

# Filosofia e Educação: Universidade



O Conselho Editorial dos livros do Cemoroc é constituído pelos seguintes Professores Doutores:

**Diretores:**

*Jean Lauand* (Feusp)

*Paulo Ferreira da Cunha* (Universidade do Porto)

*Sylvio G. R. Horta* (FFLCH-USP)

**Membros:**

*Aida Hanania* (FFLCH-USP)

*Chie Hirose* (Fics)

*Dora Incontri* (Unisantia)

*Edileine Vieira Machado* (Unicid)

*Enric Mallorquí-Ruscalleda* (Mississippi State University)

*Gabriel Perissé* (Uninove)

*Jair Militão da Silva* (Unicid)

*João Gualberto de Carvalho Meneses* (Unicid)

*João Sérgio Lauand* (EDT)

*Lydia H. Rodriguez* (Indiana Univ. of Pennsylvania)

*María de la Concepción P. Valverde* (FFLCH-USP)

*Maria de Lourdes Ramos da Silva* (Feusp-Fito)

*Pedro G. Ghirardi* (FFLCH-USP)

*Pere Villalba* (Univ. Autònoma de Barcelona)

*Ricardo da Costa* (UFES)

*Roberto C. G. Castro* (Fiam)

*Sílvia M. Gasparian Colello* (Feusp)

*Sílvia Regina Brandão* (Uscs)

*Terezinha Oliveira* (Uem)

Jean Lauand

Universidade e filosofia  
em Josef Pieper:  
o princípio na admiração

Josef Pieper:  
A pedagogia das artes liberais

**CEMOrOc**  
EDF-FEUSP

  
**FACTASH EDITORA**

São Paulo  
— 2011 —

Copyright © by Jean Lauand, 2011

Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada, fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros quaisquer, sem autorização prévia dos autores.

Capa e Projeto Gráfico:  
Tarlei E. de Oliveira

Impressão e Acabamento:  
Ecograf

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

---

Lauand, Jean  
Filosofia e Educação – Universidade – Jean Lauand. São Paulo:  
Factash Editora, 2011.

41 p. 14 x 21 cm.

ISBN 978-85-89909-

1. Filosofia 2. Antropologia filosófica 3. Educação. I. Título

CDU 1(091)

---

Factash Editora  
Rua Costa, 35 – Consolação  
01304-010 – São Paulo – São Paulo  
Tel. (11) 3259-1915 – factash@gmail.com

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

## Universidade e filosofar em Josef Pieper: o princípio na admiração

JEAN LAUAND<sup>1</sup>

Introdução. O íngreme caminho metodológico.

Neste estudo<sup>2</sup> trataremos apenas de alguns aspectos prévios às relações entre filosofar e universidade na antropologia de Josef Pieper, tema principal deste evento.

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

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

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

---

1. Professor Titular aposentado da Fac. de Educação da USP. Professor do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo. Professor das Faculdades Integradas “Campos Salles”.

2. Conferência no “XII Seminário Internacional: Filosofia e Educação” (Cemoroc, set-2011), dedicado a Josef Pieper e seu conceito de universidade. O tema se complementa com nossa outra exposição “Josef Pieper: A pedagogia das artes liberais” e são complementares às análises do tema nas demais conferências do evento.

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

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

O espírito do homem, por necessidade, “desceu” para criar a universidade e para se pôr a filosofar... e depois, se queremos saber o que é o homem, devemos “subir”: dessas realidades para o homem: *odos...* A estrutura do filosofar nos conduz à do homem: a “abertura para o todo”, essência do filosofar e da universidade, expressa também “a própria natureza do espírito humano” (PIEPER: 1963, 20).

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

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

Assim, a antropologia filosófica de JP se constroi, em grande parte, a partir da análise do filosofar. E o filosofar – isto é, manter a tensão da indagação: “que é isto?”, “que é isto em si e em suas últimas razões?” (*überhaupt und im letzten Grunde*)” (PIEPER: 1980, 62) – é tal que, por

exemplo, uma de suas principais características é a “abertura para o todo”; formulação que remete a Platão e que é também o título de um de seus livros dedicados à universidade.

### O filosofar transcende o mundo do trabalho

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

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

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

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

Eis a antiqüíssima questão filosófica que Heidegger designou como a questão fundamental de toda metafísica! Será necessário apontar ainda o que de incomensurável tem tal pergunta frente ao mundo diário das utilidades e das oportunidades? Se tal pergunta ressoasse inespera-

damente em meio a homens ocupados na produção de bens úteis, será que seu autor não seria tido por louco? (PIEPER: 1980, 16-7)

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

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

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

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

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

### A admiração, princípio do filosofar

Aqui se coloca uma importante característica do filosofar. Sempre em união com a grande tradição do Ocidente.<sup>3</sup> JP afirmará a admiração como princípio do filosofar.

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

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

A admiração é um abalo. E é pelo abalo da admiração que surge a questão filosófica, que longe de afastar-se da realidade quotidiana, volta-

---

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

se para ela sob um ângulo não-quotidiano, posto à luz no abalo admirativo. JP exemplifica com o aparentemente pacífico, mas problemático filosoficamente, “ter”.

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

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

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

Uma coisa é dizer ‘meu servo’; outra, ‘meu irmão’. Sempre que dizes ‘meu’, dizes com verdade, mas porventura é no mesmo sentido que o aplicas ao irmão e ao servo? É diferente o ‘meu’ em ‘minha casa’ e em ‘minha mulher’; como não é o mesmo em ‘meu filho’, ‘meu pai’ e ‘minha mãe’. Sim, dizes: ‘meu Deus’, mas será que este ‘meu’ é o mesmo que em ‘meu servo’? Ou pelo contrário ‘meu Deus’ é ‘meu Senhor’? (*Sermo* 112A,13)

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

Mas, na verdade, o que é evidente neste mundo? Por será evidente que existamos? Será evidente que exista alguma coisa como o ver? Mas, quem está encerrado no dia-a-dia não pode fazer tais perguntas. E não

pode fazê-las porque não consegue (em todo caso, não o consegue conscientemente e, talvez só semi-inconscientemente) esquecer os fins utilitários imediatistas. Para quem, pelo contrário, admira, os fins utilitários emudecem. Para quem foi atingido pelo rosto mais profundo do mundo, calam-se os fins mais imediatos da vida, mesmo que seja apenas por esse único momento, em que, abalado, olha para o rosto pasmoso do mundo. Somente aquele que admira consegue realizar em si a forma original de relação com o ser, que desde Platão se chama “teoria”, isto é, aceitação puramente receptiva da realidade, não perturbada por qualquer intervenção da vontade. (...) Teoria só existe quando o homem não se tornou cego ao maravilhoso, que reside em que alguma coisa existe (PIEPER: 1980, 65-66).

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

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

Ao afirmar que Filosofia e Poesia têm muito em comum, JP não deixa de estabelecer a distinção entre ambas<sup>4</sup> (e também com relação a outros atos que emparelha ao de filosofar, por transcenderem o mundo do trabalho ou por terem seu princípio na admiração: os abalos religioso, tanático, artístico e do amor (PIEPER: 1980, cap. 1):

---

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

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

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

### O *mirandum* dá-se no quotidiano

Para bem avaliarmos a importância do quotidiano, onde radica o verdadeiro *mirandum*, devemos remontar a um emblemático episódio, protagonizado por um grande pensador nos alvares da filosofia, Heráclito de Éfeso. O episódio é narrado por Aristóteles:<sup>5</sup>

Diz-se que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé (impressionados sobretudo porque) ele os encorajou (eles ainda hesitantes) a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui os deuses também estão presentes” (*apud* HEIDEGGER: 1998, 22)

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

---

5. De part. anim., A5 645 a 17 e ss.

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

Se a filosofia, tal como a arte, tem a missão de recordar os “essenciais esquecidos”, esse episódio, mesmo em sua interpretação superficial, já teria o imenso mérito de lembrar a presença da transcendência no cotidiano. O alcance do posicionamento de Heráclito é, porém, ainda mais profundo e a análise de Heidegger chega a uma conclusão muito mais forte, e como ele mesmo diz: “curiosa”. É o que, em português, podemos expressar, lendo o “*mesmo aqui*” de Heráclito, como “*aqui mesmo*”!

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

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

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

*De vez em quando Deus me tira a poesia.*

*Olho pedra e vejo pedra mesmo*

(PRADO: 1991, 199)

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

Adélia refere-se a JP em sua conferência: “O poder humanizador da poesia”.<sup>6</sup> Adélia começa por explicar que poesia aqui representa todas as formas de arte.

É a força da arte que faz com que abramos nossos olhos para a maravilha da Criação, a maravilha da experiência humana que nos aguarda. (...) E por causa dessa qualidade eterna, dessa imponderabilidade, eu vejo que, para a humanização, a arte está no mesmo caminho da mística ou da fé religiosa: ambas experiências são independentes da razão: são experiências; a beleza é uma experiência e não discurso. Como quando um dia, num caminho habitual, você se espanta com algo – uma casa, uma obra, uma coisa – que já tinha visto muitas vezes – “Que beleza! Eu nunca tinha enxergado isso desse jeito!” –, aí você pode dar graças: você está tendo uma experiência poética, que é ao mesmo tempo, religiosa: no sentido que liga você a um centro de significação e de sentido. (...) O verdadeiro poeta está centrado na realidade, a arte não aliena ninguém, ela não tira da realidade; pelo contrário: ela traz para o real. (...)

---

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

– Pergunta sobre o tema adelião: o cotidiano mais simples

– Essa insistência no cotidiano é porque a gente só tem ele: é muito difícil a pessoa se dar conta de que todos nós só temos o cotidiano, que é absolutamente ordinário (ele não é extra-ordinário); o cotidiano da rainha da Inglaterra deve ser tão insuportável quanto o de uma lavadeira (...) E eu tenho absoluta convicção de que é atrás, através do cotidiano que se revelam a metafísica e a beleza; já está na Criação, na nossa vida (...) O nosso heróico, o nosso heroísmo é deste cotidiano... nossa vida é linda: o cotidiano é o grande tesouro, como diz um filósofo [Josef Pieper]: admirar-se do que é natural é que é o bacana; admirar-se desta água aqui, quem é que se admira da água, a que estamos tão habituados? Mas a alma criadora sensível, um belo dia se admira desse ser extraordinário, essa água que está tremeluzindo aqui na minha frente e, na verdade, eu não entendo a água, eu não entendo o abacaxi, eu não entendo o feijão. Alguém aqui entende o feijão? Admimir-se de um bezerro de duas cabeças, qualquer débil mental se admira, mas admirar-se do que é natural, só quem está cheio do Espírito Santo. Eu quero essa vidinha, essa é que é a boa, com toda a chaturinha dela e suas coisas difíceis... O cotidiano tem para mim esse aspecto de tesouro: “Há mulheres que dizem: / Meu marido, se quiser pescar, pesque, / mas que limpe os peixes (...)”. (PRADO: 2008)

### O abalo filosófico e outros abalos

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

Ou como no samba “Timoneiro” de Paulinho da Viola: “não sou eu quem me navega; quem me navega é o mar”.

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

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

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

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

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

*Nunca me esquecerei que no meio do caminho  
tinha uma pedra  
tinha uma pedra no meio do caminho  
no meio do caminho tinha uma pedra*

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

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

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

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

Drelina, branca como pedra de sal, vinha saindo: - “Miguilim, o Ditinho morreu...” Miguilim entrou, empurrando os outros; o que feito uma loucura ele naquele momento sentiu, parecia mais uma repentina esperança. O Dito, morto, era a mesma coisa que quando vivo, Miguilim pegou na mãozinha morta dele. Soluçava de engasgar, sentia as lágrimas quentes, maiores do que os olhos. [...] Estavam lavando o corpo do Dito, na bacia grande. Mãe segurava com jeito o pezinho machucado doente, como caso pudesse doer ainda no Dito, se o pé batesse

na beira da bacia. [...] Todos os dias que vieram depois, eram tempo de doer. Miguilim tinha sido arrancado de uma porção de coisas, e estava no mesmo lugar. Quando chegava o poder de chorar, era até bom – enquanto estava chorando, parecia que a alma toda se sacudia, misturando ao vivo todas as lembranças, as mais novas e as muito antigas. Mas, no mais das horas, ele estava cansado. Cansado e como que assustado. Sufocado. Ele não era ele mesmo. diante dele, as pessoas, as coisas perdiam o peso de ser. Os lugares, o Mutum – se esvaziavam, numa ligeireza, vagarosos. E Miguilim mesmo se achava diferente de todos. Ao vago, dava a mesma idéia de uma vez, em que, muito pequeno, tinha dormido de dia, fora de seu costume – quando acordou, sentiu o existir do mundo em hora estranha, e perguntou assustado: – “Uai, Mãe, hoje já é amanhã?!” (GUIMARÃES ROSA: 1970, 76-77)

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

Poucos dias mais tarde, estando eu ausente, a febre voltou, e ele morreu. O sofrimento encheu-me de trevas o coração, e eu não via senão a morte em toda parte. A pátria tornou-se para mim tormento; a casa paterna, motivo incrível de infelicidade, e tudo o que tivera em comum com ele, agora, sem ele, transformava-se em sofrimento ilimitado. Meus olhos o procuravam por toda parte sem encontrá-lo; eu odiava o mundo inteiro, me aborrecia porque o amigo não mais existia, e ninguém podia dizer-me: “Aí vem ele”, como quando em vida se ausentava por algum tempo. Tornei-me um grande problema para mim mesmo e perguntava à minha alma por que estava tão triste e angustiado, mas não tinha resposta. Se eu lhe dizia: “Confia em Deus!”, ela não me obedecia, e com razão, pois a pessoa queridíssima que havia perdido era melhor e mais real que o fantasma no qual eu pedia que ela aparecesse. Somente as lágrimas me eram doces e substituíam o amigo no conforto do meu

espírito. Parecia-me estranho que a vida continuasse para os outros mortais, já que estava morta a pessoa que eu tinha amado como se ela não devesse morrer nunca. E mais ainda me espantava estar vivo, achando-se morto aquele de quem eu era um outro eu. (AGOSTINHO: IV, 9)

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

O Deus panteísta nada faz, nada exige. Ele está ali, quando o solicitam, como um livro numa prateleira. Não irá persegui-lo. Não há perigo de o céu e a terra fugirem em momento algum de seu olhar. [...] Você já teve surpresas assim antes, em relação a coisas menores, quando a linha puxa a sua mão, quando algo respira a seu lado no escuro. O mesmo acontece aqui; o choque se dá no exato momento em que a sensação de vida nos é comunicada juntamente com a pista que estivemos seguindo. E sempre chocante encontrar vida quando pensávamos estar sós. “Veja!” gritamos, “está vivo!” E, portanto, este é o ponto onde muitos recuam, eu teria feito o mesmo se pudesse afastando-se do cristianismo. Um Deus “impessoal” é bem aceito. Um Deus subjetivo de beleza, verdade e bondade, dentro de nossas cabeças melhor ainda. Uma força de vida informe, surgindo através de nós, um vasto poder que podemos deixar fluir é o melhor de tudo. Mas o próprio Deus, vivo, puxando do outro lado da corda, talvez se aproximando numa velocidade infinita, o caçador, rei, esposo isso é outra coisa muito diferente. Chega a hora em que as crianças que estavam brincando de bandido se aquietam de súbito: será que esse ruído é realmente de panos no vestíbulo? Chega a hora em que as pessoas que estiveram brincando com religião (“a busca de Deus pelo homem!”) de repente recuam. E se de verdade O encontrássemos? Não era isso o que queríamos! Pior ainda, e se Ele nos encontrasse? (NEWMAN, ch. 11)

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

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

### Conclusão: por uma pedagogia da admiração

Essas singelas considerações, mesmo sendo preliminares e aguardando sua segunda parte (das demais características do filosofar / educar), já podem iluminar alguns dos principais problemas da educação contemporânea.

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

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

### Referências bibliográficas

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

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

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

- \_\_\_\_\_. *Que é isto – a filosofia*. (ed. 1973) <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/isto.pdf>. Acesso em 05-08-11
- NEWMAN, J. H. *Milagres*. [www.osantuاريو.com.br/downloads/livro\\_milagres.pdf](http://www.osantuاريو.com.br/downloads/livro_milagres.pdf) Acesso em 05-08-11
- PIEPER, J. *Musse und Kult*. München: Kösel, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Offenheit für das Ganze – Die Chance der Universität*. Essen: Fredebeul & Koenen, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel, 1966.
- \_\_\_\_\_. Felicidad en el mirar. *Folia Humanistica*. No. 166, 1976. Barcelona: Glarma.
- \_\_\_\_\_. *Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen*. München: Kösel, 8<sup>a</sup>. ed., 1980, 132 pp.
- \_\_\_\_\_. *Buchstabier-Übungen*. München: Kösel, 1980a.
- PRADO, Adélia *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Lisboa: Europa-América, 2005 Acesso em 05-08-11 <http://pt.scribd.com/doc/7165292/Jean-Paul-Sartre-Nausea>



# Josef Pieper: A pedagogia das artes liberais

JEAN LAUAND<sup>1</sup>

## Introdução

Na primeira conferência deste evento<sup>2</sup> vimos como o abalo filosófico – e seus afins – movido pelo princípio da admiração, nos leva a transcender o mundo do trabalho. Nesta, prosseguiremos essa análise.

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

É esse o sentido da “liberdade” das *artes liberales* em oposição às *artes serviles*, artes servis, as quais, como diz S. Tomás estão ordenadas para

---

1. Professor Titular aposentado da Fac. de Educação da USP. Professor do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo. Professor das Faculdades Integradas “Campos Salles”.

2. Conferência no XII Seminário Internacional: Filosofia e Educação (set-2011), dedicado a Josef Pieper e seu conceito de universidade. Aqui trataremos apenas de aspectos complementares da correlação pieperiana: antropologia – filosofar – universidade; tendo em conta nossa outra conferência (“Universidade e filosofar em Josef Pieper: o princípio na admiração”) e as análises do tema nas demais conferências do evento.

uma utilidade que se alcança pela atividade (*In Met.* I, 3, 59). A Filosofia sempre foi entendida como a mais livre dentre as artes liberais (PIEPER: 1980, 27).

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

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

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

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

Em palavras do próprio Pieper:

Essa não disponibilidade, essa liberdade da Filosofia – e afirmar isto parece-me da mais extrema e atual importância – está intimamente relacionada e até identificada com o caráter teórico da Filosofia.

Filosofar é a forma mais pura de *theorein*, de *speculari*, do puro olhar receptivo da realidade (PIEPER: 1980, 30).

## A Contemplação

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

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

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

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

E é que conhecer, contemplar, ver com olhar de amor a realidade tal como é – e aí se dá uma total coincidência entre os grandes da tradição ocidental –, é, como diz Tomás de Aquino (*In Liber de causis*, 18): “*nobilissimus modus habendi aliquid*”, o modo mais nobre de se ter algo.

Ao final do cap. VII de *Glück und Kontemplation*, Pieper explica que o conhecimento é, no sentido mais estrito, assimilação: um assimilar

em que o mundo objetivo, enquanto conhecido, chega a ser o próprio ser do sujeito cognoscente. Os entes não-cognoscentes limitam-se à sua própria forma; já os cognoscentes, além de possuírem (de modo natural) sua própria forma, possuem também (de modo intencional) as dos objetos conhecidos. Com especial profundidade e sem fronteiras, no caso do sujeito espiritual.

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

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

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

### Lazer (*skholé*) como atitude do espírito

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

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

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

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

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

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

Ao exclusivismo do trabalho como função social, opõe-se a atitude de lazer que, ao contrário da pausa ou do tempo livre (no fundo orde-

nados ao trabalho), corta-o verticalmente. A justificação do lazer não é a de repor forças ao trabalhador, mas sim a de favorecer que continue sendo homem, capaz de contemplar o mundo como totalidade (PIEPER: 1964a, 56-7).

### Acadêmico significa filosófico-teorético

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

Falar do lugar e do direito da Filosofia é, ao mesmo tempo, falar de nada mais nada menos que do lugar e do direito da Universidade, da formação acadêmica, e da formação em geral no sentido próprio da palavra, a saber, naquele sentido pelo qual, por princípio a formação se distingue da simples instrução profissionalizante e a ultrapassa. Instruído é o funcionário e a instrução (profissional) se caracteriza por dirigir-se a um aspecto parcial e específico no ser humano e, ao mesmo tempo, a um determinado setor recortado do mundo. Já a formação se dirige ao todo: culto e formado é aquele que sabe o que acontece com o mundo em sua totalidade. A formação atinge o homem todo enquanto é *capax universi*, enquanto é capaz de apreender a totalidade das coisas que são (PIEPER: 1964, 42-3).

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

do Ocidente (PIEPER: 1964a, cap. I). Em que consiste esse caráter paradigmático?

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

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

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

## A Pedagogia das Artes Liberais

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

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

E é que a proposta pieperiana dirige-se ao modo de realizar-se a formação universitária. Esse modo é que deve ser filosófico, se pre-

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

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

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

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

No entanto, caso a Universidade se volte para a realização daquele anseio da natureza humana a que corresponde, se ela realiza sua vocação filosófica, ficará nítida a sua própria especificidade:

O que o distingue (um estudo especializado qualquer, realizado à maneira filosófica) é antes de tudo, a ausência de vínculos que o liguem a qualquer fim utilitário. Essa é a verdadeira liberdade acadêmica; essa liberdade é, *per definitionem*, destruída no momento em que as ciências

se tornam um simples disfarce utilitário para qualquer espécie de poder (PIEPER: 1964a, 28).

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

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

Assim, a proposta de uma Educação Liberal (no sentido indicado: o do espírito das *artes liberales*) tal como Pieper a formula hoje, não se refere a um elenco de disciplinas, nem, muito menos, a qualquer tipo de discriminação social com que se pôde confundir outrora o conceito de Artes Liberais. Refere-se, sim, a um sentido que já aparece em Santo Tomás: “*Illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur*” (*In Met.* I, 3, 59), só se designam como liberais as artes que se dirigem somente ao saber e não à utilidade prática.

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

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

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

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

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

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

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

Suponhamos o caso de um professor que leciona Matemática para um curso universitário de Economia. Naturalmente, ele irá proporcionar

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

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

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

Os exemplos poderiam multiplicar-se e aplicar-se a todas as áreas do saber (é claro que há assuntos com maior e menor potencial de abertura à totalidade, à maneira filosófica de tratamento, elemento que também originariamente se encontrava contido no conceito de Artes Liberais).

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

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

### Universidade e formação profissional

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

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

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

Naturalmente a “habilidade” profissional do médico, do cientista, do jurista é um fruto altamente desejável do estudo acadêmico. Mas não será o caso de que tal habilidade enquanto supera o nível do medíocre e do que é possível alcançar por um aprendizado meramente técnico,

dependa, de fato, de um aprofundamento de admiração e totalmente desinteressado e despreocupado dos fins práticos, no terreno puramente “teorético” do ser? Será que a utilidade prática não depende, justamente, de que a teoria seja antes realizada em toda a sua pureza? (PIEPER: 1964a, 26)

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

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

### O filosofar: abertura para a totalidade

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

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

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

O trabalho do filósofo, que pergunta pelo ser “em Si mesmo e em suas últimas razões”, no caso, pelo ser da Universidade, é penetrar para além da película superficial do modo fático como se apresentam as Universidades e, “para além dos resultados da estatística social”, procurar “a essência e a nota distintiva de que é Acadêmico” (PIEPER: 1964a, 16). Captar as experiências, as grandes e fundamentais experiên-

cias existenciais que se fundiram na instituição universitária e que se tornaram mais ou menos invisíveis (PIEPER: 1963, 9).

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

O texto-chave que expressa a grande intuição, a grande experiência de Platão, que até hoje marca a diferença específica do ideal de Universidade, encontra-se na *República*, quando Platão aponta como característica fundamental do verdadeiro filósofo o permanente impulso “*para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal*”.<sup>3</sup>

Como dizíamos, não deve causar surpresa, ao leitor de Pieper, que o texto fundamental sobre a Universidade seja uma afirmação sobre o filosofar, e mais, uma sentença que expressa ao mesmo tempo “a própria natureza do espírito humano” (PIEPER: 1963, 12).

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

Uma tal formulação não deve ser mal entendida: certamente a pergunta filosófica pode versar sobre uma realidade particular e não necessariamente sobre o tema formalmente assumido da totalidade do real. Mas, “não é possível perguntar ou pensar filosoficamente sem que entre em jogo a totalidade do ser, a universalidade das coisas, ‘Deus e

---

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

o mundo” (PIEPER: 1980, 59<sup>4</sup>). É esse um ponto decisivo para a distinção entre a Filosofia e as ciências particulares. Alfred North Whitehead – certamente um mestre do rigor lógico – caracterizou a Filosofia do seguinte modo: “*Philosophy asks the simple question: what is it all about?*” e o problema que se coloca a quem filosofa é “*to conceive a complete fact*” (PIEPER: 1963, 15; 76).

A formação *what is it all about* é particularmente feliz: por um lado sugere a totalidade; por outro, instala-se em um neutro que transcende os particulares pontos de vista das ciências, aproximadamente como em nossa gíria: “Qual é a dele?”

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

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

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

Na medida em que me interrogo, sob o ponto de vista fisiológico, o que acontece quando morre um homem, quer dizer, na medida em que, como cientista, eu formulo um aspecto parcial, não só não estou

---

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

obrigado a falar de “Deus e o mundo”, como isso nem sequer me é permitido: seria algo claramente não-científico (PIEPER: 1964a, 96).

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

### Abertura para o todo: essência do espírito

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

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

Repitamos ainda uma vez: discutir o ser e os fins da Educação é discutir em que consiste afinal a verdadeira riqueza do homem, ou seja, aquilo que por natureza o homem está chamado a ser. Ora, um observador atento reparará que as expressões de S. Tomás de Aquino “*convenire cum omni ente*” e “*capax universi*”, recolhidas na citação anterior, são as mesmas que se empregam (em outras obras de Pieper)

para caracterizar não já a Universidade mas a própria essência do espírito:”A alma espiritual – diz S. Tomás na sua pesquisa sobre a verdade – está essencialmente disposta a ‘*convenire cum omni ente*’ (...) o ser espiritual ‘é capaz de apreender a totalidade do real’” (PIEPER: 1980, 44). E “ser capaz de conhecimento espiritual quer dizer: viver diante e em meio à realidade total. O espírito, e só ele, é *capax universi*” (PIEPER: 1951, 84).

### Conclusão: abertura para o todo: a chance da universidade

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

A reivindicação de ser, no sentido apontado, um “ensino superior”, um lugar de cultura, um lugar onde se efetua a formação daquilo que é verdadeiramente humano, – tal reivindicação, também ela, só se legitima na medida em que se dê a confrontação com o todo do real, o que permite ao espírito realizar suas virtualidades últimas (PIEPER: 1963, 17).

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

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

- 1) O filosofar – e nisto também a Filosofia se distingue da Ciência

– não cessa de colocar questões que jamais poderão receber resposta definitiva.

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

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

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

### Referências bibliográficas

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

\_\_\_\_\_. *Musse und Kult*. München: Kösel, 1952.

\_\_\_\_\_. *Weistum-Dichtung-Sakrament*. München, Kösel, 1954.

\_\_\_\_\_. *Glück und Kontemplation*. München: Kösel, 1957.

\_\_\_\_\_. *Offenheit für das Ganze – Die Chance der Universität*. Essen: Fredebeul & Koenen, 1963.

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

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

\_\_\_\_\_. *Das Viergespann*. München: Kösel, 1964b.

\_\_\_\_\_. *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel, 1966.

\_\_\_\_\_. Felicidad en el mirar. *Folia Humanistica*. No. 166, 1976,  
Barcelona: Glarma.

\_\_\_\_\_. *Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen*. München: Kösel,  
8<sup>a</sup>. ed., 1980, 132 pp.

\_\_\_\_\_. *Buchstabier-Übungen*. München: Kösel, 1980a.





