno ou, como coloca o mestre dominicano, “na capacidade do aprendiz”.

Após expormos as leituras tomasianas sobre as ciências racionais, sobre o intelecto humano e a capacidade de os homens ensinarem e aprenderem, chegamos à conclusão de que o mestre se colocou no debate contra a introdução *radical* das idéias averroístas e aritotélicas na universidade. O seu discurso não foi contrário ao pensamento aristotélico e averroísta, mas contra a radicalidade dos discursos que viam nessas autoridades o único caminho e verdade para o conhecimento. Para Tomás, a teologia é também um conhecimento superior, uma vez que sua origem é perfeita, infundida pela doutrina sagrada. Entretanto, o intelecto humano possui uma autonomia própria, dependente de seu intelecto singular. Cada homem é responsável pelo seu agir. O conhecimento provém de duas origens distintas: das ciências

---

22. Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto...*, V, 109.

racionais e da doutrina sagrada/encarnação. Logo, o homem também pode ensinar e aprender. Com isso, o mestre dominicano, por meio de seus discursos, dá ao homem uma autonomia própria em relação ao seu intelecto.

Após essas considerações sobre o debate tomasiano a respeito da importância da singularidade do intelecto humano, do fato de que o homem é um ser capaz de aprender e de ensinar, de que a radicalidade de posições conduz, muitas vezes, ao estabelecimento de verdades que podem causar a destruição do pensamento e, por conseguinte, no conhecimento, pois se transformam em dogmas, concluímos nosso texto destacando dois aspectos que consideramos importantes para se pensar o discurso na sua historicidade.

Em primeiro lugar, o discurso é uma forma de os homens expressarem uma idéia ou um projeto social. Logo, contém em si uma intencionalidade que se constitui em verdade para um tempo histórico específico, não sendo, portanto, válido para os demais momentos sociais. Querer, portanto, transferir uma verdade determinada historicamente como eterna é negar a própria trajetória do discurso na e da história.

Em segundo lugar, os escritos tomasianos fazem parte de um tempo histórico particular e devem ser olhados pela história da educação dentro de sua temporalidade, no interior da universidade medieval, postado nos debates radicais entre as tendências aristotélicas e agostinianas, no seio do agitado ambiente citadino do século XIII, na maior cidade do Ocidente de então, Paris. Essas condições espaciais e históricas, em si, já seriam suficientes para imprimir ao discurso de Tomás de Aquino uma singularidade própria. No entanto, o legado desse autor para a história da educação vai além de sua singularidade, pois seu discurso apresenta uma possibilidade de ensino no interior das relações medievais, na qual o homem é o agente do processo na medida em que possui um intelecto capaz particular, capaz de ensinar e aprender.

Desse modo, Tomás apresenta em seu discurso, um projeto novo para a sociedade, imerso nas relações sociais de seu tempo, o de que o homem, pela sua capacidade cognitiva, é o sujeito de seu agir. Ao construir esse discurso, Tomás rompe com a idéia agostiniana de que o homem somente constrói o conhecimento por meio da vontade divina. Rompe também com os radicais averroístas porque explicita que o homem é o autor de seus atos porque Deus deu a todos a mesma capacidade intelectual, cabendo ao homem, por seu intelecto singular, decidir seus atos e caminhos.

Assim, ao lermos os escritos tomasianos e nos apropriarmos historicamente de suas idéias, podemos aprender muito com ele no campo da história da educação. No entanto, se o virmos somente como um teólogo da Igreja e não como intelectual de seu tempo, nada aprenderemos e muito provavelmente anularemos, para a história, o seu discurso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCUIN. *Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Karli et Albini magistri*, tradução de Aluysio Favaro (disponível em [www.thelatinlibrary.com/alcuin/rhetorica.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/alcuin/rhetorica.shtml)).
- ALCUÍNO. *O diálogo entre Pepino e Alcuino*. In: LAUAND, JEAN. *Educação, teatro e matemáticas medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 79-88.
- AGOSTINHO. *De magistro*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BLOCH, M. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LE GOFF, J. *Reflexões sobre a história*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 63-102.
- ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 1996.
- STAROBINSKY, J. A. "Literatura: o texto e o seu intérprete". In: LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.132-143.
- TOMÁS DE AQUINO, *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Suma teológica*. São Paulo: Paulus, 2001.
- \_\_\_\_\_. *De magistro e Os sete pecados capitais*. Tradução e introdução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

# O PAPEL DO AMOR CORTÊS E DOS JOGRAIS NA EDUCAÇÃO DA IDADE MÉDIA: GUILHERME DA AQUITÂNIA E RAMON LLULL<sup>1</sup>

RICARDO DA COSTA<sup>2</sup>

*A amizade não é senão uma harmonia entre todas as coisas, tanto divinas quanto humanas, acompanhada pela benevolência e a estima; creio que, realmente, à exceção da sabedoria, não há nada melhor que ela, das coisas outorgadas pelos deuses imortais ao gênero humano (Cícero, Da amizade, 20, VI).<sup>3</sup>*

Uma civilização não se alicerça em uma cultura somente com a educação formal, das escolas. Para que o papel das instituições se concretize, é necessário que, antes, haja um fermento, uma *ebulição cultural*, baseada primordialmente naquele desejo pessoal e íntimo de melhorar, de se melhorar. Sem essa alavanca, não há esforço bem-sucedido; sem esse *élan*, sem esse gérmen, sem esse preparo do terreno, não há sementeira que brote, que desabroche e que frutifique a partir da terra.

---

1. Este opúsculo é dedicado ao querido mestre Jean Lauand, que soube, com seus maravilhosos textos, mostrar o valor do conhecimento como escada para a Sabedoria.

2. Ricardo da Costa é Professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Todas as traduções neste artigo são do autor.

3. Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an, excepta sapientia, nihil melius homini sit a dis immortalibus datum.

A Idade Média viu florescer esses dois movimentos que se fundiram na educação. De um lado, na raiz, o persistente trabalho institucional dos clérigos e monges da Igreja Católica preservou o conhecimento antigo e a tradição educacional das *sete artes liberais*, remodeladas na *caritas* cristã, nos mosteiros e escolas, e, posteriormente, no original fruto dessa bela árvore, as universidades.

De outro, a *iniciativa secular*, visível aos historiadores nos movimentos culturais, que podem ser percebidos, principalmente, a partir do fim do Império Carolíngio, com o fracionamento do poder naquilo que costumamos chamar de *feudalismo*, e a difusão das cortes principescas, pólos de poder, mas, sobretudo, de cultura profana.

E uma das manifestações seculares mais visíveis e determinantes para o *processo civilizador medieval* foi a do *movimento trovadoresco*, difundido no Ocidente a partir do sul da França, mais particularmente desde os poemas de Guilherme IX da Aquitânia (1071-1127), poderoso duque daquela parte romanizada do território francês (além de conde de Poitiers). Naquele mosaico de senhorios de todos os tipos e tamanhos que compunham o sul da França, floresceu uma poderosa vida social em torno das cortes e ao redor das damas castelãs e das outras senhoras de uma maneira geral, um refinado lirismo antes desconhecido.

De uma rudeza vulgar expressa em seus versos dos primeiros tempos, aqueles homens, até então educados unicamente para demonstrar seus dotes mais viris na violência da guerra e dos torneios, logo passaram a exaltar poeticamente o gozo fugaz, a submissão à dama, a fidelidade amorosa, a melancolia da paixão ardente e a natureza como suma mestra da vida.

Em outras palavras: o amor manifestado no lirismo das poesias que gradativamente aqueles homens violentos expressaram às mulheres ajudou, lentamente, a moldar, a refinar, enfim, a construir o *depositário educacional europeu* no qual as instituições cristãs solidificaram.

As cortes se tornaram centros de patrocínio literário. Prestígio. Artistas deambulavam de um castelo a outro. As pulsões se tornaram

mais controladas – afinal, a presença da castelã, da *domina*, impunha formas mais pacíficas e suaves de conduta, de sociabilidade. Pois não era ela para que convergiam os olhares e desejos?

Mas qual o peso da moderação das paixões e a sublimação dos instintos na construção de uma educação mais sólida e profunda? Sem dúvida, enorme. Essa lentíssima evolução em direção a uma sociedade refinada e educada pode ser percebida de muitas formas. Mostrarei apenas dois casos. O primeiro, o gradativo refinamento do próprio Guilherme da Aquitânia. Depois, desejo indicar o quanto a descoberta do amor por parte dos homens – e todas as conseqüências sociais disso (como o adultério, por exemplo) – revoltaram os moralistas, os ascéticos, os desejosos de purificação espiritual.

Nesse último caso, basear-me-ei no alerta do filósofo Ramon Llull (1232-1316) contra a lascívia dos jograis, do canto, da música. Entre um e outro, a distância de um século e meio. Nesse tempo, a Idade Média viu nascer a educação dos homens com as mulheres, a aceitação da submissão do fisicamente mais forte à vontade do mais fraco, enfim, a civilização.

### I. “MEU NOME É MESTRE CERTEIRO”: GUILHERME DA AQUITÂNIA (1071-1127)

Em sua *História eclesiástica*, o monge Orderico Vital (1075-1142) nos diz que o duque Guilherme foi “audaz e probo, sobretudo jucundo, inclusive superando, com suas múltiplas graças, aos histriões mais graciosos” (*hic audax fuit et probus, nimiumque jocundus, facetos etiam histriones facetiis superans multiplicibus*).

Por sua vez, o historiador inglês Guilherme de Malmesbury (c. 1080-1145), em sua *De gestis regum Anglorum*, nos conta:

*Vivia então Guilherme, conde de Poitou, homem fútil e velhaco que, após deixar Jerusalém (...), retornou à indolência no lodaçal de todos os vícios (...). Além disso, revestindo suas tolices com um certo*

*encanto superficial, fazia-as passar por agudezas, distendendo com risos os maxilares de suas audiências (...). Proclamava insensatamente que iria estabelecer esta ou aquela moça, de quem dizia o nome, todas de bordéis famosos, como sua abadessa, sua priora, e outros cargos oficiais seus.*

Malmesbury ainda nos diz que esse conde, estúpido e lascivo (*fatuus et lubricus*), conquistou a esposa de um visconde, “uma rameira”, gravou sua imagem em seu escudo e inúmeras vezes afirmou que a sustentaria nas batalhas, da mesma forma como ela fazia com ele na cama (sabemos hoje que se tratava de Aenor Dangereuse, *a Perigosa*, esposa do malfadado Aimerico I de Rochefoucauld, visconde de Châtellerauld).

Godofredo, abade de Vigeois (1170-1184), em sua *Crônica*, tampouco é indulgente com Guilherme: “Ele nunca se conformou ao nome cristão, pois foi um ardente amante de mulheres e, por isso, foi inconstante em todas as suas atividades” (*verumtamen nomini christiano nihil contulit; era nempe vehemens amator feminarum; idcirco in operibus suis inconstans extitit*). E Godofredo, *o Gordo*, em sua *Vida do beato Bernardo, fundador da congregação de Tirônio, na Gália* (1251), acusa Guilherme de totalmente inimigo da pudicícia e da castidade (*totius pudicitiae ac sanctitatis inimicus*).

Com todas essas considerações deixadas pelos medievais aos pósteros, sabemos que Guilherme IX da Aquitânia foi um homem que viveu uma vida dedicada aos prazeres carnavais. Às mulheres. Para a nossa sorte, ele canalizou parte dessa energia pulsante para as letras, e escreveu e cantou. Restaram onze canções de sua autoria, nas quais podemos vislumbrar um mundo fascinado pela descoberta do amor, e indeciso entre a luxúria desordenada e sua sublimação no *amor cortês*.

Assim, em uma de suas canções, duas mulheres são como cavalos prestes a serem selados (I, 3); em outra, duas fogosas senhoras participam de um *ménage à trois* com nosso poeta, que tem cento e

oitenta e oito (!) relações sexuais com elas (V, 14). Contudo, pouco a pouco – ou paralelamente, pois a datação das canções é motivo de controvérsia – seu *lirismo pornográfico* caminha ao lado de uma poesia mais elevada, refinada, de amor à natureza, submissão à amada, louvor à alegria do prazer, ao entusiasmo do gozo e à felicidade de viver o amor (*joi*).

Por exemplo, a *Canção VII* assim inicia:

Pois vemos novamente florir  
os prados, e os vergéis reverdejam,  
os rios e as fontes clarearem  
auras e ventos,  
bem deve cada um gozar o gozo  
*do qual está gozoso.*<sup>4</sup>

Embora sua fanfarronice permaneça e ele se jacte de sua *performance*.

Meu nome é “mestre certoiro”:  
jamais minha amiga me terá uma noite  
sem me desejar ter no dia seguinte;  
pois sou bom neste ofício, e sou envaidecido  
e tão habilidoso,  
que bem sei ganhar meu pão  
*em qualquer mercado.*<sup>5</sup>

Guilherme ao mesmo tempo inaugura a delicada *prostração masculina* ao “sexo frágil”:

Ninguém será bem feito  
no amor, se não se inclinar a ele,

---

4. Pos vezem de novel florir/ pratz, e vergiers reverdezir,/ rius e fontanas esclarzir,/ auras e vens/ ben deu chascus lo joi jauzir/ don es jauzens.

5. Qu'ieu ai nom maistre certa:/ ja m'amigu' anueg no m'aura/ que no'm vueill' aver l'endema:/ qu'ieu soi be d'est mester, so'm va,/ tant ensenhatz/ que be'n sai gazarhar mon pa/ en totz mercatz (VI, 6).

nem se com estranhos e vizinhos  
não for aquiescente  
e a todos os seus  
*obediente.*<sup>6</sup>

Pelo contrário, me submeto e  
me entrego a ela:  
pode inscrever-me em sua lista  
e não me tenhas por ébrio  
se amo a minha boa senhora,  
pois sem ela não posso viver  
tamanha fome tenho de seu  
*amor.*<sup>7</sup>

Na profunda transformação que o amor causa no coração e no comportamento dos homens, o poeta louva o poder da amada e enaltece sua beleza:

Através de seu gozo, pode o doente sarar,  
e por sua ira, o são morrer,  
o sábio enlouquecer,  
o belo, sua beleza mudar,  
o mais cortês, rusticar,  
*e o mais vil, cortejar.*<sup>8</sup>

Ela é mais branca que o marfim,  
por isso, outra não adoro.  
E se rapidamente não tiver a ajuda

---

6. Ja no sera nuils hom bem fis/ contr'amor, si non l'es aclis,/ et als estranhns et als vezis/  
non es consens,/ et a totz sels d'aicels aizis/ obediens (VII, 6).

7. Qu'ans mi rent a lieis e'm liure,/ qu'en as carta'm pot escriure./ E no m'en tenguatz  
per iure,/ s'ieu ma bona dompna am;/ quar senes lieis non puesc viure,/ tant ai pres de  
s'amor gran fam (VIII, 2).

8. Per son joi pot malaus sanar,/ e per sa ira sas morir,/ e savis hom enfolezir,/ e belhs  
hom sa beutat mudar,/ e'l plus cortes vilaneiar,/ e'l totz vilas encortezir (IX, 5).

do amor de minha boa senhora,  
morrerei, pela cabeça de São Gregório,  
*se ela não me beijar, no quarto ou sob o ramo.*<sup>9</sup>

Na *Canção X*, o amor conjuga-se na primavera, pois ela é o lugar do amor, tempo propício porque doce:

Com a doçura do novo tempo  
os bosques se cobrem de folhas, e as aves  
cantam, cada qual em seu latim,  
segundo o verso do novo canto.  
Então está bem que cada um se torne  
*aquilo que mais deseja.*<sup>10</sup>

Do melhor e mais belo lugar  
não vejo mensageiro nem carta.  
Por isso, meu corpo não dorme, nem ri  
nem me atrevo a seguir adiante  
até que saiba bem se o final  
será assim como desejo.  
Com o nosso amor ocorre o mesmo  
que à rama do espinho branco  
que treme sob a árvore  
à noite com a chuva gelada  
até o dia seguinte, quando o Sol se estende  
*pelas verdes folhas e ramos.*<sup>11</sup>

---

9. Que plus ez blanca qu'evori,/ per qu'ieu outra non azori,/ Si'm breu no'n ai aiutori,/ cum ma bona dompna m'am,/ morrai, pel cap Sahn Gregori,/ si no'm baiz' en cambr' o sutz ram (VIII, 3).

10. Ab la dolchor del temps novel/ foillo li bosc, e li aucel/ chanton, chascus en lor lati,/ segon lo vers del novel chan: / adonc esta be c'om s'aisi/ d'acho dont hom a plus talan.

11. De lai don plus m'es bon e bel/ non vei mesager ni sagel,/ per que mos cors non dorm ni ri/ ni no m'aus traire adenan,/ tro qu'eu sacha ben de la fi,/ s'el'es aissi com eu deman./ La nostr'amor va enaissi/ com la branca de l'albespi,/ qu'esta sobre l'arbr' en creman,/ la nuoit, ab la ploi' ez al gel,/ ro l'endeman, que l sols s'espan/ per la fueilla vert el ramel.

Em sua última canção (XI), Guilherme, já próximo do fim de sua luxuriosa vida, considera a morte, melancolicamente se despede das vaidades do mundo e pede a Deus que o aceite em Sua Glória:

Pertenci à proeza e à alegria,  
mas agora parto de ambas  
e me dirijo Àquele  
*no qual todo pecador encontra fim.*<sup>12</sup>

Muito jovial e alegre tenho sido  
mas Nosso Senhor não o quer mais.  
Agora não posso mais suportar o peso,  
*tão próximo estou do fim.*<sup>13</sup>

Abandonei tudo o que costumava amar,  
cavalaria e orgulho,  
e como a Deus agrada, tudo aceito  
*e Lhe rogo que me retenha Consigo.*<sup>14</sup>

Na morte, peço a todos os meus amigos  
que venham e me honrem fortemente  
pois mantive a alegria e a diversão  
*distante e próximo de minha casa.*<sup>15</sup>

Assim, renuncio à alegria e diversão  
*e às peles de arminho, de esquilo cinza e de zibelina.*<sup>16</sup>

---

12. De proeza e de joi fui,/ mais ara partem ambedui;/ et iei irai m'en a Cellui/ on tut peccador troban fin (XI, 7).

13. Mout ai estat cuendes e gais,/ mas Nostre Seigner no'l vol mais:/ ar non puesc plus soffrir lo fais,/ tant soi aprochatz de la fi (XI, 8).

14. Tot ai guerpit cant amar sueill:/ cavalaria et orgueill;/ e pos Dieu platz, tot o acueill,/ e prec Li que'm reteng' am Si (XI, 9).

15. Toz mos amics prec a la mort,/ que'i vengan tut e m'onren fort:/ qu'ieu ai agut joi e deport/ loing e pres et e mon aizi (XI, 10).

16. Aissi guerpisc joi e deport, e vair e gris e sembeli (XI, 11).

Ao navegar entre a vulgaridade e o sublime, o primeiro trovador nos mostra o impacto do amor entre aqueles homens rudes, até então acostumados somente com a rispidez do exercício da violência. Será que podemos imaginar o quanto as estruturas educacionais foram favorecidas por esses novos homens que aprenderam a sofrer, a considerar, a se angustiar e devanear com aquele novo e profundo sentimento que transborda nessas poucas linhas que o tempo nos legou?

Não devemos, pois, subestimar o papel do *amor cortês* no *processo civilizacional cristão*. Até porque, mesmo entre os clérigos, na educação formal, não se deixava de considerar a importância do amor: segundo Tomás de Aquino (1225-1274), para aprender verdadeiramente, o homem deveria ter solicitude e afeto por aquilo que queria recordar, pois, onde não houvesse interesse e amor, não se fixariam as impressões na alma. *Saber de cor* era saber com o coração, isto é, com amor.

## II. “COMO SE PROTEGER DO QUE FAZEM OS JOGRAIS”: RAMON LLULL (1232-1316)

O efeito dessa descoberta foi devastador: nunca mais as relações sociais entre homens e mulheres foram as mesmas. Contudo, só podemos supor que a educação passou a se difundir a partir das escolas e universidades sob um *novo fundo social*, no qual novas regras mais delicadas, de conduta e comportamento, muito lentamente foram estabelecidas.

Além disso, as conseqüências do ponto de vista moral foram igualmente avassaladoras. Sim, porque o amor, para os medievais, só poderia nascer da livre escolha, fora do casamento, e entre uma mulher mais velha, casada, portanto, com experiência de vida, e um jovem, solteiro, que, apaixonado, juraria fidelidade e segredo a essa senhora.

Nosso segundo personagem dista século e meio de Guilherme. Ramon Llull cresceu em meio ao ambiente cortês de Jaime II de Maiorca (1243-1311). Quando jovem, já casado, ele mesmo nos conta, em sua

autobiografia, que se dedicava a compor vãs cantilenas ou canções, “assim como a outras lascívias desse século”:

*Quando Ramon era senescal da mesa do rei de Maiorca, era ainda jovem e se dedicava muito à composição de vãs cantilenas ou canções, assim como a outras lascívias desse século. Uma noite, estava sentado na cabeceira de seu leito e disposto a compor e escrever em sua língua vulgar uma cantilena sobre certa senhora que então amava com um amor feiticeiro.*<sup>17</sup>

Essa é a única informação do passado trovadoresco de nosso autor em suas memórias antes de sua conversão a Cristo. Trinta anos em poucas linhas! Mas isso é fácil de explicar: como todas as estórias contadas na Idade Média deveriam servir de exemplo para seus ouvintes, não é de se admirar que uma vida desregrada em uma biografia merecesse um espaço tão exíguo.

Contudo, encontramos algumas lamentações de nosso autor a respeito de seu passado cortês em outra monumental obra sua, o *Livro da contemplação* (c. 1275):

*Ah, Senhor misericordioso, cheio de misericórdia e de piedade! Minha sensibilidade tem estado em muitas obras más, pois eu me sensibilizava, Senhor, em cometer enganos, falsidades, cantares, trovas, e em muitas outras coisas que não valiam nada. Além disso, nas faltas e erros que cometia, eu não me sensibilizava em entender aqueles erros nem aquelas faltas.*<sup>18</sup>

---

17. *Vida Coetânia*, I, 2 (Quan Ramon era senescal de la taula del Rei de Mallorca, era encara jove i es dedicava massa a la composició de vanes cantilenes o cançons així com a altres lascíviés del segle. Una nit estava assegut al costat del seu llit, dispost a compondre i escriure en la seva llengua vulgar una cantilena sobre certa dona que llavors amava amb una amor fada).

18. *Livro da contemplação*, CCVIII, 19 (Ah misericordiós Senyor, ple de misericórdia e de pietat! La mia subtillea és estada en moltes malvades obres, car jo m'assubtillava, Sènyer, en fer engans e falsies e en cantars e en trobars e en moltes altres coses qui re no vallien, e en los defalliments ni en les errades que jo faia no m'assubtillava a conèixer aquelles errades ni aquells falliments).

Assim, ninguém melhor que um ex-jogral para expor as mazelas do ofício. E o alerta do filósofo é extremamente realista e contundente: ele não conhece outra arte tão vil como a dos jograis (*art de joglaria*), pois, apesar de o trovador ter seu entendimento, memória e vontade concentrados nas palavras, no som e nas canções que deseja compor (*canço que vol atrobar*), ele só o faz para exaltar as luxúrias e vaidades deste mundo, soando instrumentos e cantando putarias (*sonen los estruments e qui canten de putaria*).<sup>19</sup>

Os jograis são amados, queridos e instados por todos, mas louvam somente os homens luxuriosos, gastadores, cheios de vícios e pecados<sup>20</sup> – aqui não podemos deixar de lembrar-nos da imagem paradigmática de nosso primeiro trovador, Guilherme da Aquitânia. E pior: os jograis causam uma terrível desordem social, especialmente na moral, pois (à maneira de Guilherme) corrompem as mulheres, casadas ou não:

*Eterno Senhor, no qual são finitas todas as glórias, nobrezas e virtudes. Nós vemos que, por causa do que os jograis fazem e dizem, existem disputas, guerras e batalhas entre os príncipes, os cavaleiros e os povos. Por causa dos jograis, as senhoras perdem seus maridos e as donzelas são corrompidas e maculadas, e, por causa dos jograis, os homens se tornam altivos, orgulhosos, mal-agradecidos e desleais.*<sup>21</sup>

Os jograis soam seus instrumentos à noite, pelas praças e ruas, e movem os corações das mulheres à putaria (*moven lo coratge de les fembres a puteria*). Por isso, aliadas, elas cometem falsidades e traições a seus maridos (*facen falsia e traició a lurs marits*).<sup>22</sup> O filósofo

---

19. *Livro da contemplação*, CXVIII, 3.

20. *Livro da contemplação*, CXVIII, 11.

21. *Livro da contemplação*, CXVIII, 7 (Eternal Senyor en lo qual són acabades totes les glòries e totes noblees e totes vertuts; nós veem que per ço que ls joglars fan e dien, que són contençons e guerres e baralles enfre ls prínceps e ls cavallers e ls pobles. E per los joglars són dones desmaridades, e poncelles corrompudes e ensutzades; e per los joglars són hòmens altius e orgulloses, e desconeixents e deslleials).

22. *Livro da contemplação*, CXVIII, 8.

sonha em ver jograis que digam a verdade, e tratem dos cinco sentidos corporais e espirituais, e que não somente “cantem, dancem e soem instrumentos diante dos homens para dar alegria e prazer em seus cantares”,<sup>23</sup> para assim ganharem de seus senhores “cavalos, palafréns, copos de prata, nobres vestimentas, dinheiros de ouro e prata, e outros ricos dons”.<sup>24</sup> Existe melhor retrato social de uma época do que as denúncias dos moralistas?

E Ramon conclui:

*Como eu, vosso servidor e súdito, Senhor, há tempos tenho sido um louvador falso e desprezível, além de um mentiroso amaldiçoador, e como Vós haveis olhado (para mim) com os Vossos olhos piedosos e cheios de misericórdia, daqui em diante eu proponho, Senhor, ser um verdadeiro jogral, e dar o verdadeiro louvor de meu Senhor Deus.*<sup>25</sup>

A partir de então, como expresso acima, Ramon decide ser um trovador da fé de Cristo, um *jogral de Deus (joculator Dei)*, proposta de cariz franciscano típica da pregação urbana do século XIII. Somada a isso, suas invectivas contra os jograis mundanos nos mostram o quanto a “arte da jograria” era estimada pela sociedade medieval, e o quanto a descoberta da cortesia e do amor cortês refinaram as sociabilidades e alteraram as sensibilidades da época, proporcionando condições muito mais propícias para a educação e o ensino de um modo geral.

---

23. *Livro da contemplação*, CXVIII, 22.

24. *Livro da contemplação*, CXVIII, 26.

25. *Livro da contemplação*, CXVIII, 30 (Com jo vostre servidor e.l vostre sotsmès haja estat, Sènyer, ça enrera fals loador e mintent maldeidor, pus que vós l'havets esguardat ab los vostres ulls piadosos plens de misericórdia, d'aquí avant proposa, Sènyer, que sia vertader joglar, en donar laor verdadera de son senyor Deu).

## CONCLUSÃO

Immanuel Kant (1724-1804) nos ensinou o valor do conceito de *humanidade*, aquilo que é comum a todos os seres humanos, em todos os tempos (ou deveria sê-lo). No caso do filósofo alemão, a trágica e orgulhosa consciência humana de princípios auto-impostos e aprovados, e a convicção da dignidade do homem baseada em valores, mas também na serena aceitação de nossas limitações.

Essa consciência que o Ocidente tem (ou tinha) de si mesmo foi laboriosamente construída durante a Antigüidade e a Idade Média, especialmente com base na educação clássica, moldada por séculos de cultura cristã. Não é à toa que a mulher ocidental possui características notadamente distintas da mulher oriental, particularmente no que diz respeito à posição que ocupa – ou pode ocupar – na sociedade.

A educação ocidental difundiu-se com base no conceito de *amor*. Seu terreno expandiu-se generosamente no período sobre o qual este pequeno trabalho se debruçou. Nosso olhar para trás pretendeu redimensionar a história de nossa cultura, e tentou compreender os fios que a teceram. Amorosamente.



# JEAN LAUAND, O MESTRE QUE NOS FAZ LEMBRAR

DORA INCONTRI<sup>1</sup>

O filósofo e educador Jean Lauand, cuja obra deixa vivas marcas em sua permanência de mais de 30 anos na Universidade de São Paulo (USP), tem sido uma voz que desperta seus leitores e interlocutores. Desperta para nos lembramos de quem somos, de nossa trilha existencial. É um pensamento que vai às fontes profundas do ser humano, para achar aí um filete de água da nascente de nossa essência. Lauand faz isso com o instrumental da filosofia de Tomás de Aquino, o que poderia parecer à primeira vista que se trata de um viés de pensamento ultrapassado, medieval, restrito a um modo escolástico (que geralmente se interpreta como dogmático) de ver o mundo. Entretanto, Lauand lança a filosofia tomasiana à luz de uma universalidade e de uma contemporaneidade estonteantes, captando-lhe aspectos que não são meramente medievais, mas atemporais.

Nessa leitura universalista, aberta e profundamente humanista, Lauand estabelece diálogos entre Ocidente e Oriente, entre passado e presente, entre diversas concepções filosófico-religiosas ainda atuais – assumindo na universidade um papel de inserção pluralista, que muitos, mesmo adotando explicitamente um postulado de diversidade, não costumam ou não conseguem fazer. Acontece que, ao escavar diversas tradições, diversas culturas e diversos padrões lingüísticos (uma das grandes paixões de Lauand é a linguagem – e ele passeia do tupi-guarani ao latim, do alemão ao árabe –, descobre-se um fundo

---

1. Dora Incontri é jornalista, escritora e pós-doutora em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo (USP).

comum, um leito de rio pelo qual perpassam as mais variadas embarcações históricas.

Esse ponto de convergência, esse *link* universal é justamente uma dada concepção do ser humano – que parece estar embutida em diversas formas de linguagem, subjacente em várias tradições, da China aos indígenas brasileiros. E foi dessa espécie de intuição natural, de manifestação universal – de uma idéia de homem –, que Tomás de Aquino tratou, mas que outros antes e depois dele também o fizeram. Nessa leitura, o comportamento ético do ser humano está longe de ser uma adoção postíça de regras que lhe violentem o modo de ser, mas é, ao contrário, a realização mais acabada (e feliz) de sua natureza – uma natureza esquecida.

Esmiucemos cada ponto destes a seguir, invocando metáforas, imagens, idéias de Lauand, espalhadas em seus escritos ou ditas em aulas brilhantes, inesquecíveis para os que delas participaram alguma vez (apesar de sermos seres propensos ao esquecimento, segundo a tradição ocidental e oriental, que o professor investiga).

## A TAREFA DE NOS LEMBRAR QUEM SOMOS

A linha de pesquisa filosófica que Jean Lauand escolheu – e tem palmilhado com repercussões internacionais – está fortemente ancorada naquilo que a tradição filosófica ocidental tem como fio condutor, desde Sócrates, Platão e Aristóteles, passando por Santo Agostinho, desembocando em Tomás de Aquino, mas que se faz presente também num humanismo sem a explícita marca cristã, no rumo de um Erich Fromm.<sup>2</sup> Do verso de Píndaro citado fartamente por Lauand – “torna-te o que és” – ao enunciado de Fromm (“A principal missão do homem em sua vida é dar à luz a si mesmo, é tornar-se

---

2. Dizemos explicitamente, porque é questionável se, no interior da cultura ocidental, podemos escapar, mesmo se quiséssemos, de uma influência de fundo do cristianismo, ainda mais tratando-se de um autor judeu, que se debruçou inclusive sobre a figura de Jesus em seus trabalhos.

aquilo que ele é potencialmente”), institui-se uma espinha dorsal de pensamento que sustenta uma confiança básica no ser humano, uma ética de essência (e não de convenção) e uma possibilidade de alcance da felicidade.

Vejamos em que sentido tudo isso se dá: desde que Sócrates recomendou o “conhece-te a ti mesmo”, realizando o parto de trazer à luz da consciência os princípios éticos que já estão no ser – mas de que ele está esquecido –, desde que Jesus Cristo anunciou que o “Reino de Deus está dentro de nós” e o apóstolo Paulo acrescentou que somos “herdeiros de Deus e co-herdeiros do Cristo”, isso tem significado uma compreensão do homem como um ser de natureza moral – com plenas possibilidades de realização dessa natureza, desde que se torne consciente dela.

Ao contrário do que significa para aqueles que vêem o homem apenas como ser de impulsos instintivos – que precisam ser reprimidos e disciplinados e em que a ética se torna um conjunto de regras exteriores a que devemos obedecer, mesmo a contra-gosto –, essa visão nos revela que ser bom, ser justo, ser honesto, ser virtuoso, enfim, é igual a ser feliz. Não há um conflito necessário entre a natureza profunda do ser e a prática da virtude, que não se reduz a uma convenção social, mas faz parte da estrutura da consciência humana. É claro que muitas vezes se confundem regras convencionais com moral universal. Por exemplo, alguma avó ou bisavó nossa poderia estar convencida de que mulheres usarem calças ou cortarem seus cabelos é algo intrinsecamente imoral – quando o modo como nos vestimos ou usamos o cabelo tem muito mais a ver com moda e convenção do que com moralidade. Mas o respeito à vida ou a justiça, para irmos a um outro extremo, não podem ser mera convenção, pois são princípios que servem inclusive para medirmos, analisarmos ou relativizarmos as próprias leis e convenções sociais.

Ora, essa linha de abordagem, como dissemos, é antiga e universal e aparece também em tradições orientais. Mas o fato de não haver nada de novo sob o sol não invalida o trabalho inteligente e de grande

consistência filosófica que Jean Lauand empreendeu. Pois que ele parte numa busca – poderíamos dizer transdisciplinar e transcultural – para achar evidências daquilo que Tomás de Aquino teorizou, como herdeiro cristão de Sócrates, Platão e Aristóteles. Essas evidências – pedras preciosas colhidas em vários idiomas – estão nas estruturas lingüísticas que parecem tornar clara a concepção de que o homem é um ser moral, que para realizar-se enquanto homem precisa realizar-se enquanto ser moral e que sua maior propensão (ou seu grande pecado ou, como diria Sócrates, sua ignorância) é esquecer-se dessa sua natureza. É um príncipe que se tornou mendigo, porque se esqueceu de sua origem real (no caso, divina).

Não é só em palavras e expressões do grego, do latim, do português, do alemão, do espanhol, do italiano, do árabe, do tupi-guarani, do inglês, do chinês que Lauand encontra tal revelação espontânea, popular, universal. Também nas manifestações artísticas, na música, na poesia, nos provérbios, na literatura em geral, há intuições que brotam, há evidências que saltam aos olhos. Os exemplos vão de clássicos como Shakespeare com o “*to be or not to be*” de *Hamlet* ao “*lembra-te de quem és*” do desenho animado *Rei Leão*.

## UMA FILOSOFIA QUE DIALOGA E DESPERTA

Com essa coleção de evidências, Lauand pratica largamente o que Giovanni Reale recomenda em seu livro *O saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais* (1999). Porque um dos grandes males de hoje é justamente o esquecimento total de quem *é*, de quem *pode ser* o homem.

As tragédias que se abateram no século XX, os traumas por que passamos – como as duas grandes guerras, a crueldade que pareceu emergir das zonas mais profundas do inconsciente coletivo, os totalitarismos à direita e à esquerda, os impérios opressores e internacionais (que usam discursos de liberdade e dignidade humana mas não respeitam nem uma coisa nem outra) –, tudo isso provocou um surto de

baixa auto-estima na humanidade, uma desconfiança quase crônica na capacidade do homem de ser bom, fraterno, generoso e justo e também provocou uma desconfiança quanto a verdades, a conhecimentos, a teorias – já que tantas conquistas foram usadas para ferir e matar, para explorar e destruir.

Adicionem-se a isso (ou trata-se de causa ou de consequência?) as teorias niilistas, que esvaziam o ser, declarando-o nada; que esvaziam a ética, considerando-a mero amontoado de regras convencionais; que esvaziam a razão e o coração, para enfatizar o desejo e os sentidos, e temos desenhado esse profundo mal-estar contemporâneo, fruto da morte de Deus, da morte do sujeito, da morte da história, da morte da filosofia e da desconstrução de toda e qualquer possibilidade de conhecimento objetivo e de atuação sobre a realidade.

Para contrapor-se a essa tendência desestruturante e aniquiladora, presente no clima pós-moderno – que, aliás, favorece o consumismo desenfreado, a alienação hipnótica da mídia e a sensação de impotência diante dos problemas humanos e sociais que nos cercam –, não basta repetir doutrinariamente idéias do passado. Não é essa a proposta que mencionamos de Reale, não é essa a ação do professor Lauand.

Seus artigos, seus livros, suas aulas mergulham no passado, mas estão plugadas no presente, conversam com poetas e compositores, pensadores e religiosos de várias tendências (criticando bravamente, até mesmo a partir de suas vivências pessoais, os fundamentalismos fanáticos). Fazem menção a canções e filmes, romances e desenhos animados que estão na pauta do dia. É uma filosofia que não se encerra pedantemente na academia, mas vai às ruas, falar com o povão, invocando até mesmo exemplos do futebol, para mostrar a pertinência e a atualidade de suas assertivas.

Ao dialogar, portanto, com a cultura de hoje, com a cultura de sempre, com as culturas de todas as épocas e de todos os povos, a filosofia praticada por Lauand se torna instigante, viva e, diria, até mesmo lúdica, porque não despreza nem o humor, para firmar um encontro com a alma comum.

É uma filosofia que age de acordo com seus próprios postulados – se estamos tratando de verdades essenciais, universais, elas podem ser alcançadas por todos, de maneira direta, poética, simples, sem processos iniciáticos e hermenêuticos, por trás dos quais muitas vezes a filosofia se torna mais uma forma de dominação das elites pensantes do que algo útil e vivo na sociedade. Uma filosofia, diríamos, verdadeiramente democrática, que ensina nas praças, como Sócrates ensinava, que vai de pés descalços, como Jesus, tocando o chão que todas as pessoas tocam.

Nesse diálogo vivo e estimulante, recupera-se simultaneamente a leveza e a profundidade que uma renovada confiança humanista pode trazer para a vida cotidiana, para a nossa ação social e para nosso bem-estar psíquico. Não se trata, como algum julgamento apriorístico (e preconceituoso) poderia supor – ao ver que estamos falando de bem-estar, de plenitude, de realização –, de uma postura alienante e anestésica, no estilo da auto-ajuda descompromissada e *light* do mercado editorial pós-moderno. É, sim, um despertar profundo de uma consciência de nós mesmos, de valores em que todos acreditamos, mas com os quais perdemos o contato e de que... nos esquecemos!

Quando lemos os textos de Lauand ou ouvimos suas aulas, a sensação imediata é esta: “Puxa, é isso mesmo!”. Como se lembrássemos de algo de que já sabíamos, mas estava amortecido em nós. Uma redescoberta que restaura e refrigera a alma.

## **O CARÁTER PEDAGÓGICO E AMOROSO DESSE DESPERTAR**

Uma filosofia que se preocupa em ir ao encontro do outro e restituir-lhe a confiança em si e lhe mostrar que pode achar um caminho de realização e felicidade, lembrando-o eloqüentemente de sua essência divina, é uma filosofia que não apenas racionaliza, mas está em sintonia com o coração; que não especula apenas para si, mas propõe-se a um processo pedagógico com o interlocutor, um processo necessariamente amoroso, compreensivo, aberto.

Já em Sócrates, o iniciador de toda essa tradição, o ato de filosofar e o de educar são praticamente coincidentes – pois, ao promover seu diálogo maiêutico, Sócrates estava filosofando e procurando acordar as consciências à sua volta. Mais fortemente ainda o fazia Jesus, que aceitou o título de Mestre (Rabi) enfatizando sua atuação pedagógica junto aos que dele se aproximavam. E o que fazia Ele senão restituir as almas a si mesmas – fosse Madalena, Zaquê ou, mais tarde, Saulo, o perseguidor? Todos estavam esquecidos de quem eram e do em que poderiam se tornar e, tocados pelo amor pedagógico de Jesus, passaram a trilhar um caminho mais fiel a si próprios, à herança divina que traziam em si.

A relação entre pedagogia e filosofia se evidencia também historicamente na palavra *escolástica*, a filosofia medieval de que Tomás de Aquino, não por acaso, foi a figura máxima. A princípio, antes da formação das universidades na Idade Média, *scholasticus* era o professor – que, depois, por extensão, passou a ser adotada para a filosofia cristã do período.

Comenta Jean Lauand (não resisto em lhe dar a palavra final):

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

Lembramos – sabemos de cor – o que está em nosso coração. Tomás de Aquino explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! E, assim, comentando o salmo 9 e falando de Deus como o único que não se esquece (...) (“O que não se esquece é precisamente o que se faz com solicitude e amor. Ora, Deus ama com solicitude o bem do homem; portanto, Ele não o esquece”).

*E assim, um tanto inesperadamente, a tradição clássica em educação, a pedagogia do lembrar, revela-se também uma pedagogia do amor.<sup>3</sup>*

## O JEAN QUE CONHECEMOS

Este breve artigo sobre alguns aspectos do pensamento trabalhado por Jean Lauand ao longo de sua intensa carreira acadêmica poderia nos revelar algo muito bonito na teoria, mas que talvez nada tivesse a ver com a prática. Isso está longe de ser o caso, tratando-se do Jean, com quem amigos, colegas, alunos, orientandos e funcionários convivem. Todos terão algo a lhe agradecer, todos terão ouvido palavras suas de incentivo e de força, todos darão testemunho de seu caráter retíssimo e de sua disponibilidade permanente em ajudar.

Todos conhecem a sinceridade com que trabalha com idéias que não são meramente material de escrita distante, de um filosofar de gabinete, mas são vivenciadas existencialmente – são postas à luz do dia, numa afirmação de atitudes e gestos que não contradizem a crença no ser humano, a forte espiritualidade e a capacidade de estabelecer um vínculo de educador afetivo e exemplar com as pessoas que nele se inspiram.

Em torno da pessoa Jean estão pessoas de várias religiões, de diferentes faixas etárias, de diversas áreas – a rede em torno dele é interdisciplinar, inter-religiosa, internacional. O pluralismo é real, é palpável. E a amizade, a cordialidade, a afetividade é... brasileira (com o toque da herança árabe).

É importante dizer isso porque apenas quando o pensador é coerente e vive o que pensa e o que diz é que tem o poder de arrastar e convencer, de exemplificar e de educar. É o que faz Jean, cumprindo o seu papel de nos lembrar... daquilo que tendemos a esquecer!

---

3. "A unidade da idéia de homem nas diferentes culturas". In: *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*, 2006.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FROMM, ERICH. *Análise do homem*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1983.
- LAUAND, JEAN. "A unidade da idéia de homem nas diferentes culturas". In: *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: ESDC. 2006.
- REALE, GIOVANNI. *O saber dos antigos – Terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 1999.



# ENTRE “CONFORMAR-SE” E “IR ATRÁS”: INTERPRETAÇÕES DE UM CLÁSSICO

PEDRO GARCEZ GHIRARDI<sup>1</sup>

Poucos escritores clássicos têm tido destino tão polêmico quanto Maquiavel. Ao morrer, em 1527, mal poderia ele prever os caminhos do opúsculo escrito menos de quinze anos antes e publicado em 1532. Conhecido como *O Príncipe*, o livro desde então vem sendo debatido e geralmente condenado como o manual de política reprovável, chamada, por isso mesmo, de maquiavélica. O paradoxal é que muitos debates não se dão conta de que passam ao largo de Maquiavel, para girar em torno de intérpretes e tradutores. Estes, não raro, esquecem uma dimensão determinante do texto original: a de obra-prima da literatura do Renascimento.

Se, há alguns anos, Harold Bloom reafirmava o lugar de *O Príncipe* no cânone da literatura ocidental, são cada vez mais raros, fora da Itália, os que o vêem como criação literária: tradutores e intérpretes em geral o tratam como obra de pensamento político e nada mais. A razão disso estará no que observava, no início do século XIX, o poeta Ugo Foscolo. Dizia ele que, embora ninguém na Itália tenha escrito com mais força, evidência e brevidade que Maquiavel, esse estilo apaixonante fica muitas vezes sem reconhecimento, porque seus textos não são lidos no original, ou, quando muito, são lidos por quem tem insuficiente domínio da língua italiana.<sup>2</sup>

---

1. Pedro Garcez Ghirardi é professor do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

2. Cfr. Ugo Foscolo, *Epoche della lingua italiana*, in *Opere*, Milano, Mursia, 1977, p. 1211.

A examinarmos algumas de nossas traduções e interpretações de *O Príncipe*, teríamos, provavelmente, de concordar com Foscolo. Posso mesmo atestar (como professor de Literatura Italiana há trinta anos) o que ocorre com não poucos candidatos à pós-graduação. Imaginam que aprendizado recente (e talvez imperfeito) de italiano moderno baste para qualificá-los a interpretar, ou até a traduzir, um dos maiores clássicos renascentistas. Mais grave é que cobranças administrativas de “produtividade acadêmica” exponham orientadores à tentação de acolher sem reservas tais projetos. Situação não muito diferente parece vir-se configurando, já há algumas décadas, em considerável parte de nossa crítica universitária, que para ler textos italianos depende, parcial ou totalmente, de tradutores. Forma-se, assim, o círculo vicioso: profissionais despreparados traduzem Maquiavel, que é interpretado e discutido segundo essas traduções. Das conseqüências dessas leituras de segunda ou terceira mão, fiquemos agora com esta: ensaios e teses de estudiosos de filosofia ou de política, talvez apreciáveis por outros aspectos, dificilmente aventam a dimensão literária de *O Príncipe*. Se alguma vez fazem, é para concluir por sua irrelevância para o estudo do pensamento do autor, em quem, aliás, alegam, ausência de intenção estética. Alegação e conclusão, além de errôneas, causadoras de fortes distorções.

Lembre-se, antes de mais nada, o que hoje, mais do que nunca, se reconhece: o papel fundamental dos leitores na configuração do caráter literário de qualquer obra. São estes que dirão se um texto se abre ao prazer da leitura, fosse qual fosse a intenção do autor. Imaginemos, por exemplo, alguns discursos de recepção de membros de academias literárias do passado, escritos justamente pelo efeito estético. Quase todos eles hoje se lêem não por prazer, mas pelo valor que tenham para a história das mentalidades ou da evolução lingüística. São lidos (quando o são) como simples documentos. Pensemos, por outro lado, em textos criados com finalidade eminentemente religiosa, ou até mesmo política, como algumas obras de Vieira. São textos hoje lidos principalmente pela beleza, ficando em segundo plano a intenção do autor (aliás, quase sempre de difícil comprovação).

Na redação de *O Príncipe*, além disso, sabemos pelo próprio Maquiavel que proporcionar leitura prazerosa não esteve ausente de suas intenções. De fato, em carta de dezembro de 1513, dirigida ao amigo Francisco Vettori, então emissário florentino na corte papal, Maquiavel diz estar compondo "*uno opuscolo, De Principatibus*" e acrescenta esperar não lhe desagradasse ("*non vi doverrebbe dispiacere*") a leitura do que ele chamava de seu "*ghiribizzo*".<sup>3</sup> Temos aqui uma palavra que, apesar de coloquial, pode causar perplexidade, pois indica o que é, ao mesmo tempo, miúdo e fantástico. Essa simultaneidade de aspectos (diga-se de passagem) já se perde fora do texto original.<sup>4</sup> Ao empregá-la, Maquiavel apresentava seu novo escrito como coisa de pouca importância (e aqui notamos a *captatio benevolentiae*), mas, ao mesmo tempo, como obra de fantasia. É o próprio escritor quem vê a possibilidade de fruir o opúsculo como pequeno exercício de criatividade fantástica ("*ghiribizzo*"), que não haveria de desagradar ao leitor ("*non vi doverrebbe dispiacere*").

A questão se retoma em *O Príncipe* mesmo, na dedicatória, onde se afirma expressamente: "*La quale opera io non ho ornata né ripiena di clausule ample o di parole ampullose e magnifiche o di qualunque altro lenocinio e ornamento estrinseco, con e' quali molti sogliono le loro cose descrivere e ornare, perché io ho voluto o che nessuna cosa la onori o che solamente la varietà della materia e la gravità del subietto la facci grata*".<sup>5</sup> Vamos a uma das traduções (que logo se comentará): "Não ornei este trabalho, nem o enchi de períodos sonoros ou de palavras pomposas e magníficas, ou de qualquer outra figura de

---

3. Machiavelli, *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. Roma, Newton, 1998, p. 923.

4. A tradução portuguesa de Pina Martins não foi feliz neste caso: limitou-se a falar em "trabalho" (em seu *Maquiavel*, Lisboa, Verbo, 1972, p. 81). Tampouco se trata de qualquer "elocubração", como diz Pietro Nasetti, ao traduzir a carta, em apêndice à sua tradução de *O Príncipe* (São Paulo, Martin Claret, 2008, p. 163); nem se trata de mera "fantasia", como dizem outros, também em apêndice a diversas traduções de *O Príncipe* (cfr. a de Roberto Grassi, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985, p.152, e a de Torrieri Guimarães, São Paulo, Riedel, 2008, p. 111).

5. Machiavelli, *Il Principe, [Dedica]*, in *Tutte le opere...cit.*, p. 6.

retórica ou ornamento extrínseco, com os quais muitos costumam desenvolver e enfeitar suas obras; e isto porque não quero que outra coisa o valorize, a não ser a variedade da matéria e a gravidade do assunto a tornarem-no agradável".<sup>6</sup>

Desde o início, Maquiavel fala como escritor que deseja compor obra "agradável" ("*grata*") e que, para tanto, aceita ou rejeita recursos de estilo ("*ho voluto o che nessuna cosa la onori o solamente la varietà...e la gravità...*"). Bem por isto é estranho que estas palavras recebam tão pouca atenção que uma de nossas traduções mais difundidas chega a omitir a dedicatória, escondendo-a no final, onde, aliás, aparece mutilada, sem qualquer referência à criação de obra "*grata*".<sup>7</sup>

Mas voltemos às palavras do escritor. Não se busca fazer obra enfeitada ("*ornata*") nem deixá-la "*ripiena di clausule ampie*", repleta de longos períodos e orações. Maquiavel rejeita a construção inchada, como rejeita palavras "*ampollose e magnifiche*". O adjetivo "*ampollose*", ainda uma vez coloquial, serve para evocar termos que são como bolhas, cheios de ar, palavrório empolado. Note-se a observação de Jean Lauand acerca de certos termos de Tomás de Aquino: "O leitor não estaria longe da realidade se os retraduzisse em nossa linguagem popular".<sup>8</sup> Aqui, ao falar em "*parole ampollose e magnifiche*" ou em "*ornamento estrinseco*", Maquiavel rejeita o que na expressão popular se chama "encher lingüiça" ou "maquiar".

São bolhas e "maquiagens" chamadas de "*lenocinio*", nome que assusta nossos tradutores. Há quem o disfarce com eufemismos, como "atrativo"; há quem fale até em "figura de retórica".<sup>9</sup> Mas nada disso é o que se denuncia e sim o aviltamento da beleza da palavra. Ao "*lenocinio*" estilístico, Maquiavel prefere o despojamento de obra: que

---

6. trad. Grassi, cit., p. 4.

7. Maquiavel, *O Príncipe*, trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

8. Jean Lauand, na Introdução à sua tradução de Tomás de Aquino, *Os sete pecados capitais*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 67.

9. A primeira solução é de Goldwasser, trad. cit., p. 124; a segunda, de Grassi, trad. e loc. cit.

nenhuma coisa a distinga ("*che nessuna cosa la onori*"), ou que só a tornem agradável a variedade e a importância do que se trata ("*la varietà della matéria e la gravità del subietto*"). O propósito do escritor é que a obra agrade pelo que hoje chamariamos de transparência. Sabe-se que, em famosa página do capítulo XV de *O Príncipe* (que logo retomaremos), Maquiavel afirma buscar a verdade das coisas: "*mi è parso piú conveniente andare dietro la verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa*".<sup>10</sup> O propósito do pensador anuncia-se, desde o início, pelo propósito do escritor: é pela rejeição do "*lenocinio*" que se vai em busca da "*verità effettuale*".

Pode servir de comentário a essas palavras o testemunho insuspeito de Symonds, cuja mentalidade vitoriana o afastava de *O Príncipe*: "*Beauty is never sought, but comes unbidden as upon the limbs and muscles of an athlete, whose aim has been to gain agility or strength*".<sup>11</sup> A beleza do texto de Maquiavel é para esse estudioso como a pujança do corpo atlético, que, ao se exercitar, adquire formas harmoniosas. Comparação que nos faz aproximar *O Príncipe* de uma obra-prima da escultura, então recém-criada, também em Florença: a estátua de *Davi*, de Michelangelo. Sabemos que esse gênio da arte renascentista dizia que, para criar beleza, é preciso "*levare*", "*tirar*". É tirando o excesso de mármore, é desbastando a pedra que surge a escultura, o corpo nu do jovem Davi. Assim também é que escreve Maquiavel. Ao se retirar toda a máscara, ao se esvaziarem as bolhas de "*parole ampollose*", ao se afugentar o "*lenocinio*" de períodos arrevezados, o que emerge é a palavra despojada, a "*verità effettuale della cosa*", a nudez do humano.

A recusa do "*lenocinio*" é ainda o que leva Maquiavel a preferir a linguagem popular. O léxico erudito ou técnico, usado com parcimônia, dilui-se no fluxo das imagens concretas e do fraseado corrente. Como

---

10. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., p. 33.

11. John Addington Symonds, *Renaissance in Italy*, New York, The Modern Library, 1935, vol. II, p. 414.

há alguns anos dizia outro crítico de língua inglesa, "*his style is appropriately down to earth, using images and metaphors from building or medicine or nature, echoing the usage of the Florentine chancery and the everyday speech of the city*".<sup>12</sup> Política tratada em linguagem cotidiana: bastaria isto para tornar *O Príncipe* obra revolucionária.

O linguajar corrente, o estilo "de pés no chão" ("*down to earth*"), a beleza espontânea, que vem por si ("*comes unbidden*", como dizia Symonds), tudo isso é parte indissolúvel da expressão do pensador. Enxergar em *O Príncipe* (como costumam fazer intérpretes e tradutores) somente o tratado político é o mesmo que ver no *Davi* de Michelangelo somente a imagem religiosa. O literário, em Maquiavel, longe de roupa-gem supérflua, é nudez que mostra as veias e os músculos de suas idéias. Eis por que essa obra, tantas vezes traduzida, talvez esteja ainda, paradoxalmente, por traduzir: é que desconhecer Maquiavel escritor é desconhecê-lo como pensador. Não é de surpreender, pois, que o habitual descaso com aquele faça que este fique sujeito à multiplicação de interpretações infundadas. Interpretações difundidas até pelos meios de comunicação, como em dois exemplos que se seguem.

Transmitiu-se, há alguns anos, programa de televisão em que se comentava o pensamento político de Maquiavel.<sup>13</sup> O palestrante partiu do trecho de *O Príncipe*, aqui já lembrado, em que se fala da busca da "*verità effettuale*". Traduzido, o trecho dizia assim: "Pareceu-me mais conveniente conformar-me com a verdade efetiva". Ponto de partida bem escolhido, mas infelizmente prejudicado pela tradução. Esta – não sei se preparada *ad hoc* ou adaptada<sup>14</sup> – esquecia, como de costume, a dimensão estilística da obra.

---

12. Brian Richardson, "The *cinquecento* – Prose", in Peter Brand and Lino Pertile (eds.), *The Cambridge history of italian literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 191.

13. Programa *Humanidades*, TV Cultura, 13.04.2005.

14. Talvez se reproduzisse de memória a tradução "pareceu-me mais conveniente conformar minhas palavras à verdade efetiva do meu objeto" (Maquiavel, *O Príncipe*, trad. Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre, L&PM, 2008, p. 73). Desta tradução, divulgada até em bancas de jornal, algo se dirá na nota 19.

Sim, pois basta a frase escolhida para ver-se que ficou de lado uma característica determinante do escritor: a linguagem coloquial. O original diz: "*mi è parso piú conveniente andare dietro la verità effettuale della cosa*" (grifei). Temos aqui expressão popular, próxima de algo como "ir atrás", em frase como "quero ir atrás da fonte dessa informação". É o que a tradução perde de vista, dando assim exemplo de como é desastroso dissociar, em *O Príncipe*, o pensamento e sua expressão verbal. Quem fala em "conformar-se com a verdade" expressa conceito estático, de verdade invariável, à qual só nos restaria amoldar-nos passivamente. Já ao falar em "*andare dietro la verità*", Maquiavel estabelece conceito dinâmico, de verdade, como algo que exige atividade, movimento de busca.

O que seu livro procura não é a verdade imutável de essências abstratas, mas a verdade variável da coisa concreta, a "*verità effettuale della cosa*". Não o ideal, mas o real (não a idéia, mas a "*cosa*"). E sabemos que a verdade da coisa pode mudar de acordo com o momento histórico: em 1959 era verdade que o Rio de Janeiro era capital do Brasil, mas isso deixou de ser verdade a partir de abril de 1960, com a inauguração de Brasília (para não citar exemplos mais contundentes). Falar em "*andare dietro la verità effettuale della cosa*" é expressar perfeitamente o sentido da relatividade histórica das análises políticas: é por afirmações como essa que se diz que Maquiavel inaugura a moderna ciência política, dando-lhe autonomia diante de especulações abstratas. Assim, o descuido estilístico que leva a traduzir o popular "*andare dietro*" pelo erudito "conformar-se" acarretou ao palestrante e aos telespectadores a perda de uma das chaves do pensamento político de Maquiavel.

O segundo exemplo exigirá comentário um pouco mais longo. Em fevereiro de 2007, procurando na televisão alternativas ao carnavalesco, parei em um programa de entrevistas, em que tinha a palavra respeitado intelectual.<sup>15</sup> Falava em defesa de Bento XVI, deplorando

---

15. Programa *Tribuna Independente*, Rede Vida de Televisão, 08.02.2007.

interpretações distorcidas de alusão do papa a Maomé, causadora de protestos no mundo muçulmano. Insistia em que uma frase tirada do contexto e mal traduzida atraíra o pensamento do pontífice. Diante das oportunas observações sobre a importância de boas traduções e de leitura contextualizada, estranhei que, pouco depois, se incorresse em falha semelhante, atribuindo-se a Maquiavel este pensamento: "governo que se mantém é bom, governo que não se mantém é mau".

Não se pode falar aqui em frase mal traduzida, pois nem sequer há tradução. Estamos diante de mera variante de "o fim justifica os meios", chavão que, como se sabe, tem curso em várias línguas, ainda que, em quase quinhentos anos de busca, ninguém o tenha conseguido encontrar no italiano de Maquiavel. O curioso, entretanto, é que palavras inexistentes no original cheguem a ser tidas como síntese do pensamento de quem nunca as escreveu. Tentar indagar como isso veio a acontecer exigiria percorrermos, justamente, a história das traduções e interpretações de *O Príncipe*, ou seja, a história da formação do chamado maquiavelismo. No percurso veríamos, por exemplo, que o livro que indagava, na linguagem do povo, as efetivas origens do poder, logo foi apontado por tratadistas religiosos e políticos como blasfemo e ameaçador do "direito divino dos reis". Veríamos ainda que, ao despontar a democracia moderna, a mesma obra passará a ser reavaliada (sabe-se que Rousseau, no *Contrato social*, saúda *O Príncipe* como o livro dos republicanos, pelas lições que dá ao povo). Não cabendo aqui sequer tentar esse percurso, fiquemos em algumas de nossas traduções e adaptações, como a apresentada na televisão: "governo que se mantém é bom, governo que não se mantém é mau".

Em que texto traduzido se terá inspirado a frase assim adaptada? Não é fácil dizê-lo, mas uma pista viria dos adjetivos "(governo)... bom... mau". Esses qualificativos, também contrapostos, foram introduzidos por alguns de nossos tradutores em trecho do capítulo XVIII de *O Príncipe*, um dos de mais árdua interpretação em toda a obra. Entre as traduções que introduzem o par de adjetivos está a que se republicou na Coleção Os Pensadores, onde, a certa altura, se lê

“(êxito) bom ou mau”. Conviria comentar a tradução de todo o capítulo, o que excederia, porém, o espaço aqui disponível. Mesmo assim, convém ampliar um pouco o âmbito da leitura. O original diz o seguinte:

*(...) nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda el fine.*

*Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi sempre fieno iudicati onorevoli e da ciascuno laudati.*<sup>16</sup>

Na citada tradução, lêem-se estas palavras:

*Nas ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau. Procure, pois, um príncipe vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos.*<sup>17</sup>

Vamos, então, aos adjetivos “bom” e “mau”. Aqui não se exige nenhum especialista em linguagem do século XVI: até recém-formados que se candidatam a tradutores notariam a interpolação de adjetivos, inexistentes no trecho original. Com isso se desrespeita não só a sobriedade estilística da obra, mas o pensamento mesmo de Maquiavel, pois se introduz aqui nada menos que o plano axiológico. Plano acentuado por outra intervenção arbitrária, igualmente perceptível por quem tenha noções elementares de italiano: onde o original fala em “*si guarda*” (“olha-se”), o tradutor fala em “importa”, e acrescenta dois qualificativos, “bom” e “mau”. O discurso original, que neste ponto é de tipo descritivo, torna-se, na tradução, de tipo valorativo.

---

16. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVIII, in *Tutte le opere*, cit., p. 39.

17. *O Principe*, trad. Lívio Xavier, São Paulo, Abril, 1973, p. 75 (Coleção Os Pensadores). Quase igual a tradução de Torrieri Guimarães, que também fala em “êxito bom ou mau” (trad. cit., p. 75); pouco diferentes as de outros tradutores, como Roberto Grassi, que diz “(...) nas ações de todos os homens, em especial dos príncipes, onde não existe tribunal a que recorrer, o que importa é o sucesso das mesmas. Procure, pois, um príncipe vencer e manter o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e por todos louvados (...)” (trad. cit., p.103).

Se intervenções como as que acabamos de ver ocorrem em trechos de interpretação menos árdua, imaginemos o que se dará em casos de alguma complexidade. Sabe-se que termos fundamentais de *O Príncipe* podem levar o tradutor desavisado a soluções aparentemente óbvias, causadoras de leituras aberrantes. O caso mais conhecido é o de "*virtù*", mas haveria muito que dizer sobre a extensão que no italiano de Maquiavel assumem palavras das mais freqüentes na obra, como "*principe*", "*popolo*" e "*stato*" (que o tradutor aqui interpreta como "Estado" – com maiúscula –, reduzindo termo de amplo alcance à interpretação jurídico-política). Mas busquemos exemplo em que da interpretação e da tradução de termo à primeira vista secundário depende a compreensão de todo o sentido do original. Falamos da palavra "*iudicio*", que nos parece central para o entendimento não só deste trecho, mas da obra toda.

Entre nossos tradutores, e não só entre eles, a tradução generalizada do termo é "tribunal". Solução que, embora apoiada em interpretações respeitáveis, está longe de dispensar discussão.<sup>18</sup> De fato, "*iudizio*" não se restringe a "tribunal": indica, antes de mais nada, a capacidade ou o ato de julgar, o mesmo que ocorre, aliás, com o uso de "juízo" em nossa língua. Tomemos esta frase: "Que juízo podemos fazer do comportamento de Fulano?". Nela se evoca simplesmente a capacidade de avaliação ou a avaliação mesma de um procedimento. Que Maquiavel usasse o termo nesta acepção da linguagem comum (a preferida por ele) é algo que se confirma por uma insistência estilística, que vem escapando não só a tradutores, mas a intérpretes, mesmo abalizados. É que o campo semântico de "*iudizio*" ressoará logo depois, em "*iudicati*". É clara, no original, a reiteração estilística de tipo anafórico: não havendo "*iudizio a chi reclamare*", haverá eventos

---

18. A transposição tem por si intérpretes italianos, que preferem "*tribunale*", entre os vários sentidos do termo original. Mas cabe ao tradutor traduzir Maquiavel, não seus intérpretes. Por isso, é de esperar que nossos candidatos a doutorado, ao escreverem teses sobre texto em língua estrangeira, argumentem com base não só em interpretações ou traduções (alheias ou, pior, próprias), mas, sobretudo, no original.

"*iudicati onorevoli*" (grifei). As traduções, contudo, também aqui disso-  
ciam o conceitual do estilístico. Assim, a que estamos comentando,  
depois de arruinar a anáfora que une "*iudizio*" a "*iudicati*", transforma  
o termo corrente, "*iudizio*", no termo jurídico "tribunal". Note-se o cres-  
cendo das intervenções redutoras da tradução: primeiro se anula a  
dimensão popular das escolhas léxicas; depois se restringe "*stato*" à  
noção de "Estado" (com maiúscula); por fim se restringe "*iudicio*" à  
noção de órgão do "Estado", "tribunal".

Não é tudo. Vimos que o tradutor diz "tribunal para que recorrer"  
onde Maquiavel escreve "*iudicio a chi reclamare*". Ora, o "*reclamare*"  
do século XVI corresponde ao que em italiano de hoje se diz  
"*richiamare*" ou "*richiamarsi*". Estamos diante de verbo que, entre  
outros sentidos, tem o de "formar opinião", "tomar como padrão de  
julgamento". "*Io mi richiamo al parere dei medici specialisti*" é frase  
que hoje se diria em caso de dúvida sobre tratamento de saúde e que  
se poderia traduzir como "Eu me reporto ao parecer dos médicos espe-  
cialistas", ou "Eu me pauto pela opinião dos médicos especialistas".  
Não se trata de "recorrer" a nenhum "tribunal" e sim de fazer a avalia-  
ção comum a que todos ("*tutti*") se sujeitam, a avaliação de quaisquer  
ações humanas ("*nelle azioni di tutti li uomini*"), em especial das ações  
dos que sobressaem ("*e massime dei principi*").

A insuficiência da tradução se confirma pela solução adotada para  
traduzir a palavra que inicia toda essa frase ("*dove non è iudicio a chi  
reclamare*"). Traduzir aqui "*dove*" por "onde" é esquecer que era fre-  
qüente em italiano (não só em Maquiavel e não só no século XVI), usar  
"*dove*" ou "*ove*" para introduzir cláusula temporal ou condicional. Assim  
"*dove non è iudicio a chi reclamare*" não corresponderia a "onde", mas  
a "quando" (no sentido temporal-condicional que esta conjunção  
admite, mesmo em português). Não se trata de lugar onde falte tribunal  
para recurso, como diz a tradução ("onde não há tribunal para que  
recorrer") e sim de tempo em que falte critério de referência. Não se  
fala aqui de como se emite pronunciamento judiciário oficial e sim de  
como se forma juízo comum sobre ações para as quais não se tem

ainda padrão valorativo, sobre ações tidas como duvidosas ou indiferentes. No trecho que comentamos, fala-se de como se avaliam as ações humanas quando falte juízo, ou critério, ao qual nos possamos reportar ("*dove non è iudizio a chi reclamare*").

Sem entender esse ponto, não se entende o pensamento de *O Príncipe*. Quando se tem critério para avaliar alguma ação, quando há certeza de que o que alguém faz é bom ou mau, então já se formou juízo de valor sobre esse comportamento. Nesse caso, já existe o juízo ao qual se reportar, o "*iudizio a chi reclamare*". O juízo formado costuma existir em tempos de estabilidade das instituições, quando facilmente encontramos parâmetros legais, morais, religiosos para avaliar as ações de quaisquer homens, "*e massime dei principi*". Mas não é disso que se trata: é outra a situação aqui descrita. Ao dizer "*non è iudizio a chi reclamare*", Maquiavel deixa claro que fala de tempos em que não há qualquer juízo que sirva de critério para avaliar essas ações.<sup>19</sup>

Para perceber o alcance dessas palavras, basta evocar os tempos de *O Príncipe*. Poucas vezes como então as grandes instituições cambaleavam. Toda a organização política italiana entrava em colapso, sob o impacto da irrupção de exércitos estrangeiros. Maquiavel, em sua Florença, assistia, em menos de duas décadas, à entrada dos invasores; à queda da dinastia dos Médicis; aos planos hegemônicos do papa Alexandre VI e de seu filho, César Bórgia; ao apogeu e malogro dos ideais político-religiosos do dominicano Savonarola; à precariedade do subsequente governo leigo, ao avanço, retirada e retorno dos

---

19. Este trecho de *O Príncipe*, aliás, é talvez o que revele maior número de interpolações e distorções dos tradutores. Um deles diz: "das ações de qualquer homem e mormente das ações de um príncipe (nenhum tribunal sendo competente para julgá-lo) consideramos simplesmente os seus resultados" (Maquiavel, *O Príncipe*, trad. de Antonio Caruccio-Caporale, cit., p.87). Esta tradução, depois de excluir do "*iudizio*" as ações humanas em geral, de reduzi-lo a "tribunal", de interpolar o adjetivo "competente", de cunho jurídico-político, introduz a afirmação de que não há tribunal "competente" para julgar o "príncipe" (dando-se aqui a "príncipe" sentido monárquico, que o deixaria acima dos tribunais). Ou seja: não compete a nenhum tribunal, nem sequer ao eclesiástico, julgar o "monarca absoluto". Mas isso é o que diz o tradutor, não Maquiavel.

estrangeiros, ora apoiados ora repudiados pelo novo papa, Júlio II; ao concílio anti-romano, promovido pelos invasores contra o inconstante aliado; ao retorno dos Médicis, sob tutela de seu parente, outro papa, Leão X, ao qual logo se oporiam as denúncias de Lutero.

Faltavam certezas, faltava quem falasse com autoridade reconhecida em meio ao desmoronamento geral. O que até ontem parecia certo, agora se tornava duvidoso: faltavam critérios de valor, faltavam padrões de julgamento, eram tempos "*dove non é iudizio a chi reclamare*". É o que ocorre ainda em nossos dias, quando se abalam instituições, sejam políticas, sejam religiosas (lembremos a perplexidade de tantos católicos desde os tempos pós-conciliares ou a crise de tantos setores da esquerda, após o fim da União Soviética).

Diante de ações para as quais não se encontre juízo de referência, "*iudizio a chi reclamare*", diz Maquiavel, diante dessas ações é que "*si guarda il fine*". Já notamos que uma coisa é dizer "*si guarda il fine*", "olha-se o fim"; outra coisa é dizer "importa" ("o que importa é o êxito, bom ou mau"). A tradução da palavra "*fine*", aliás, pediria comentário, bastando agora lembrar que Maquiavel indaga a "*verità effettuale*". Assim, "*fine*" (no singular, note-se) não se refere às intenções ou "fins" da ação, como se lê em supostas traduções: "*fine*", aqui, indica o efeito da ação, seu resultado "*effettuale*".<sup>20</sup> O trecho que examinamos diria, pois, que nas ações dos homens, sobretudo dos principais, quando não há juízo formado que sirva de referência, o que se olha é o resultado.

Com essas palavras de Maquiavel tem acontecido o mesmo que se lamentava houvesse ocorrido com as de Bento XVI. As expressões do original são, primeiro, tiradas do contexto e em seguida apresentadas em adaptações distorcidas de "traduções" arbitrárias. Nesse trecho de *O Príncipe*, a frase difundida aos telespectadores e a tradução que parece tê-la inspirado, além de fazerem interpretações redutoras

---

20. Cfr. as notas às edições de *Il Principe* organizadas por Giorgio Inglese (Torino, Einaudi, 1995, p. 119), que o dá por equivalente de "*effetto...risultato*", acrescentando que pouco depois Maquiavel se refere a "*l'evento della cosa*"; ou por Ugo Dotti (Milano, Feltrinelli, 2007), que o anota como "*esito finale*" (p. 179).

("tribunal a que recorrer" ou "governo que se mantém"), trocam o condicional pelo espacial, transformam o descritivo – "*si guarda*" ("olhasse") – em valorativo: "importa" (reforçando-o pela inserção dos adjetivos "bom ou mau"), enfim, mudam o que é "*effettuale*" em intencional. Se considerarmos que há quem transforme "*si guarda*" até mesmo em "justificam",<sup>21</sup> só resta dizer que algumas traduções são mais "maquiavélicas" que Maquiavel...

Não é possível aqui prosseguir esta breve análise. Só cabe, afinal, repetir o que de início se notava: nossos tradutores e intérpretes costumam ficar longe de Maquiavel escritor e por isso nos deixam longe de Maquiavel pensador. Conhecer-lo, e, mais ainda, traduzi-lo e interpretar-lo, é ir além da leitura de um texto de política ou filosofia. É descobrir uma obra-prima da literatura do Renascimento: o genial "*ghiribizzo*" chamado *Il Principe*.

---

21. "Os fins justificam os meios" é frase que só se encontra em "tradutores" (como, p.ex., Pietro Nasetti, cfr. trad. cit, p. 111).

## **BIBLIOGRAFIA COMENTADA**

---



# A OBRA ESCRITA DE JEAN LAUAND

ROBERTO C. G. CASTRO

Jean Lauand lançou mais de 50 livros, como autor ou organizador, publicou cerca de 200 artigos e proferiu 200 conferências no Brasil e no exterior, segundo dados de abril de 2009. Entre essa vasta obra, contam-se traduções inéditas, diretamente do latim, de importantes textos de Tomás de Aquino – como *A prudência*, *Sobre o ensino* e *Os sete pecados capitais* – e de vários outros pensadores antigos e medievais, como Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Boécio e Petrus Alphonsus. Há pelo menos um *best-seller*: o livro *Opus Dei – Os bastidores*, que, na época em que foi lançado, em 2005, figurou por seis semanas nas listas das obras mais vendidas no país.

Em 2008, três artigos de Lauand entraram no ranking dos melhores textos de filosofia do Google, na Alemanha (“Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas von Aquin”), na França (“Anthropologie des formules d’usage – La philosophie de St. Thomas d’Aquin sous-tend notre langage quotidien”) e na Espanha (“La Unidad de la Idea de Hombre en Distintas Culturas”). Lauand foi o primeiro autor brasileiro a ter um texto incluído no site da Biblioteca da Congregazione per Il Clero, do Vaticano, que disponibiliza na internet o artigo “La Filosofia di S. Tommaso d’Aquino soggiacente al nostro linguaggio d’ogni giorno”. Ensaios do professor são publicados em 25 sites de dez países (Alemanha, Argentina, Austrália, Espanha, Estados Unidos, França, Itália, México, Portugal e Vaticano), como o alemão Forum für Anthroposophie, o italiano Portale Filosofia, o da Universidade Complutense de Madri e o Quodlibet, de Teologia, em Chicago.

A página eletrônica pessoal de Lauand ([www.jeanlauand.com](http://www.jeanlauand.com)) disponibiliza mais de cem artigos e traduções do professor, além de entrevistas e textos publicados em jornais e revistas. Na página da Editora Mandruvá ([www.hottopos.com](http://www.hottopos.com)) encontram-se artigos de Lauand em oito idiomas, incluindo chinês, catalão e alemão. A seguir, uma seleção dos principais livros de Jean Lauand.

## ENSAIOS

1. *Educação, teatro e matemática medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1986. 122 páginas. [2ª edição ampliada: 1990, 146 páginas]

Lançado em 1986, este é o primeiro livro escrito por Jean Lauand. Nele já está presente uma característica que acompanhará as demais obras do professor: a publicação de traduções – diretas do latim e sempre acompanhadas de estudos introdutórios – de textos medievais de difícil acesso, para suas aulas de Filosofia e História da Educação na Faculdade de Educação da USP. Em *Educação, teatro e matemática medievais*, Lauand traduz a peça *Sabedoria*, de Rosvita de Gandersheim, religiosa que viveu em torno do ano 1000 onde hoje é a Alemanha e que foi responsável pela reintrodução do teatro no Ocidente, após o banimento dessa arte, considerada “pagã”, nos primeiros séculos cristãos. O livro traz também o *Diálogo entre Pepino e Alcuíno*, do século VIII – texto em que o filho de Carlos Magno é ensinado por seu preceptor Alcuíno, um dos maiores educadores da Idade Média –, e quatro escritos relacionados a problemas matemáticos, entre eles *Sobre as figuras geométricas*, atribuído a Boécio (480-524). A segunda edição ampliada, publicada em 1990, inclui parte do *Manual para meu filho* – uma série de preceitos morais escritos no século IX – e um estudo sobre o *Ave verum corpus natum*, do século XIV, uma das mais célebres poesias medievais.

2. *O que é uma universidade? – Introdução à filosofia da educação de Josef Pieper*. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1987. 160 páginas.

Este livro reproduz a tese de doutorado de Jean Lauand, defendida em 1985 na Faculdade de Educação da USP. Segundo Lauand, Pieper – fundamentado na filosofia clássica, principalmente em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino – considera que a universidade é uma instituição que, em sua essência, preserva a característica fundamental do espírito humano de buscar o conhecimento de todas as coisas, divinas e humanas – ou seja, de filosofar. O verdadeiro espírito universitário é atingido quando professores e alunos não se limitam a estudar uma parte da realidade, mas relacionam tal parte com o todo da existência, com “Deus e o mundo”, sempre com total liberdade. “O filosofar é essencialmente abertura para o todo do real e, por isso, distingue-se das ciências particulares. Tal abertura para a totalidade faz parte da essência do homem, enquanto ser espiritual, e constitui a vocação da universidade”, escreve Lauand.

3. *O xadrez na Idade Média*. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1988. 121 páginas.

O xadrez foi provavelmente introduzido na Espanha, no século X, pelos povos árabes que habitavam a Península Ibérica desde o século VIII. Essa origem está evidenciada nos termos árabes com que os espanhóis até hoje denominam as peças do jogo: alfil (bispo), alferza (dama) e roque (torre), por exemplo. Na Idade Média, havia algumas diferenças nas regras do xadrez, em relação ao jogo atual. No lugar da dama, havia o alferza, que se movia apenas uma casa em diagonal, para frente e para trás, e tomava desse mesmo modo. Os alfíles, os bispos atuais, saltavam exatamente duas casas na diagonal, para frente ou para trás, mesmo que houvesse peças no meio. Neste livro, Lauand dá destaque aos problemas enxadrísticos medievais, idênticos aos atuais. O professor também traduz – pela primeira vez no Brasil – e comenta o *Livro del acedrex*, escrito em 1283 por D. Alfonso o Sábio,

o primeiro tratado do Ocidente sobre xadrez (em boa parte cópia dos tratados e problemas enxadrísticos árabes). Na introdução ao seu livro, D. Alfonso dá uma fundamentação teológica para o xadrez: “Deus quis que os homens naturalmente tivessem todas as formas de alegria para que pudessem suportar os desgostos e tribulações da vida, quando lhes sobreviessem. Por isso os homens procuraram muitos modos de realizar com plenitude tal alegria e criaram diversos jogos que os divertissem”. Lauand traduz também outros dois pequenos textos enxadrísticos medievais, o poema de Deventer e a *Moralitas de Scaccario*, de autoria desconhecida. Com isso, o professor mostra como a imaginação medieval se projeta no xadrez: esse jogo não só demonstra o fascínio pela engenhosidade das manobras e problemas (muitos deles autênticos desafios para o enxadrista de hoje), mas também se transforma numa base para descrever alegoricamente e criticar a sociedade. Na imaginação medieval (e árabe), o tabuleiro, as peças e seus movimentos representam algo: o amor, a guerra, a sociedade ou o drama moral do homem.

4. *Raízes do pensamento medieval*. São Paulo: Amazonian Book-Sellers, 1993. 64 páginas.

Dois aspectos característicos da educação medieval – o sermão e o recurso à analogia – são destacados neste livro, que dá uma boa noção da forma de pensar nos primeiros anos medievais, exemplificada pela obra de dois autores do fim da Antiguidade: Santo Agostinho (354-430) e Jerônimo (347-420). Nos primeiros séculos cristãos, o sermão era o principal meio de educação do povo, entendida não apenas como o adestramento da inteligência, mas principalmente como formação humana e moral. Santo Agostinho, por exemplo, acredita que não há reforma social que não passe pela reforma pessoal da integridade humana e cristã e, por isso, em suas pregações enfatiza a aquisição da virtude. Para exemplificar o caráter educador dos sermões na Idade Média, Lauand traduz um sermão de Santo Agostinho sobre a parábola

do filho pródigo, que também evidencia a forma alegórica como o bispo de Hipona interpreta a *Bíblia*. A alegoria está presente também nos trechos do *Livro da interpretação dos nomes bíblicos*, de Jerônimo, que Lauand traduz.

5. *Tomás de Aquino, hoje*. Curitiba: Champagnat, 1993, 64 páginas.

Uma excelente introdução ao pensamento de Tomás de Aquino se encontra neste pequeno mas precioso livro. O primeiro capítulo é dedicado às condições históricas em que viveu Tomás de Aquino, no século XIII. Naquela época, a Europa vivia tempos de conflitos, rupturas e efervescência cultural: havia embates entre o papado e o Sacro Império Romano Germânico, surgiu o chamado “movimento de pobreza” – que resultou na fundação das ordens mendicantes dos dominicanos e dos franciscanos –, foram criadas as primeiras universidades e redescobriram-se as obras de Aristóteles, que ofereciam uma visão completa de mundo à margem da *Bíblia*. Entre os que se opunham ao pensamento do filósofo grego, considerando-o uma ameaça à teologia cristã, e aqueles que receberam suas idéias com deslumbrado entusiasmo, Tomás de Aquino assimila com sobriedade a filosofia aristotélica, harmonizando-a com o cristianismo. O segundo capítulo do livro mostra o método utilizado por Tomás, centrado no fenômeno concreto e na linguagem comum – segundo ele, depósito de grandes verdades sobre o homem e a vida humana. O terceiro capítulo explica o núcleo do pensamento do Aquinate, que se refere ao “ato de ser”. Contra o essencialismo predominante na época, que buscava o conhecimento a partir de uma difusa e espiritualizada “essência” das coisas, Tomás utiliza a distinção aristotélica entre ato e potência para dizer que o “ato de ser” é o que há de mais fundamental nos entes e que a essência é apenas esse ser “em potência”. “Tomás, portanto, não parte das essências, mas das coisas, dos entes. Aceita em primeiro lugar o testemunho dos sentidos”, explica Lauand. “A essência, longe de ser uma realidade isolada à qual se justaporaria o existir, é entendida por Tomás como

intrinsecamente unida ao ente real e concreto: como de-finição, de-limitação, de-terminação, isto é, estabelecendo os limites, o fim, o término da recepção do ato de ser por este ente concreto." Já o quarto capítulo analisa a ética em Tomás de Aquino, para quem a moral está relacionada com o ser do homem, ou seja, com o que o homem é – uma criatura feita para atingir a auto-realização, que se concretiza através das atitudes eticamente corretas tomadas diariamente. As normas morais – amar o próximo, por exemplo – apontam para essa auto-realização. Finalmente, o quinto capítulo expõe a teologia de Tomás, marcada pelo conceito de participação, que se refere à obtenção da essência divina pelo cristão, por meio da graça.

6. *Provérbios e educação moral – A filosofia de Tomás de Aquino e a pedagogia árabe do mathal*. São Paulo: Mandruvá, 1997, 144 páginas.

Esta é a tese de livre-docência de Jean Lauand, defendida em 1995 na Faculdade de Educação da USP. Ela apresenta ao público brasileiro a até então quase desconhecida doutrina da prudência de Tomás de Aquino, exemplificando-a com os provérbios árabes, que conservam vários aspectos daquela doutrina. Segundo Tomás, a prudência é a arte de agir corretamente, com base no límpido conhecimento da realidade. É a virtude das atitudes corretas diante das situações do cotidiano, contingentes, que não se encontram em manuais de regras morais. Para bem exercer essa virtude, é necessário recorrer à memória e ao aprendizado constante. A ênfase na realidade concreta, a importância da experiência acumulada e a preocupação com a transmissão desse conhecimento – que caracterizam a prudência – são as marcas dos provérbios árabes, mostra Lauand. Importante meio de formação pessoal na cultura árabe, os provérbios ajudam o indivíduo a agir corretamente diante das mais variadas pessoas e situações. "O rato aconselhou o dono da casa a matar o gato – e a comprar queijo" é o dito árabe para alertar contra os interesseiros, por exemplo. "O

provérbio se assemelha estruturalmente à prudência (ambos se relacionam, além do mais, com a *vis cogitativa*, potência que enlaça o universal ao particular e vice-versa), na medida em que condensa experiência e permite a aplicação da memória ao *operabilium* da situação presente”, escreve Lauand.

7. *Ética e antropologia – Estudos e traduções*. São Paulo: Mandruvá, 1997, 144 páginas.

“Os fundamentos da ética” é um dos dez textos publicados neste livro. Nele, Lauand parte de uma tese compartilhada pelos pensadores clássicos – “O homem é um ser que esquece” – para mostrar que a moral é um meio de o ser humano atingir a auto-realização para a qual está chamado – uma característica ignorada, ou “esquecida”, pelo homem. Assim, a moral pressupõe o conhecimento sobre o ser do homem, sobre o que ele é e está chamado a ser. “O desacerto moral, o pecado, o vício, é, nesse contexto, precisamente uma voluntária recusa a seguir leis que estão impressas no próprio ser do homem.” O livro traz também a tradução, feita por Lauand, de um texto de Josef Pieper, “Estar certo enquanto homem – As virtudes cardeais”, em que o filósofo alemão expõe as quatro principais virtudes, segundo a tradição cristã (prudência, justiça, fortaleza e temperança). Elas contribuem para o ser humano chegar ao que Tomás de Aquino chama de *ultimum potentiae*, o máximo que uma pessoa pode ser, sua realização como ser humano. Outro texto publicado neste livro é “Conceitos básicos de antropologia clássica”, em que Lauand expõe a concepção de homem segundo o filósofo grego Aristóteles, base da antropologia de Tomás de Aquino. “A mesma e única alma é, no homem, responsável pelas funções da vida vegetativa, sensitiva e intelectual. A alma não opera diretamente, mas por meio de suas faculdades”, escreve Lauand. “Um ser é espiritual se tem a capacidade de travar relações com tudo o que é. A inteligência humana transcende o âmbito do sensível e do concreto e atinge o abstrato e universal.

Por isso ela é uma faculdade espiritual." É em *Ética e antropologia* que Lauand publica pela primeira vez em forma de livro o ensaio "Ciência e *Weltanschauung* – A álgebra como ciência árabe", que mostra que o conhecimento científico está condicionado pela cultura em que é produzido. Lauand exemplifica essa tese com o surgimento da álgebra – fundada pelo sábio Al-Khwarizmi, membro da Casa da Sabedoria de Bagdá, durante o califado de Al-Ma'amun (813-833). Segundo Lauand, a álgebra é produto de um contexto cultural que inclui a língua árabe e a teologia muçulmana, assim como a geometria é um produto da língua e cultura gregas. Outro artigo de Lauand no livro relaciona a filosofia de Tomás de Aquino com a língua tupi-guarani. Ele mostra que o sufixo *eté*, em tupi – que indica o superlativo, o máximo daquilo a que se refere –, sugere a mesma idéia de *ultimum potentiae* de Tomás de Aquino. A palavra tupi *abaeté*, por exemplo, designa o homem (*aba*) moralmente bom e digno.

8. *Medievalia – Filosofia, teatro e pedagogia (Estudos e traduções)*.

São Paulo: Mandruvá, 1997, 128 páginas.

Outro livro que inclui ensaios e traduções de Lauand. Um dos ensaios é "Antropologia e formas cotidianas – A filosofia de Tomás de Aquino subjacente à nossa linguagem do dia-a-dia", publicado aqui pela primeira vez. Nele, Lauand mostra que expressões comumente usadas pelas pessoas do povo – como "felicidades" e "perdão" – contêm importantes informações sobre o homem e a existência. No desejo de "felicidades" encontra-se embutido o fato de que há "felicidades" – a realização na profissão ou nos estudos, por exemplo – e a "felicidade", no singular, que se refere à realização como ser humano. "Perdão" é formado pelo prefixo *per*, que, em latim, tem o sentido de plenitude, grau máximo. Perdoar, assim, é o doar pleno, o máximo que alguém pode dar ao outro. Neste livro, Lauand traduz os *Monásticos de Catão*, do século IV, um guia prático de ética que exerceu grande influência na Idade Média. Singelas e sábias, as máximas de Catão dizem, por

exemplo: “Reza a Deus”, “Ama teus pais”, “Respeita teus parentes”, “Respeita teu professor”, “Preserva o que te foi dado” e “Anda em companhia dos bons”. O livro inclui ainda a tradução de três peças de teatro medievais: *Dulcício*, de Rosvita de Gandersheim (século X), *O pregão das ervas*, de Rutebeuf (século XIII), e *A dança da morte*, texto anônimo do século XV.

9. *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 348 páginas.

Lauand traduz e comenta, neste livro, 20 textos de diferentes autores, desde Santo Agostinho (século V) até Tomás de Aquino (século XIII). De Agostinho, são traduzidos dois sermões, *Sobre a devastação de Roma* – um discurso célebre, em que o bispo de Hipona resume as grandes idéias que serão expostas em *A cidade de Deus*, sua obra máxima – e *Sobre o filho pródigo*. Outros textos traduzidos e comentados são: *Sermão para uma paróquia rural*, de Cesário de Arles (470-543), que revela os hábitos grosseiros do povo rústico e a missão educadora da Igreja na Europa do início da Idade Média, *Tratado sobre a Trindade*, de Boécio, exemplo da então inovadora forma racional de tratar questões de fé, e *Carmina*, poema de Rusticus Helpidus (Século VI), que conta a história sagrada com alegorias referentes a cenas da *Bíblia*. Uma das mais famosas coleções de sentenças da Idade Média, o *Livro das cintilações*, de Defensor de Ligugé (século VII), monge do mosteiro francês de São Martinho de Ligugé, também está no livro. Típicas da época medieval e sem nenhuma pretensão de originalidade, coleções com as de Defensor limitavam-se a reproduzir conceitos da *Bíblia* e dos Pais da Igreja, mas tinham grande importância na formação moral do público. “Disse Gregório: difícil não é entregar seus bens; difícil é entregar-se a si mesmo. É mais fácil renunciar ao que se tem do que ao que se é”, diz uma das sentenças. Outro texto importante para a formação moral, também publicado em *Cultura e educação na Idade Média*, é a *Disciplina clericalis*, de Petrus Alphonsus, um erudito

judeu convertido ao cristianismo, nascido em 1062. “Não só no Oriente, mas também no Ocidente, o cultivo da memória é um valor pedagógico fundamental”, comenta Lauand. “Assim, após a costumeira inicial invocação a Deus, Petrus Alphonsus expressa os objetivos de seu trabalho: sendo o homem fraco e esquecedor por natureza, é preciso instruí-lo de um modo ameno e divertido, é preciso ‘amaciar e adoçar’ os ensinamentos, tornando-os mais acessíveis à memória.” É por isso que Petrus Alphonsus utiliza anedotas para ensinar. Uma delas é a anedota do pastor e do mercador, que diz: “Um pastor sonhou que tinha mil ovelhas. Um mercador quis comprá-las para revendê-las com lucro e queria pagar duas moedas de ouro por cabeça. Mas o pastor queria duas moedas de ouro e uma de prata por cabeça. Enquanto discutiam o preço, o sonho foi se desvanecendo. E o vendedor, dando-se conta de que tudo não passava de um sonho, mantendo os olhos ainda fechados, gritou: ‘Uma moeda de ouro por cabeça e você leva todas’”.

10. *Em diálogo com Tomás de Aquino – Conferências e ensaios*. São Paulo: Mandruvá, 2002, 162 páginas.

É nesta publicação que aparece, pela primeira vez em forma de livro, o texto “Deus *ludens* – O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino e na pedagogia medieval”, a aula proferida por Lauand em dezembro de 2000 para a obtenção do título de Professor Titular da Faculdade de Educação da USP. No texto, Lauand aborda o pensamento de Tomás de Aquino sobre o brincar, que possui duas dimensões: o antropológico e o teológico. No que se refere ao homem, o brincar é necessário para a vida humana, a fim de torná-la mais leve e agradável, diz Tomás, em trechos da *Suma teológica* e do *Comentário à Ética de Aristóteles*. Mas é no que se refere à teologia que o pensamento do Aquinate se aprofunda mais. Em outras duas obras – o *Comentário às Sentenças* e o *Comentário ao Hebdomadibus* de Boécio –, Tomás trata do aspecto lúdico da obra de Deus, inspirado em dois trechos das

Escrituras: *Provérbios* 8: 30-31 (“Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo, brincando no orbe da terra, e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens) e *Eclesiástico* 32: 15-16 (“Corre para tua casa e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções”). Analisando esses textos, Tomás conclui que a sabedoria de Deus cria brincando, pois é próprio da sabedoria o ócio da contemplação, tal como se dá nas atividades do brincar, que não se buscam por um fim que lhes é externo, mas pelo prazer que dão por si mesmas. “Afirmar o Logos *ludens* é afirmar a *contemplatio* – os deleites do conhecimento que têm um fim em si –, contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás”, escreve Lauand. “Mas o reconhecimento do Logos *ludens* traz consigo também o sentido do mistério: mistério que se dá não por falta, mas por excesso de luz. A criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem: daí que a busca da verdade conviva com a despreensão de compreender cabalmente sequer a essência de uma mosca (como o Aquinate afirma no começo do Comentário ao Credo).” *Em diálogo com Tomás de Aquino* traz ainda outros 11 ensaios de Lauand, entre eles “Mother Mary comes to me – A radical insegurança da condição humana” – que se aprofunda na psicologia humana para mostrar que a devoção à Virgem Maria tem raízes no anseio do homem de atingir a plenitude do bem – e “A filosofia da educação no novo Catecismo Católico”. “A doutrina da participação na estética clássica – A obra de um pintor ‘brasiliano’” aborda a arte de Fulvio Pennacchi (1905-1992), vista como exemplo da doutrina tomasiana que considera todas as coisas criadas como “palavras”, “sinais” do Criador, em quem elas têm “participação”.

11. *Opus Dei – Os bastidores*. Campinas: Verus, 2005. 236 páginas.

Este livro mostra os métodos empregados pela prelazia da Igreja Católica chamada Opus Dei – fundada em 1928 pelo sacerdote espanhol Josemaría Escrivá – para arregimentar e manter seus

membros. Escrito em parceria entre Jean Lauand, Dario Fortes Ferreira e Marcio Fernandes da Silva – todos ex-membros da prelazia –, ele descreve a obediência cega e opressora a que são submetidos os numerários, como é denominada uma categoria de membros do Opus Dei, classificada como “seita” no livro. “A coerção exercida dentro da Obra, que consiste em fazer com que uma pessoa realize ‘livremente’ e com ‘alegria’, mesmo não querendo, mesmo chorando, mesmo amargurada e aflita, o que lhe é ordenado, sempre em nome de Deus, é a mais sofisticada e brutal forma de manipulação perpetrada contra a dignidade humana”, escrevem os autores. “É uma coação, digamos assim, limpa e sem marcas, na qual não é necessária a força ou a tortura física. Os diretores assumem, perante o numerário, uma dignidade divina. Os diretores devem ser obedecidos sem pestanejar, e os que obedecem terão de dizer que obedecem porque queriam e querem sempre obedecer.” O livro mostra que os jovens que se ligam à prelazia são afastados de suas “famílias de sangue”, que devem ser substituídas pela “família sobrenatural” dos irmãos na fé. Algumas horas por dia, é necessário usar o cilício, um cordão com pontas de ferro colocado por debaixo da roupa, sobre uma das coxas, para mortificar o corpo. Há regras para cada atividade do cotidiano, criadas para promover a “santificação” no mundo: não pode viajar, não pode cumprimentar mulheres com beijo, não pode sair à noite e não pode ter celular, por exemplo. Os superiores devem ser consultados sobre tudo, desde uma oferta de emprego até uma visita a amigos. Um índice relaciona os autores proibidos: José Saramago, James Joyce e praticamente todos os filósofos desde Descartes (1596-1650), entre outros. Mulheres passam os dias reclusas, a cozinhar, lavar e passar as roupas das chefes. Homens fazem o serviço de portaria, atendem ao telefone e lavam o carro para seus superiores. E todos se submetem a uma série de rezas – em latim –, normas e autoflagelação. O livro conclui: “O Opus Dei é uma máquina manipuladora perfeita, perversa, sugadora da individualidade e da liberdade de seus membros e só poderá ser detida ou reformada se pessoas decentes dentro da Obra se revoltarem

e não aceitarem as loucuras que dizem ser vontade de Deus". Em 2006, *Opus Dei – Os bastidores* foi publicado na Coréia do Sul, em tradução de Im Doo Bin, com o título *Opus Dei û bi Mil* (Editora Dasi Pulishing Co., 247 páginas).

12. *Sete conferências sobre Tomás de Aquino*. São Paulo: ESDC, 2006. 148 páginas.

Nesta obra aparece pela primeira vez em livro o artigo "O pecado capital da acídia na análise de Tomás de Aquino", originalmente texto de uma conferência de Lauand ministrada no Seminário Internacional "Os Pecados Capitais na Idade Média", ocorrido na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em setembro de 2004. De acordo com Lauand, seguindo Tomás de Aquino e Josef Pieper, a acídia é uma espécie de tristeza ou acidez da alma que acomete o homem que recusa os bens espirituais e a dignidade a que está destinado. Como acontece com os demais pecados capitais, a acídia traz consigo uma série de outros pecados, as "filhas da acídia". Destas, a primeira é o desespero, que Pieper liga à pusilanimidade. Paralisado pelo medo das alturas espirituais e existenciais a que Deus o chama, o homem tomado pela acídia não encontra ânimo nem vontade de ser tão grande como realmente está chamado a ser e abdica do "torna-te o que és", a famosa frase de Píndaro que resume a ética dos pensadores antigos, inclusive Tomás de Aquino. "Quando passamos ao plano da graça, a acídia é um aborrecer-se de que Deus o tenha elevado ao plano da filiação divina, à participação em sua própria vida íntima", escreve Lauand. "Queimado por essa tristeza – existencialmente suicida – e movido pela queimadura de sua acidez, surge a *evagatio mentis*, a dispersão de quem renunciou a seu centro interior e, portanto, entrega-se à *importunitas*, o abandono da torre do espírito, para derramar-se no variado, buscando afogar a sede na água salgada das compensações e prazeres de uma atividade desenfreada, num falatório inócuo (*verbositas*), no agitar-se, no mover-se (*instabilitas*), na incapacidade de concentrar-se em um propósito (*instabilitas*) e num afã desordenado de sensações e de conhecimento

(*curiositas*).” Lauand acrescenta que a acídia pode estar entre as causas do mal-estar do homem contemporâneo, que tenta desvencilhar-se dessa acidez da alma no consumismo, que, revelando-se insuficiente, conduz a mais desespero e este, a mais consumo, num destruidor círculo vicioso. *Sete conferências sobre Tomás de Aquino* inclui ainda artigos como “Deus ludens – O lúdico no pensamento de Tomás de Aquino e na pedagogia medieval”, “Antropologia e formas cotidianas – A filosofia de Tomás e nossa linguagem do dia-a-dia” e “Ciência e *Weltanschauung* – A álgebra como ciência árabe”.

13. *Filosofia, linguagem, arte e educação*. São Paulo: ESDC/Factash/Cemoroc, 2007. 276 páginas.

Livro que sintetiza o pensamento de Jean Lauand. Nele estão publicados artigos que reproduzem as principais teses do professor. Entre eles encontram-se os ensaios que abordam o caráter lúdico da Criação, a filosofia de Tomás de Aquino revelada pela linguagem cotidiana, a acídia, a álgebra como ciência árabe, o conceito de participação, a milenar idéia de que “o homem é um ser que esquece”, a doutrina tomasiana da prudência e a metafísica presente em línguas indígenas e africanas. No prefácio, o professor Sylvio Horta, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, faz um perfil de Lauand. “Parece-me que o talento de Jean Lauand como professor está centrado na capacidade que Tomás de Aquino denomina cogitativa: a faculdade que faz a ponte entre o abstrato e o concreto (e o concreto é logos ‘encarnado’): por mais elevadas e difíceis que sejam as idéias filosóficas de que trate, Lauand sempre encontra a metáfora certa e a idéia abstrata é apresentada aos alunos encarnada”, analisa Horta. “Essa é a razão pela qual suas aulas de filosofia sempre estão repletas de canções e poesias: poderosos recursos do pensamento grego e medieval, como a voz média e o neutro, reaparecem em Paulinho da Viola e em George Harrison. E a gíria brasileira (“qual é a tua?”, “numa boa” etc.) é pura e simplesmente o neutro de Santo Tomás.”

## TRADUÇÕES

1. JOSEF PIEPER. *Abertura para o todo – A chance da universidade*, tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros e Jean Lauand. São Paulo: Apel, 1989. 48 páginas.

Texto em que o filósofo alemão Josef Pieper concebe a universidade como uma instituição que está relacionada com a totalidade do real, com o mundo como um todo. Esse conceito de universidade, diz Pieper, remonta à Academia de Platão, uma comunidade de ensino e aprendizagem formada por homens “cuja alma se lança continuamente para atingir o todo e o universal, tanto divino quanto humano”, como afirma Sócrates na *República*, a principal obra de Platão. Pieper acrescenta que os grandes fundadores da cultura ocidental, a começar de Alcuíno – o grande mestre da corte de Carlos Magno –, consideram a Academia platônica o modelo de seus projetos educacionais e sustentam que o cultivo da sabedoria foi transplantado de Atenas para o meio dos francos. A universidade corresponde ao anseio do espírito humano de compreender todas as coisas. “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 esse contato) com o ‘em si’ de tudo que é”, escreve Pieper. “‘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-a-vis de l’univers*.” Essa natureza universal do espírito humano é concretizado pela universidade, que, da mesma forma, busca a totalidade do real.

2. RÁBANO MAURO. *O significado místico dos números e outros textos medievais*, tradução de Jean Lauand. Curitiba: Champagnat, 1992. 106 páginas.

Discípulo de Alcuíno, Rábano Mauro (784-856) foi abade de Fulda, mosteiro localizado onde hoje é a Alemanha. Graças a seu trabalho de educador e escritor, recebeu o título de *Praeceptor Germaniae*, “Mestre da Germânia”. Ele é autor de uma obra em 22 volumes, *De universo*, em que demonstra a forma alegórica de interpretar a *Bíblia*, típica da Idade Média. “Nessa obra, Rábano Mauro distingue dois sentidos na Sagrada Escritura: o próprio, literal, e o figurado”, escreve Lauand, na introdução à sua tradução do capítulo III do livro XVIII do *De universo*, que trata dos números. “Ele está convencido de que, para decifrar o sentido figurado, é muito útil conhecer a natureza das coisas e as etimologias das palavras”, acrescenta Lauand. “Os números mostram-nos, através de alegorias, muitos aspectos do mistério que devemos venerar”, diz Rábano Mauro. “Já o primeiro número, o um, indica a unidade da divindade. Dele se escreveu no *Deuteronômio* (6,4): ‘Ouve, ó, Israel! O Senhor teu Deus é o único Senhor’. O um expressa também a unidade da Igreja e da fé. Daí que nos *Atos dos apóstolos* (4,32) se tenha escrito: ‘Eram um só coração e uma só alma’.” Além desse texto, o livro ainda traz outras quatro traduções, sempre acompanhadas de estudos introdutórios: trechos do *Comentário à Ética a Nicômaco*, de Tomás de Aquino – em que o Aquinate discute o brincar –, o sermão “A devastação de Roma”, de Santo Agostinho, vários verbetes do livro X das *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, e o tratado *A Trindade*, de Boécio.

3. TOMÁS DE AQUINO. *Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana*, tradução de Jean Lauand. São Paulo: GRD, 1993. 24 páginas.

Este opúsculo é um comentário de Tomás de Aquino à primeira frase do Evangelho de João, “No princípio era o Verbo”. Na introdução, Lauand dá explicações imprescindíveis para a compreensão do texto de Tomás. O professor lembra, por exemplo, que, em latim, *verbum* significa não só a palavra proferida, mas também a “palavra” interior, o conceito, a idéia, que corresponde à palavra exterior. Assim, como diz Tomás, a palavra exterior é sinal do conceito que se encontra no intelecto. “Próprio da palavra é a *significatio*; não, porém, uma significação qualquer, mas aquela que pressupõe sempre um conceito; a palavra só se dá onde há conhecimento intelectual. Daí que Tomás afirme: ‘Sendo três as naturezas intelectuais – a humana, a angélica e a divina –, três são as palavras’”, explica Lauand. Essa noção será importante para explicar o “caráter verbal” de todas as coisas criadas, que são como que “palavras” a revelar o Criador. É o que diz Tomás, na *Suma teológica*, destaca Lauand: “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior, assim também a criatura manifesta a concepção divina. As criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus”.

4. TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento*, tradução de Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 390 páginas.

Em edição bilíngüe (latim-português), este livro traz as Questões Disputadas (como eram chamadas as aulas especiais dadas por um mestre na Idade Média, típicas da universidade da época) “Sobre a verdade” (questão 1) e “Sobre o verbo” (questão 4). Em “Sobre a verdade”, entre outros temas, Tomás expõe os fundamentos da verdade, mostra que a verdade está no intelecto, afirma a unicidade e universalidade da verdade primeira e destaca que em Deus a verdade não é adequação entre dois termos distintos, mas identidade de ser e pensar. Já “Sobre

o verbo” se refere à teologia cristã relacionada à Trindade, em que o mistério da Criação divina é estudado em analogia com a alma humana, e retoma o tema das criaturas como palavras proferidas por Deus, entre outras questões. O livro inclui uma aprofundada introdução, com 130 páginas, sobre a filosofia de Tomás de Aquino.

5. TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino e Os sete pecados capitais*, tradução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 148 páginas.

“Sobre o ensino” é a questão 11 das Questões Disputadas “Sobre a verdade” de Tomás de Aquino. Como explica Lauand na introdução, ela expõe a concepção de Tomás sobre o processo de ensino e aprendizagem – diferente das doutrinas dominantes na Idade Média –, que inclui concepções filosóficas e teológicas. “A antropologia de Tomás – revolucionária para a época – afirma o homem em sua totalidade (espiritual, sim, mas de um espírito integrado à matéria) e está em sintonia com uma teologia (também ela dissonante para a época) que, precisamente para afirmar a dignidade de Deus criador, afirma a dignidade do homem e da criação como um todo: material e espiritual”, escreve Lauand, enfatizando a importância fundamental dessa concepção para a educação. “Os sete pecados capitais”, por sua vez, é composto de textos extraídos das Questões Disputadas “Sobre o mal” e da Suma teológica. Nessa obra, Tomás sistematiza a doutrina dos setes pecados capitais, que tem sua origem na experiência monástica dos cristãos do Oriente Médio, nos séculos III e IV, comentada em livros por autores como João Cassiano (370-435) e Gregório Magno (540-604). Os pecados capitais – assim chamados porque são “cabeças”, “líderes”, que provocam outros tantos pecados –, segundo Tomás, são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Nos textos selecionados por Lauand, o Aquinate trata de cada um deles. “Sendo próprio da razão dirigir o desejo – principalmente enquanto informada pela lei de Deus –, então, se o desejo se volta para qualquer bem naturalmente deseja-

do de acordo com a regra da razão, esse desejo será reto e virtuoso; será, porém, pecaminoso se ultrapassa essa regra ou se não chega a atingi-la”, afirma Tomás de Aquino. “Por exemplo, o desejo de conhecer é natural ao homem, e tender ao conhecimento de acordo com os ditames da reta razão é virtuoso e louvável: ir além dessa regra é o pecado da *curiositas*; ficar aquém dela é o pecado da negligência.”

6. TOMÁS DE AQUINO. *A prudência – A virtude da decisão certa*, tradução de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 120 páginas.

Este livro traz os textos da *Suma teológica* – traduzidos direto do latim – em que Tomás de Aquino aborda o tema da prudência, a principal das quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança), segundo a tradição cristã. Nele, Tomás explica que a prudência é “a reta razão aplicada ao agir”. Ela versa não sobre o que é necessário – objeto próprio da ciência –, mas sim sobre o que é contingente. Sendo uma virtude intelectual, não é inata no homem, mas procede do ensino e da experiência. A prudência, diz Tomás, possui oito partes: memória, razão, inteligência, docilidade (a abertura para aprender de outros), sagacidade (a capacidade de aprender por si mesmo), previdência, circunspecção e prevenção. “Prudência é ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa”, explica Lauand na introdução. “O tratado da prudência é o reconhecimento de que a direção da vida é competência da pessoa, e o caráter dramático da *prudencia* se manifesta claramente quando Tomás mostra que não há ‘receitas’ de bem agir, não há critérios comportamentais operacionais, porque – e esta é outra constante no tratado – a *prudencia* versa sobre ações contingentes, situadas no ‘aqui e agora’.” A doutrina da prudência em Tomás de Aquino, ignorada pelos estudiosos do Aquinate, foi introduzida no Brasil por Lauand, que a expôs na sua tese de livre-docência, defendida em 1995 na USP, em vários artigos e nesta tradução de trechos da *Suma teológica* sobre o assunto.

7. ISIDORO DE SEVILHA. *De Mathematica de Isidoro de Sevilha e outros textos pedagógicos medievais – Caminhos de uma pedagogia lúdica*, tradução de Jean Lauand. São Paulo: ESDC, 2006. 78 páginas.

Esta obra traz trechos do livro III de *Etimologias*, clássico tratado enciclopédico de Isidoro de Sevilha (560-636), formado por 20 livros, que pretendia reunir boa parte do conhecimento da época. “Diversos conceitos apresentados na aritmética de Isidoro são recolhidos dos gregos (valendo-se de autores como Boécio e Cassiodoro”, escreve Lauand. “Certamente, o uso desses conceitos na primeira Idade Média será muito restrito: faltam as articulações teórico-demonstrativas dos gregos. Durante séculos os teoremas serão praticamente ausentes. No caso dos números associados a figuras, faltam em Isidoro até mesmo os resultados mais interessantes e fáceis, como o de que a soma dos  $n$  primeiros números ímpares é o número quadrado de lado  $n$ .” No mesmo livro, Lauand publica a tradução de outros textos medievais, de autores como Santo Agostinho, Cassiodoro e Alcuíno. “Esses textos representam amostras importantes da realidade e dos valores pedagógicos dos primeiros séculos medievais: a aritmética e a geometria são duas das sete artes liberais, o currículo da época; o aspecto divertido do ensino; o aspecto alegórico dos conhecimentos ‘profanos’; e o árduo trabalho de cópia como elaboração do material cultural da época, por exemplo”, diz Lauand na introdução.

## COLEÇÕES

*Oriente e Ocidente*. São Paulo: Centro de Estudos Árabes da Universidade de São Paulo, 10 volumes, 1993-1995.

Nesta série de livros, o professor Jean Lauand, em parceria com a professora Aida Ramezá Hanania, oferece preciosos e originais artigos que discutem diferentes aspectos sobre as culturas oriental e ocidental. Logo no primeiro volume, por exemplo, Lauand e Aida assinam o artigo "Tom Jobim e a poesia árabe", em que notam semelhanças entre a letra da canção *Águas de março* e as formas de pensamento do Oriente. Na linguagem árabe, ao invés dos longos e complicados discursos típicos do Ocidente, notam os autores, predominam as frases nominais provenientes de uma imaginação ligada à força da imagem concreta. "Assim, uma cena, digamos, como a de abater um pássaro, seria descrita por um ocidental nestes termos: 'Estava um pássaro a voar no céu, quando eu o vi. Interessei-me por ele e, dado que dispunha de uma atiradeira, muni-me de uma pedra, mirei-o, e disparei a atiradeira, a fim de atingi-lo'. Já o árabe tende a apresentar essa mesma cena do modo como faz Tom Jobim em *Águas de março*: 'Passarinho na mão, pedra de atiradeira'." O mesmo volume 1 de *Oriente & Ocidente* traz um artigo que trata sobre o que melhor traduz a forma de pensamento oriental: o provérbio. "Nele se juntam dois componentes essenciais do modo oriental de ver o mundo: a imagem concreta (ao invés da argumentação lógico-silogística grega) e o recurso à tradição, ao passado." Os provérbios árabes são tema de um volume inteiro de *Oriente & Ocidente*, o de número 4. Ali estão traduzidos 250 provérbios árabes que tratam de várias situações do cotidiano, com o fim de ensinar o indivíduo a lidar com elas. Por exemplo: "Dê seu pão ao padeiro, mesmo que ele coma a metade" (um alerta para evitar a improvisação amadora e buscar o profissionalismo), "Eu te conheço, alfarroba" (mais ou menos equivalente ao provérbio ocidental "Quem não te conhece que te

compre”). No volume 5 são apresentadas máximas de sabedoria, registradas por autores do Oriente e do Ocidente, como Defensor de Ligugé (século VII) e Algazali (1058-1111). De Algazali, por exemplo, são estas máximas: “Disse Ubayy Ibn Ka’b: A luz do coração de quem crê é como a de um tabernáculo”, “Disse o Altíssimo: ‘Ora de noite’ e ‘Na madrugada, implora o perdão’” e “Disse Yaqub, o sufi: Reto é quem oculta suas virtudes como se costuma ocultar os vícios”. O volume 10 tem como tema “O bom humor na Bíblia – O bom humor árabe”. Nesse livro, Lauand publica um artigo em que cita passagens da *Bíblia* com um lado cômico, como a divertida ironia com que Jesus, recém-ressuscitado, no caminho para Emaús, deixa que dois de seus discípulos lhe expliquem os últimos acontecimentos em Jerusalém, conforme está registrado no capítulo 24 do Evangelho de Lucas.

*Filosofia e Educação – Estudos*. São Paulo: Cemoroc/Factash, 13 volumes, 2007-2008.

Esta série de livros organizados por Jean Lauand reúne textos escritos por professores de diferentes instituições de ensino e por alunos de pós-graduação da Faculdade de Educação da USP. Nela, Lauand publicou 11 artigos originais. Em “Raízes medievais da ‘religião insaciável’ (e seu antídoto: S. Tomás de Aquino)”, publicado no volume 3, o professor recorre a uma expressão cunhada por Julián Marías, “*catolicismo insaciable*” – com a qual o filósofo espanhol criticou o radicalismo religioso na Espanha franquista –, para combater os cristãos fanáticos no Brasil hoje, que, com suas regras e imposições, acabam limitando a liberdade individual dos fiéis. O “antídoto” a esse fanatismo, diz Lauand, é o aspecto negativo da filosofia de Tomás de Aquino, que se refere ao caráter de incognoscibilidade em que toda a Criação está envolvida. No volume 9, Lauand publica “As constantes na variada obra de Josef Pieper”, em que cita características sempre presentes no pensamento do filósofo alemão, entre elas, a análise do fenômeno concreto, o apreço à linguagem comum, o estudo dos

filósofos antigos e medievais como base do filosofar e a interação entre a filosofia e a teologia. Já no artigo “Filosofia e linguagem no mestre catalão do humor”, publicado no volume 10, Lauand exemplifica os recursos do gênero neutro – inexistente na maioria das línguas modernas, que só dispõem do masculino e do feminino – com piadas contadas pelo comediante catalão Eugênio. Uma delas reproduz o seguinte diálogo: “Sabe se este balneário é bom para o reumatismo?”, diz o interlocutor. “É ótimo. Foi aqui que eu peguei o meu”. Outra piada de Eugênio, que também revela as possibilidades – e os equívocos a que está sujeito o falante de uma língua que desconhece o neutro – se passa no guichê da Receita Federal:

– Por favor, é aqui que se faz a declaração?

– Sim, senhor.

– Então aí vai: “Me enamorei dos teus olhos, me enamorei do teu ser, e não sei viver, amor, sem o teu querer”.

## PRINCIPAIS OBRAS PUBLICADAS NO EXTERIOR

1. *Opus Dei ú bi Mil*. Seul: Dasi Pulishing Co., 2006. 247 páginas.
2. *En diálogo con Tomás de Aquino – Nueve conferencias*, edición a cargo de Alexander Fidora, presentación de Pere Villalba Varneda. Madrid: Ediciones del Orto, 2005. 120 páginas.
3. *The timeliness of Thomas Aquinas*. Singapore: Thomistic e-institute Press, 2000.
4. *Provérbios e educação moral – A filosofia da educação de Tomás de Aquino e a pedagogia do dhikr* (e-book). Tasmânia: University of Tasmania.

