

Justiça e direitos humanos segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

Resumo: Este artigo traz comentários ao ensaio *Über die Gerechtigkeit* (*Sobre a justiça*), do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), seguidos da tradução, direta do original alemão, da primeira parte desse ensaio. Escrito em 1953, *Über die Gerechtigkeit* mostra que o ser humano possui direitos inalienáveis em razão de sua natureza e que ser justo consiste em garantir ao outro esses direitos.

Palavras Chave: Josef Pieper – Justiça – Virtudes – Direitos Humanos – Direito Natural.

Abstract: This paper brings comments on the essay *Über die Gerechtigkeit* (*On Justice*), by german philosopher Josef Pieper (1904-1997), followed by the translation from German original text of the first part of this essay. Written in 1953, *Über die Gerechtigkeit* shows human being has inviolable rights because of his nature and practicing justice means to ensure these rights to the other.

Keywords: Josef Pieper – Justice – Virtues – Human Rights – Natural Law.

No dia 10 de dezembro de 2018, a Declaração Universal dos Direitos Humanos completou 70 anos. Foi no dia 10 de dezembro de 1948 que a Organização das Nações Unidas (ONU) adotou esse documento fundamental na luta contra qualquer forma de tirania e a favor das garantias do indivíduo em todos os lugares do mundo.

É interessante perceber que a Declaração Universal dos Direitos Humanos concebe o ser humano como um ente dotado de direitos inalienáveis, inseparáveis dele. Já no seu preâmbulo, ela cita a “dignidade inerente” a todos os membros da “família humana”, destaca os seus “direitos iguais e inalienáveis” e se refere aos “direitos e liberdades fundamentais do ser humano”. E, no artigo 1º, reza que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

Ou seja, a Declaração Universal dos Direitos Humanos considera que o ser humano possui algo que lhe é inerente, que nasce com ele, algo que ele possui inalienavelmente e que, portanto, tem que ser garantido, preservado, algo que não pode ser violado, retirado, arruinado.

Entretanto, a Declaração não nos dá uma justificativa por que os direitos humanos têm que ser assegurados, exceto o fato de que se trata de seres humanos. A única justificativa expressa no documento para o fato de que os direitos humanos têm que ser assegurados é que nós somos seres humanos.

É um grande passo, uma grande conquista, um reconhecimento necessário e extraordinário, mas talvez não seja suficiente. Por que o fato de sermos seres humanos já faz com que eu tenha que respeitar o direito do outro? O que faz com que ser humano signifique implicitamente ter direitos?

O sofista Hípias, na Grécia antiga, tinha essa mesma visão sobre o homem. Para ele, bastava ter rosto humano para que alguém tivesse que ser respeitado como ser humano. Mas sabemos que o discurso dos sofistas era superficial, carente de fundamentação, sem base concreta – o que não pode acontecer hoje com uma questão tão importante como os direitos humanos.

Alguém poderia se opor a essa ideia. Ou melhor, os totalitários efetivamente se opõem a ela. Eles questionam: não é só pelo fato de que o outro é ser humano que eu preciso respeitá-lo. Os totalitários não concordam com a ideia de que basta o fato

de ser humano para que o direito desse humano se imponha. E daí advêm o desrespeito, a violação, a afronta.

É por isso que precisamos buscar os fundamentos dos direitos humanos, para que eles sejam plenamente justificados e não parem dúvidas sobre por que eles precisam ser garantidos. Quando mais profundos forem os fundamentos dos direitos humanos, mais fortalecidos eles se tornarão.

O filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) nos ajuda nessa fundamentação dos direitos humanos. Em seu ensaio *Über die Gerechtigkeit (Sobre a justiça)*, ao tratar da clássica virtude da justiça, ele destaca aspectos da personalidade humana, hoje esquecidos, que apontam para os fundamentos mais profundos dos direitos do ser humano.

Nesse ensaio, Pieper começa destacando que o filósofo grego Platão, no século IV antes de Cristo, dá uma definição de justiça que já era antiga no tempo dele. Segundo essa definição, justiça se refere à atitude firme, constante e voluntária de dar a cada um aquilo que é seu. E nisso – dar a cada um o que é seu – está fundada toda a ordem do mundo, diz Pieper.

Aqui já encontramos um paralelo, uma semelhança entre o conceito de justiça que marcou o pensamento ocidental desde suas origens e a expressão que anima e perpassa toda a Declaração Universal dos Direitos Humanos: tanto a virtude da justiça como o documento da ONU consideram que cada pessoa humana possui algo que é intrinsecamente seu, algo que cada ser humano possui e que tem que lhe ser assegurado.

Mas o que significa dar a cada um o que é seu? O que é exatamente esse algo que tem que ser assegurado a cada ser humano? E, principalmente, com base em quê existe algo em cada ser humano para ser garantido?

Como afirma Pieper no ensaio citado, que exista um direito que advém de um serviço prestado é bastante compreensível. Se eu contrato um electricista para consertar a parte elétrica da minha casa e ele executa esse serviço, por exemplo, ele passa a ter algo que é dele, que pertence a ele por direito, no caso, um pagamento, e eu tenho a obrigação de dar isso a ele. Caso contrário, serei injusto.

Agora, existem direitos que não advêm de um serviço prestado, que não têm origem em nada que o indivíduo tenha feito para que adquirisse esse direito. Um desses direitos é a vida, por exemplo. Ninguém contesta que todo ser humano tem um direito inalienável à própria vida, sem que nada tenha feito para conquistar esse direito. E isso é tão grave e reconhecido que, se eu não respeito esse direito, sou considerado um criminoso e sou punido.

Então podemos dizer que é em função da natureza que o ser humano possui algo inerentemente seu. Porque é um elemento da natureza, porque está na natureza, que dispôs as coisas como são, o ser humano possui algo que deve ser garantido e preservado.

Isso já é muita coisa, mas ainda não é tudo, de acordo com Pieper. As pedras, as plantas e os animais também estão na natureza, mas nem por isso eles possuem algo de seu. Tanto que os animais podem ser propriedade dos homens, sem nenhum problema. Isso já não acontece com o ser humano, que possui algo que impede que eu o torne minha propriedade.

Devemos dizer, então, que o homem possui algo essencialmente seu em função da sua natureza, da natureza humana. O homem é dotado de uma natureza que inclui direitos sem os quais ele deixa de ser homem. Esses direitos são intrínsecos, inseparáveis dessa natureza. Falar dessa natureza é falar de direitos inerentes, o que

não acontece com as pedras, as plantas e os animais. E aqui entramos nesse tema tão difícil e intrincado que é o direito natural.

Para usar um exemplo banal, um aparelho celular tem elementos que são inerentes a ele e sem os quais ele deixa de ser um celular. Não se trata da capa, que é um mero acessório, nem da forma exterior dele, mas sim dos componentes eletrônicos que fazem com que ele funcione como um celular.

Da mesma forma, o ser humano possui uma natureza formada de tal modo, dotada de certos componentes que, se esses componentes forem tirados, ele deixa a sua condição de humanidade. Ele pode ser branco, negro, homem, mulher, homossexual, heterossexual – e ele continua sendo ser humano. Mas há certos elementos que são inerentes à sua natureza e que são invioláveis a essa natureza.

Portanto, é em função da natureza humana que algo pertence inalienavelmente ao homem.

Desse ponto de vista, os direitos humanos estão diretamente relacionados com a natureza humana. Sempre segundo Pieper, não se pode indicar onde os direitos humanos se fundam a não ser que eu tenha uma concepção de homem, de natureza humana. Se eu considero que a natureza humana é constituída de tal e tal forma, dotada de certas características, de certos direitos, eu devo admitir que cada ser humano possui algo inalienável.

E aqui encontramos um problema. A ideia de natureza humana assume um caráter importantíssimo no que se refere aos direitos humanos, que estão fundados nela. Acontece que essa ideia vem sendo contestada desde o início da modernidade. Pensadores de diferentes tendências têm se dedicado a demonstrar que não existe natureza humana.

Do lado conservador, podemos lembrar o horror que o inglês Edmund Burke, no século XVIII, demonstra a toda expressão genérica, como “natureza humana”, que ele descarta como “metafísica inútil”.

Do lado mais libertário, o ataque à ideia de natureza humana também existe. Basta citarmos – como faz Pieper – o filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre, que no seu livro *L'existencialisme est un humanisme (O existencialismo é um humanismo)* afirma literalmente: “*Il n'y a pas de nature humaine*” (“Não há natureza humana”).

Ora, aqui se encontra um aspecto importantíssimo da nossa discussão. Se não existe natureza humana, então o ser humano pode ser tratado como se quiser. Se ele não possui uma natureza dotada de um direito inalienável, não há o que respeitar, a defesa dos direitos humanos estará muito fragilizada e o ser humano estará à mercê da lei do mais forte. Pois o mais forte poderá sempre dizer: “Não há nada no homem que seja inalienável. Portanto, eu posso tratá-lo como bem entender”.

Sem a noção de natureza humana, é impossível que direito e justiça possam ser fundados – continua Pieper. Sem ela, a garantia dos direitos humanos dependerá de acordos, de normas, da legislação, do direito positivo, o que é muito instável, inseguro e fraco. O governo de plantão sempre poderá mudar a lei e desconsiderar o que há de inalienável no ser humano.

Volto aqui àquela sentença dos antigos, recuperada, analisada e difundida no Brasil por Jean Lauand¹: o homem é um ser que esquece. Ele esquece as mais importantes realidades da existência, entre elas, o fato de que possui uma natureza dotada de direitos inalienáveis.

¹ “A unidade da ideia de homem em diferentes culturas”, em *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*. São Paulo: ESDC/Factash/Cemoroc-USP, 2007, p. 143-163.

Mas Pieper afirma que, ao dizer que a natureza humana é constituída de direitos intrínsecos, ainda não se chegou à mais profunda fundamentação da justiça e dos direitos humanos. É preciso avançar mais, para que a garantia dos direitos humanos se fortaleça e seja efetivamente assegurada.

A natureza humana não se funda em si mesma. Portanto, não pode ser a razão última do direito e da justiça. É preciso recorrer à sua máxima e definitiva legitimação. E a razão última, diz Pieper, é que o homem é uma criatura criada pelo que é divino, pelo supranatural.

Não se trata propriamente de uma visão cristã de natureza humana, mas sim de uma intuição presente já nos pensadores da Antiguidade grega e que formou a base da tradição ocidental de pensamento pelo menos até a modernidade. Em Platão há a ideia de um *demiurgós*, de um demiurgo, de um artífice, que criou todas as coisas. E Aristóteles, em sua doutrina sobre as causas do ser, cita entre elas a causa eficiente, sobre a qual ele fala pouco, simplesmente pelo fato de que ela está acima da capacidade humana de entendimento.

E é interessante perceber que, mesmo com o cientificismo predominante hoje no pensamento ocidental, essa noção não se perdeu. O físico Roberto Covolan, professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), publicou recentemente um artigo em que afirma que grandes cientistas contemporâneos – entre eles Albert Einstein – reconhecem ser impossível explicar o mundo natural sem a interferência de algo superior à razão humana. “Ao falar da ‘presença de um poder racional superior, que é revelada no Universo’, Einstein acaba confirmando, à sua maneira, as palavras do apóstolo Paulo na *Carta aos Romanos*”, escreve Covolan².

Ou seja, o conflito entre teologia e ciência parece acontecer entre aqueles que conhecem pouco. Quem tem muito conhecimento sobre o funcionamento do mundo natural percebe que não é possível descartar apressadamente aquilo que Aristóteles falou sobre a “causa eficiente” de todas as coisas.

Mas, como diz Pieper, ao se referir a essa questão, não se trata de querer apresentar apenas um “ornamento teológico” à discussão, mas sim de chegar até os fundamentos mais profundos do nosso tema, ou seja, descobrir por que razão existe algo inalienavelmente pertencente ao ser humano e como a justiça – dar ao outro o que é seu – se torna, então, um dever, uma obrigação de todo ser humano.

Essas ideias são desenvolvidas por Pieper na primeira parte de *Über die Gerechtigkeit*, cuja tradução oferecemos a seguir. O texto utilizado está publicado em Josef Pieper, *Werke auf CD-ROM*, Bd. 4, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Herausgegeben von Berthold Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008.

Sobre a justiça

Josef Pieper

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

Entre as coisas que nos movem atualmente, parece que não muitas deixam de ter a ver de modo muito exato com a justiça. Precisa-se apenas estar à espreita. Esta se

² “Razão e propósito no Universo”, em *Teologia e Ciência – Aproximações entre a razão e a fé*, Roberto C. G. Castro (organizador). São Paulo: Kapenke, 2018, p. 15-53.

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

Mas principalmente: quem percebe a presente realidade cotidiana sob o título “justiça”, a esse se torna claro como a desgraça no mundo tem muitos nomes, mas especialmente o nome injustiça. “A maior e a maior parte da miséria dos homens depende mais da injustiça dos homens do que da infelicidade.”³ Aristóteles, ao buscar apresentar as diferentes formas fundamentais de justiça, parte expressamente das coisas empiricamente próximas, entre elas a injustiça: “A variedade da injustiça torna clara a variedade da justiça”⁴.

Mas também, quando se pensa “justiça”, vem à mente uma variedade pura e simplesmente não dominada – é, entretanto, um pensamento de extrema simplicidade, a que essa variedade se reduz. Platão o exprime aqui já como alguma coisa de longe⁵. É o pensamento de que é para dar a cada um o que é seu. Que o homem dê ao homem o que pertence a ele – nisto está fundada toda a justa ordem no mundo. E toda injustiça, por outro lado, significa que ao homem é retido ou tomado o que é seu e, por sua vez, não por causa da infelicidade, má colheita, incêndio, terremoto, mas por causa do homem.

Desse conceito de *suum cuique*, que desde a Antiguidade, através de Platão, Aristóteles⁶, Cícero⁷, Ambrósio⁸, Agostinho⁹, principalmente através do direito romano¹⁰, se tornou o bem comum da tradição ocidental – disso deve ser falado no que segue. Dito mais exatamente, deve-se falar da atitude voluntária que faz o homem dar a cada um o que é seu. Deve-se tratar da virtude da justiça.

“Justiça é a atitude (*habitus*) em virtude da qual, por uma vontade firme e constante, se concede a cada um o seu direito.”¹¹

Naturalmente, na tradição ocidental, existem também outras determinações de justiça; e também em Tomas de Aquino, de quem provém a definição citada agora, encontram-se diversos dizeres diferentes. Assim, ele diz, a justiça é algo pelo qual é distinguido o próprio do estranho¹²; ou: a justiça é caracteristicamente instituir ordem entre as coisas¹³. Da mesma forma, Agostinho falou de variados modos sobre a virtude da justiça. Um brilho especial vem da seguinte formulação: “Justiça é aquela ordem da alma pela qual acontece que nós não somos servos de ninguém – pois somos somente de Deus”¹⁴. Mas tais afirmações mal significam propriamente uma definição. Isso se

³ I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (editado por P. Menzer), Berlim, 21925, p. 45.

⁴ *In Eth.* 5, 1 (n. 893)

⁵ *República* 331 e 4f. Platão menciona o poeta Simônides, que viveu um século antes dele. Mas, naturalmente, também Simônides não é o autor desse pensamento, que igualmente já se encontra formulado em Homero, na *Odisseia* (14,84).

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

⁷ *De finibus* 5,23.

⁸ *De officiis* 1, 24.

⁹ *A Cidade de Deus* 19, 21.

¹⁰ *Corpus Juris Civilis, Instit.* I, 1.

¹¹ II, II, 58, 1. Trata-se, como diz Tomás, de uma repetição da formulação encontrada no direito romano, “trazida numa adequada forma de definição” (ibidem).

¹² *Virt. Card.* 1 ad 12.

¹³ *In Div. Nom.* 8, 4 (n. 778).

¹⁴ *Migne, PL* 220, 633.

encontra apenas na mais sóbria e mais objetiva de todas, a qual significa que justiça é a atitude que faz o homem dar a cada um o que é seu.

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

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

“Se o ato de justiça é dar a cada um o que é seu, então ao ato de justiça precede o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém.”¹⁵ Essa frase exprime com soberana simplicidade um fato puro e simplesmente fundamental. A justiça é algo segundo. A justiça pressupõe o direito. Se a uma pessoa pertence algo como seu, esse pertencer mesmo se dá não através da justiça. “Cada ato pelo qual algo se torna, antes de tudo, um seu para alguém não pode ser um ato de justiça.”¹⁶

Por exemplo: alguém presta um serviço para outro, ele escava para ele o jardim (no que nós admitimos que essa prestação de serviço não é mesmo o cumprimento de uma obrigação). Em razão dessa prestação de serviço existe, pelo lado do que trabalha, um pertencente a ele. E quando o outro dá isso a ele, ele é justo; dito mais exatamente: já por esse meio ele consoma um ato de justiça. Esse ato então tem como pressuposto que algo pertence ao semelhante.

Mas agora está claro para todos que existem direitos que não vêm de uma situação de trabalho; que ao homem pertence algo como um seu, sem que a razão para isso esteja em um fazer do homem. Ninguém duvida de que existe um direito à própria vida.

A questão que é considerada aqui objetiva, porém, algo ainda mais profundo. Ela inclui também cada direito que se pode chamar de uma prestação de serviço; como e em razão do que existe ao homem “salário” pelo serviço prestado? Em que se baseia esse pertencer? Qual é, em última razão, “o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém”?

“Através da criação, o ser criado começa, antes de tudo, a ter algo seu.”¹⁷ Em razão da criação, primeiro, há a possibilidade de dizer: existe algo meu. Isso soa, talvez, menos evidente. Tomás fecha com isso a surpreendente, mas obrigatória conclusão: portanto, a criação mesma não é um ato de justiça, a criação não é algo pertencente.¹⁸ Isso significa que na relação de Deus com o homem não pode se dar justiça, no estrito sentido de *reddere suum cuique*: Deus nada deve ao homem. “Embora Deus, em sentido conhecido, dê a alguém o pertencente, ele não é, porém, devedor.”¹⁹ Mas esse é um novo tema; também sobre isso será ainda falado.

Imediatamente vem aqui à discussão: que um dever de justiça não existe se não existe, do lado do semelhante, antecipada e previamente, algo pertencente, um

¹⁵ C. G. 2, 28.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ “*Non igitur creatio ex debito justitiae procedit*” (C. G. 2, 28).

¹⁹ I, 21, 1 ad 3.

suum. É esse o sentido da frase: “Evidentemente o direito é o objeto da justiça”²⁰. Eu confesso que precisei de uma série de anos para entender e concretizar isso. Só então percebi por que, na *Summa Theologica*, uma *Quaestio* sobre o direito, extraída de uma outra ordem sistemática, é colocada antes do Tratado sobre a Justiça.

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

Também as pedras, plantas, animais são criados, e entretanto não se pode dizer, em sentido estrito, que algo pertence a eles. O pertencer significa assim algo como pertencer e ser.²¹ Um ser não espiritual, porém, não tem propriamente algo que pertence a ele; ele mesmo, pelo contrário, é de tal maneira que pode pertencer a alguém, por exemplo, ao homem.

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

Ainda uma vez volta a questão: em razão de que algo pertence a um homem em tal sentido, como algo inalienável que pertence a ele? Nós já nos acostumamos tanto em pensar na categoria do governo da violência que a grande palavra “inalienabilidade” quase nos faz rir. A mim pertence “inalienavelmente” isto ou aquilo – o que pode tal direito já transmitir? Agora, pode-se formular tal fato também, diferente e obrigatoriamente, não apenas do lado daquele a quem pertence algo, mas também do lado do outro, a quem deve ser dado o que pertence, mas pode também negar. A “inalienabilidade” do pertencer significa mesmo também que quem não dá o que pertence, quem isso retém ou rouba se fere e se desfigura a si mesmo; é ele que perde algo, ele até mesmo, em caso extremo, se destrói. Acontece a ele, em todo caso, algo incomparavelmente pior do que ao que sofre a injustiça: tão inviolável é a justiça, tanto se impõe a inalienabilidade do pertencer! Sócrates sempre formulou isto: quem faz a injustiça é “digno de compaixão”²²; “Minha afirmação, que precisamente já foi frequentemente pronunciada, mas sem prejuízo sempre ainda uma vez pode ser pronunciada, diz assim, meu Cálices: receber de modo injusto uma pancada na face não é a maior vergonha, também não cair nas mãos de um assassino ou assaltante (...). Cometer tal injustiça contra mim é para o autor muito pior do que para mim, que sofri a injustiça”²³. Deve-se manter tais formulações não para um exagero heroico; elas significaram uma precisa descrição da constatação de que a justiça pertence ao estar certo do homem; trata-se de uma despreziosa caracterização do fato da “inalienabilidade da justiça”.

Em razão de que, então, se dá aquele pertencer inalienável, o pressuposto da justiça? Poder-se-ia, em primeiro lugar, numa resposta menos radical, buscar esquivar-

²⁰ II, II, 57, 1.

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

²² *Górgias* 469 b 1.

²³ *Ibidem*, 508 d 5-e 6.

se e dizer que o pertencer pode bem então vir a se realizar de diferentes modos; e também Tomás assim respondeu. Ele diz, por um lado, que algo pode pertencer a uma pessoa em razão de acordos, contratos, promessas, determinações legais e assim por diante, por outro lado em razão da natureza da coisa, *ex ipsa natura rei* (“e isso é chamado direito natural, *ius naturale*”; aqui ressoa o tão intrincado conceito de “direito natural”)²⁴. Todavia, Tomás acrescenta a muitíssimo importante observação dessa distinção: trata-se de uma distinção não exclusiva; unicamente sob o pressuposto de que o acordo humano, privado ou público, não conflite com a “natureza da coisa”, ele pode fundamentar o acordo, um pertencer em geral, um direito, então. “Se algo por si mesmo está em contradição com o direito natural, não pode, através da vontade humana, ser justo.”²⁵

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

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

Coloquemos um caso irreal, em que eu pudesse prometer algo ao meu cachorro. Aceitemos que tivesse se desenvolvido um tipo de “direito” consuetudinário, em que o cachorro recebe uma recompensa por um determinado trabalho, de modo que ele agora a aguarda “com justiça” algo pertencente a ele; talvez eu, por mim mesmo, tivesse decidido expressamente recompensar o animal regularmente de um determinado modo. Bem. Mas, agora, porém, se então desprezasse isso, eu seria talvez distraído, inconstante, esquecido – mas de nenhuma forma injusto (em sentido próprio). Por que não? Porque ao animal não pode pertencer algo inalienavelmente, porque também não se dá o pressuposto da justiça, como da injustiça, que consistiria mesmo, do lado do semelhante, uma “justiça” em sentido pleno.²⁶

Isso significa que, por outro lado, não se pode indicar onde a justiça e também o dever de justiça se fundam a não ser que se tenha uma concepção de homem, de natureza humana.²⁷ Mas como, se é anunciado que não existe uma natureza humana, “*il n'y a pas de nature humaine*”²⁸? Essa seria, na verdade, a justificativa formal de toda práxis de poder totalitária – possa ou não tal associação nesse sentido ser tomada pelo autor dessa tese existencialista, Jean Paul Sartre. Se não existe uma natureza humana, somente em razão da qual algo pertence inalienavelmente ao homem, como então poderia ser recusada a consequência: fazei com o homem o que vos parece bem?

²⁴ II, II, 57, 2.

²⁵ II, II, 57, 2 ad 2.

²⁶ Num sentido impróprio, pode-se falar certamente que alguém trata um animal com “justiça” ou “injustiça”, que certa tortura a animais seria “injusta”. Algo semelhante se encontra na costureira discussão sobre a “justiça material” de uma obra de arte. No exato entendimento da palavra, porém, os seres não espirituais não têm direitos inalienáveis; a eles não pode propriamente “pertencer” algo, pelo contrário, eles mesmos pertencem ao homem.

²⁷ J. Leclercq, “Note sur la justice”; in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 28 (1926), p. 269.

²⁸ J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, 1946, s. 22.

Porque o homem é pessoa, isto é, um ser espiritual, um todo em si, para si e por si acabado e que existe para desejar a sua própria perfeição, por isso algo pertence ao homem no mais irrecusável sentido, por isso ele tem inalienavelmente um *suum*, um “direito” justificável diante de todo o mundo, obrigando cada semelhante pelo menos à não violação. Sim, a personalidade do homem, “a condição de ser espiritual, graças à qual ele é senhor do seu próprio fazer”, até mesmo exige (*requirit*), diz Tomás²⁹, que a Providência divina conduza a pessoa “em seu próprio desejar”; aqui ele toma a admirável formulação do livro da *Sabedoria*, segundo a qual Deus mesmo nos ordena “com grande respeito” (*cum magna reverentia*)³⁰. No mesmo capítulo da *Suma contra os gentios*, o conceito é desdobrado em todos os seus elementos: liberdade, imortalidade, poder de resposta dirigido ao todo do mundo. Se, por outro lado, a personalidade do homem não é reconhecida como algo real inteiro, então é impossível que direito e justiça possam ser fundados.

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

Isso significa concretamente o seguinte: o homem tem direitos inalienáveis porque ele é criado como pessoa pelo que é divino, o que é uma colocação oculta a toda discussão humana. Ao homem pertence algo inalienavelmente porque, em última razão, ele é criatura. E: como criatura, o homem tem a obrigação absoluta de dar ao outro o pertencente a ele. Kant pronunciou essa circunstância assim: “Nós temos um regente santo e o que ele deu ao homem como santo é o direito dos homens”³¹.

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

²⁹ C. G. 3, 112.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Vorlesung über Ethik*, p. 245.

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

Isso não quer dizer, entretanto, que o homem mesmo não é aquele a quem pertence o pertencente; seguramente ele mesmo é o portador e detentor do *suum*. Por mais que seja verdade que o Criador, em sua soberania, é a razão última da inalienabilidade do pertencente ao homem, o próprio homem é, porém, na verdade, o credor de todos os outros (certamente ele é também o devedor de todos os outros). “Algo não é justo apenas porque é desejado por Deus, mas porque é devido ao ser criado, em razão da relação da criatura com a criatura.”³²

Vai-se falar agora, rapidamente, de outro pressuposto da justiça. Talvez alguém não negue formalmente que algo pertence ao outro. Mas talvez ele diga que nada diga respeito a ele; para ele, como homem de negócios, é totalmente indiferente se, no campo da verdade objetiva, ele se comporta assim ou de modo diferente. Isso significa, expresso de forma diferente, que o ato de justiça não apenas, como Tomás afirma, pressupõe o outro ato, através do qual algo se torna um pertencente; mas também pressupõe o ato de prudência, o qual significa que a verdade das coisas reais se torna efetivado em uma decisão.

Dessa circunstância se torna agora compreensível, creio, uma forma extremamente atual de injustiça, o tipo de injustiça que se baseia em que o homem perdeu a relação com a verdade. A questão sobre se a alguém pertence algo ou não é encarada como totalmente desconsiderável. Mas aí aflora algo de muito radicalmente desumano, como na injustiça formal. O fazer humano mesmo é humano porque nele o ver da realidade se torna “normativo”³³.

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

³² 4 d. 46, 1, 2, 1.

³³ Cf. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, München 61960, principalmente o segundo capítulo, “Das Wissen um die Wirklichkeit und die Verwirklichung des Guten”.

Educação para a virtude – O *Tratado sobre a Prudência*, de Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

Resumo: Este artigo analisa o *Traktat über die Klugheit (Tratado sobre a Prudência)*, do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), livro que, publicado há exatos 80 anos, introduziu a virtude da prudência no debate contemporâneo sobre a ética e a educação.

Palavras Chave: filosofia da educação – Josef Pieper – virtudes - prudência.

Abstract: This article analyses the *Traktat über die Klugheit (On Prudence)*, by German philosopher Josef Pieper (1904-1997), that was published 80 years ago and has introduced the virtue of prudence into contemporary debate on ethics and education.

Keywords: philosophy of education – Josef Pieper – virtues – prudence.

Introdução: a doutrina das virtudes

Como acontece em tantos outros aspectos no que se refere ao pensamento antigo, a contemporaneidade esqueceu uma das mais importantes contribuições da filosofia clássica-cristã no campo da ética, que bem poderia ajudar o ser humano em sua existência diária, especialmente nesta época de tanta desorientação, incertezas, conflitos e violações de direitos. Está-se referindo à doutrina das virtudes, um ensino sobre a conduta humana que tem origens na Antiguidade grega e foi amplamente desenvolvido pelo pensamento cristão medieval, até ser relegado a segundo plano na dita Idade Moderna, sob os impulsos da Reforma Protestante – sempre desconfiada de tudo o que vem da cultura grega “pagã” – e da filosofia racionalista.

No século XX, depois de centenas de anos esquecida, a doutrina das virtudes voltou ao debate teológico e filosófico graças ao filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), que a partir dos anos 30 publicou ensaios e artigos sobre as chamadas quatro virtudes cardeais: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Com sua extraordinária capacidade de sintetizar com objetividade e simplicidade as grandes questões exploradas pelo pensamento ocidental, Pieper mostra, nesses textos, a riqueza, a profundidade e a fecundidade da doutrina das virtudes. Sua obra deixa entrever que esse ensino permanece uma alternativa viável para o homem contemporâneo, capaz de conferir a ele uma existência segura, responsável e livre em meio à imensamente variada contingência dos atos humanos.

Num opúsculo publicado em 1962³⁴, Pieper destaca que a doutrina das virtudes foi introduzida na ética ocidental pelo pensamento grego. Já Pitágoras – diz o filósofo – parece ter distinguido as quatro virtudes cardeais. No tempo de Platão, elas

³⁴ *Tugendlehre als Aussage über den Menschen*. As obras de Pieper serão citadas pela edição eletrônica das Obras Completas: **Werke auf CD-ROM**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008

soam já muito naturais no discurso de Agatón registrado no *Simpósio* platônico. A *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, que toma o sentido de virtude mais específico, tem expressamente a forma da doutrina das virtudes, ainda que ela não seja classificada exclusivamente segundo as quatro virtudes cardeais. Elas aparecem claramente também no estoicismo. O filósofo da religião judeu Filon e Clemente de Alexandria tentaram ver a sabedoria das virtudes fundamentais gregas na escritura do Velho Testamento (*Sabedoria* 8,7). Ambrósio expressou pela primeira vez o pensamento de que o fundamento das virtudes cardeais é Cristo. Seu contemporâneo Hierônimus falou delas como as quatro parelhas, que trazem o reto condutor do carro de Cristo ao fim do percurso. Agostinho, Gregório, o Grande, João Damasceno, Alcuíno, Rábano Mauro, Pedro Lombardo – esses são alguns nomes da tradição ocidental que se dedicaram a analisar e transmitir o ensino das virtudes cardeais. Finalmente, é Tomás de Aquino quem dá a esse pensamento a forma e a estrutura filosófica-teológica. Sob a influência principalmente de Aristóteles, Tomás expôs claramente, em todos os seus elementos, o sentido de virtude, como afirma Pieper.

Manter viva a discussão sobre as virtudes cardeais hoje, a fim de não deixar cair no esquecimento esse ensino que tanto pode inspirar a contemporaneidade, é uma tarefa das mais nobres, importantes e mesmo urgentes. É a isso que se propõe este artigo, que trata da virtude da prudência tal como expressa na obra de Josef Pieper.

A virtude da prudência

A virtude da prudência foi analisada por Pieper principalmente no *Traktat über die Klugheit (Tratado sobre a Prudência)*, publicado pela Editora Jakob Hegner, de Leipzig, em 1937 – portanto, há exatos 80 anos. Nele, Pieper descreve a virtude da prudência, sua importância para a ética ocidental e suas implicações para a conduta humana.

Em seu tratado, Pieper lembra que a realização do bem tem como pressuposto o conhecimento da realidade. Pode fazer o bem somente quem sabe como as coisas são e se encontram. Não são suficientes, de maneira nenhuma, diz Pieper, a boa intenção ou a boa opinião. O que é decisivo, para a realização da ação moral boa, é o límpido e cristalino conhecimento da realidade.

Como afirma Pieper:

A realização do bem pressupõe que o nosso agir esteja de acordo com a situação real – ou seja: as realidades concretas que “rodeiam” uma ação humana – e que nós também tomemos a sério essas realidades concretas em arguta objetividade.³⁵

Citando Tomás de Aquino – que no século XIII sintetizou o pensamento ocidental clássico sobre a prudência –, Pieper destaca que as decisões prudentes se alimentam de duas fontes: os princípios universais da razão e os aspectos particulares em que se situa o seu agir.

Os princípios universais da razão prática se referem à consciência moral, em que se encontra o conhecimento da essência do bem, traduzido na afirmação “Deve-se amar e realizar o bem” – frase que expressa o objetivo comum de toda ação humana.

³⁵ *Traktat über die Klugheit*, p. 8.

Mas a prudência não se aplica aos fins últimos da vida humana, e sim aos caminhos que levam a esses fins. O caráter próprio da prudência é o comprometimento no campo dos meios e dos caminhos e no campo das realidades concretas.

Há uma unidade entre o senso moral e a prudência, o que é chamado de “consciência”. A prudência – ou melhor, a razão prática que atua na prudência – é a consciência da situação, a “consciência circunstancial”, e nisso ela se distingue do senso moral, ligado aos princípios universais. Os ditames do senso moral são como que a “terra firme”, o ponto de partida para a concreta decisão da consciência circunstancial. Nessa decisão a consciência moral encontra sua aplicação prática.

A prudência possui uma dupla face, diz Pieper. Ela é cognoscitiva e deliberativa. Ou seja, está voltada tanto para a inteligência, para o reconhecimento do real, como para a determinação do querer e do agir. A inteligência ocorre primeiro. Ela constitui o “padrão determinante” da decisão. Já a decisão, que como algo secundário recebe do conhecimento o seu padrão, determina o querer e o agir. Assim, o comando da prudência é um “conhecimento diretivo”, um conhecimento aplicado a uma ação.

Entretanto, a prudência não se limita a ser apenas um conhecimento. Para que a ação seja genuinamente prudente, esse conhecimento deve necessariamente se transformar em ação. Não adianta saber qual é a decisão certa e não aplicá-la à ação. Nisso consiste a segunda face da prudência – a face deliberativa.

Os mecanismos envolvidos na transformação do conhecimento da realidade apreendido pela razão em ação concreta – apenas mencionados no *Traktat über die Klugheit* – estão descritos em detalhes em outra obra de Pieper, *Das Wirklichkeit und das Gute (A Realidade e o Bem)*. Nesse livro, o filósofo alemão destaca que a expansão da razão que percebe a realidade até o querer e o realizar não começa nem se completa com um só ato. Na realidade, esse prolongar-se na vontade se incrementa progressivamente, nos numerosos atos parciais e graduais que configuram a ação moral como um todo, até a resolução ordenada à ação concreta.

Os atos parciais que compõem a ação moral – continua Pieper em *Das Wirklichkeit und das Gute* – são atos de conhecimento e de vontade. Os atos de vontade seguem de tal maneira os cognoscitivos que a cada ato particular de conhecimento segue um ato da vontade. Na sucessão dos atos cognoscitivos parciais se realiza a extensão da razão ao querer. No suceder desses atos parciais de conhecimento, a razão se faz prática.

Para Pieper, as coisas não ocorrem como se, na sucessão progressiva de atos, o teórico desaparecesse. Diferente disso, é a mesma razão teórica a que se faz prática, mediante a extensão até o querer. É a razão que conhece e se dirige à realidade a mesma que, enquanto prática, orienta seus ditames à vontade.

A estrutura da ação moral, de acordo com Pieper, é formada inicialmente pela visão do bem, seguida pela simples volição, a sindéresis, a intenção, a deliberação, o consentimento, o juízo, a eleição, o ditame e, finalmente, a execução da ação³⁶.

As duas faces da prudência – cognoscitiva e deliberativa – possuem seus respectivos pressupostos, como Pieper afirma no *Traktat über die Klugheit*. A prudência cognoscitiva inclui em si a capacidade de silêncio, essencial para a captação da realidade. A essa atitude fundamental do silencioso exame da realidade estão ligadas a *memoria*, a *docilitas* e a *solertia*. *Memoria* é a faculdade que permite a conservação da memória fiel ao ser. Ou seja, a memória conserva as coisas e os acontecimentos reais tal como eles são e aconteceram, sem distorções. É um pressuposto da perfeição da prudência, diz Pieper, sempre seguindo Tomás de Aquino.

³⁶ *Die Wirklichkeit und das Gute*, p. 72.

Docilitas é a capacidade de se deixar instruir e que brota do desejo de conhecimento verdadeiro. Já *solertia* é a objetividade na situação crítica, a capacidade de tomar a decisão certa rapidamente diante do inesperado.

Essas três atitudes correspondem à parte intelectual, cognoscitiva da prudência. Já à parte deliberativa, ligada à ação concreta, está relacionada a *providentia* – a previsão, a capacidade de determinar com alguma antecedência se um determinado ato será ou não o verdadeiro caminho para a realização do bem.

É por tudo isso que, para Pieper, a prudência é a “mãe” de todas as virtudes e a informadora de todas as outras virtudes cardeais – a justiça, a fortaleza e a temperança. Isso significa que só quem é prudente pode ser justo, corajoso e temperado, e que o homem bom é bom em virtude de sua prudência³⁷, como escreve o filósofo no *Traktat über die Klugheit*.

A determinação da prudência constitui a antecipação, a pré-figura de todo o ato moral bom, a “forma substancial externa” por meio do qual o ato bom é o que é. Da mesma forma como as coisas criadas estão previamente formadas no pensamento criador de Deus – e vêm à luz de acordo com esse modelo previamente concebido – e uma obra de arte é elaborada segundo a concepção anterior do artista, também a ação moral correta está previamente determinada pela prudência. Como afirma Pieper, a criação é o que é graças à harmonia com o pensamento criador de Deus, o conhecimento humano é verdadeiro em razão da sua harmonia com a realidade objetiva pré-estabelecida e a obra de arte é verdadeira e real em razão de sua harmonia com o modelo existente no espírito do autor. Semelhantemente, o ato livre do homem é bom na medida em que corresponde às determinações da prudência. “O prudente e o bem são em seu ‘que’ um e o mesmo; apenas pelo seu lugar na ordem de realização eles se diferenciam: o que é bom é antes prudente.”³⁸

Em outras palavras, a prudência dá às virtudes humanas a sua “forma substancial interna”, aquilo que é, que caracteriza o ato de justiça, de fortaleza e de temperança. A prudência, como “padrão” da ação humana boa, significa a “forma substancial externa”, o modelo, a pré-figura do bem. Por sua vez, a forma substancial interna do bem é aquele modelo substancialmente pós-figurado, aquela pré-figura substancialmente pós-formada. “A virtude moral é o selo e o cunho do querer e do realizar por meio da prudência. Esta atua em todas as virtudes e todas as virtudes têm participação nela.”³⁹

Citando Tomás de Aquino, Pieper destaca que o bem essencial do homem reside no fato de “a razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade” modelar e informar interiormente o seu querer e a sua ação. Esse princípio condensa toda a doutrina da prudência: o pressuposto da justiça é a verdade, tanto a verdade natural como a sobrenatural. Todo o que repele a verdade age errado. Nesse ponto, Pieper cita Goethe, para quem “todas as leis e regras morais se podem reduzir a uma só coisa: a verdade”⁴⁰.

Para Tomás, a “razão”, que age no sentido de conhecer a realidade e modela o querer e a ação, não significa outra coisa que “visão da realidade”, “receptividade do real”. E “verdade” significa a descoberta e a revelação da realidade, tanto a natural como a sobrenatural. Isso faz Pieper sintetizar: “A ‘razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade’ é, portanto, a capacidade de apreensão do espírito humano

³⁷ *Traktat über die Klugheit*, p. 2.

³⁸ Obra citada, p. 6.

³⁹ Obra citada, p. 6.

⁴⁰ Obra citada, p. 7.

enquanto se orienta para a ação por meio da descoberta da realidade natural e sobrenatural”⁴¹.

Assim, a prudência é o padrão do querer e do agir, mas o padrão da prudência é, por sua vez, a própria coisa, a realidade ontológica objetiva. Como afirma Pieper:

A primazia da prudência significa, pois, em primeiro lugar, a orientação do querer e do agir para a verdade. Mas significa, por fim, a orientação do querer e do agir para a realidade objetiva. O bem é antes prudente; mas o prudente é o que está de acordo com a realidade.⁴²

A arte de decidir corretamente

Divulgador da ética das virtudes no Brasil, introdutor do pensamento de Pieper no país e tradutor para o português das questões da *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, que abordam a virtude da prudência, Jean Lauand define com muita propriedade e exatidão o sentido dessa virtude. Ele afirma que, se hoje a palavra prudência tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão “em cima do muro”, em Tomás, ao contrário, ela expressa exatamente o oposto da indecisão: é a arte de decidir corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas unicamente com base na realidade, em virtude do límpido conhecimento do ser⁴³.

Mas, como já foi mencionado, esse ver a realidade é somente uma parte da prudência. A outra parte – continua Lauand – é transformar a realidade vista em decisão de ação, em comando.

Como afirma Lauand:

E é que a prudência é a virtude da inteligência, mas da inteligência do concreto. A prudência não é a inteligência que versa sobre teoremas ou princípios abstratos e genéricos. Não. Ela olha para o “tabuleiro de xadrez” da situação “aqui e agora”, sobre a qual se dão nossas decisões concretas, e sabe discernir o “lance” certo, moralmente bom. E o critério para esse discernimento do bem é a realidade. Saber discernir, no emaranhado de mil possibilidades que essa situação me apresenta (que devo dizer a este aluno? Compro ou não compro? Caso-me ou não? Devo responder a este e-mail? Etc.), os bons meios concretos que me podem levar a um bom resultado, à plenitude da minha vida, minha realização enquanto homem. E para isso é necessário ver a realidade concretamente. De nada adiantam os bons princípios abstratos sem a *prudentia* que os aplica – como diz Tomás – ao “outro polo”: o da realidade (que significa “amar o próximo” nesta situação concreta?).⁴⁴

Para Lauand, a condição humana é tal que, muitas vezes, não dispomos de regras operacionais concretas. Embora haja um certo e um errado objetivos, não há regra operacional. Tal como para o bom lance no xadrez, há até critérios gerais objetivos, mas não operacionais concretos.

⁴¹ Obra citada, p. 7.

⁴² Obra citada, p. 8.

⁴³ “A *prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval” in *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*, p. 153.

⁴⁴ Obra citada, p. 154-155.

Como afirma Lauand, por mais que nosso tempo insista em querer eliminar a verdade objetiva, no fundo sabemos que há certo e “errados” objetivos e que a decisão do agir é um problema de *ratio*, de *recta ratio*. Segundo o autor, quando, diante de uma ação, perguntamos “por quê?”, estamos perguntando pela razão (*reason, raison*): “por que razão você fez isso?”. E o mesmo ocorre quando, diante de uma ação, dizemos: “É, você tem razão”, “está coberto de razão” etc. E, para uma ação que é um grave mal moral, dizemos: “Que absurdo!” (falta razão).⁴⁵

Vale a pena reproduzir a aguda interpretação de Lauand sobre a virtude da prudência:

A prudência decide bem, mas com a espontaneidade da virtude. Aliás, segundo Tomás, a função da virtude (como a de todo hábito em geral) é precisamente a de permitir realizar o ato com facilidade, “espontaneamente”, com um certo “automatismo” que não tira a liberdade. Antes, pelo contrário. Quem objetaria a espontaneidade adquirida, após árduos esforços, dos hábitos para extrair acordes do piano, falar uma língua estrangeira ou andar de bicicleta? (...) Por essa razão, para os antigos, a virtude da *Prudentia* era também designada por *discretio*, discernimento, uma virtude difícil porque requer, entre outras qualidades, experiência e memória, mas também a objetividade da inteligência. Voltemos à pergunta inicial: baseados em que tomamos nossas decisões? Quando não há a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, acabamos decidindo com base em diversos outros fatores: por preconceitos etc. (...). Trata-se, portanto, de uma “inteligência” moral, da insubornável fidelidade ao real, que aprende da experiência e, portanto, requer a memória como virtude associada: a memória fiel ao ser. Precisamente no artigo dedicado à virtude a *memoria*, Tomás observa que não pode o homem reger-se por verdades necessárias, mas somente pelo que acontece *in pluribus* (geralmente). Note-se que essa é também a razão da insegurança em tantas decisões humanas: a *prudentia* traz consigo aquele enfrentamento do peso da incerteza, que tende a paralisar os imprudentes.⁴⁶

Na introdução à sua tradução das questões sobre a prudência de Tomás, Jean Lauand relaciona essa virtude ao pensamento “negativo” de Tomás, segundo o qual a razão humana não é capaz de abarcar totalmente as essências das coisas – razão por que o caráter de mistério reveste todos os seres.

Para Lauand, nesse quadro “negativo”, pode-se compreender melhor o significado da *prudentia* em Tomás:

Porque não conhecemos completamente as coisas, não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade detonam qualquer tentativa de espalhar a conduta em manuais de escoteiro morais), recorrer ao conselho (não por acaso, com a supressão da *prudentia* na pregação da

⁴⁵ Obra citada, p. 155.

⁴⁶ Obra citada, p. 156.

Igreja contemporânea, “conselho” deixou de significar aconselhar-se a si mesmo e passou só a significar conselho dado a outro) etc.⁴⁷

Ainda no que se refere à prudência, diz Lauand, encontram-se, como pano de fundo, dois elementos-chave do pensamento de Tomás de Aquino: mistério e liberdade. Afirmar a *prudentia* – ainda segundo Lauand – é afirmar que cada pessoa é protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis *a priori*. Pelo contrário, pertencem ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro. Por essa razão, necessariamente a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança típica de toda vida autenticamente humana.

E Lauand conclui sua análise sobre a prudência afirmando:

Qualquer atentado contra a *prudentia* tem como pressuposto a despersonalização, a falta de confiança na pessoa, considerada sempre “menor de idade” e incapaz de decidir e, portanto, devendo transferir a direção de sua vida para outra instância: a Igreja, o Estado etc. Em qualquer caso, isso é sempre muito perigoso.⁴⁸

Conclusão

As brevíssimas análises esboçadas neste artigo parecem suficientes para mostrar a importância da virtude da prudência para o ser humano, em especial nesta época em que a “pós-verdade” pretende desbancar a objetividade como atitude fundamental diante da existência. Se a límpida visão da realidade é um critério imprescindível para a boa ação moral, como ensina o pensamento clássico-cristão sintetizado na *prudentia*, não é de admirar que a contemporaneidade – ao esquecer essa virtude e apegar-se à subjetividade e ao relativismo – enfrente tantos dilemas, conflitos e desorientação.

Referências bibliográficas

AQUINO, TOMÁS DE. **A prudência – A virtude da decisão certa**, tradução, introdução e notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LAUAND, JEAN. “A *prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”. In: **Filosofia, Linguagem, Arte e Educação**. São Paulo: ESDC/Cemoroc, 2007, p. 151-163.

⁴⁷ *A Prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, p. XX-XXI.

⁴⁸ Obra citada, p. XXIII.

PIEPER, JOSEF. **Die Wirklichkeit und das Gute.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2008, Bd. 5, S. 48-98. Herausgegeben von Berthold Wald.

_____. **Traktat über die Klugheit.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008, Bd. 4, S. 1-42. Herausgegeben von Berthold Wald.

_____. **Tugendlehre als Aussage über den Menschen.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008, Bd. 8, S. 242-247. Herausgegeben von Berthold Wald.

Os limites do conhecimento do real, segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

Resumo: Este artigo mostra que, para o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), a realidade está revestida do insondável e, por isso, o homem, embora tenha a capacidade de penetrar na essência dos seres, não pode conhecer cabalmente as coisas do mundo sensível.

Palavras chave: Josef Pieper – Tomás de Aquino – Pseudo Dionísio Areopagita – negatividade – conhecimento – filosofia medieval.

Abstract: This paper shows that, according to German philosopher Josef Pieper (1904-1997), reality is unfathomable and therefore human being isn't able to know wholly the things of sensible world, although he has capacity of coming in the essence of beings.

Keywords: Josef Pieper – Thomas Aquinas – Pseudo Dionysius the Areopagite – negativity – knowledge – mediaeval philosophy.

Introdução

Como analisamos em artigo anterior⁴⁹, a ação moral boa, segundo o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), é dependente do conhecimento da realidade. Foi destacado ainda, no mesmo artigo, que essa realidade – ou seja, todos os seres – é verdadeira e passível de ser conhecida pelo intelecto humano. Daí que o homem pode vislumbrar a possibilidade de ter uma conduta moral segura, não fustigada e arruinada pela contingência típica da existência humana, pois possui acesso àquilo que é fundamental para essa conduta – a realidade.

Entretanto, Pieper enfatiza também que, ao mesmo tempo em que é cognoscível, a realidade, em virtude de seu caráter de criatura, está revestida do mistério, do insondável, do incognoscível. Com essa característica contraditória da realidade – simultaneamente cognoscível e incognoscível –, acrescenta-se nas ações humanas um elemento de incerteza, de dúvida.

Cognoscibilidade

Pois, como afirma Pieper em *Wahrheit der Dinge*, “cognoscibilidade” não significa que o intelecto humano pode compreender cabalmente a realidade. Dado o caráter intrínseco de ser e de ser cognoscível, uma coisa deve ser tão cognoscível como é sua hierarquia na ordem do ser. O que possui o ser no mais alto grau deve ser também verdadeiro e cognoscível do modo mais elevado. Mas o ser mais elevado é justamente menos acessível e concebível por o nosso intelecto. Por isso, a realidade de Deus permanece incompreensível ao homem. Assim, para o conhecer humano, algo real é tanto menos compreensível quanto mais verdadeiro, ou seja, quanto mais cognoscível é em si mesmo.

⁴⁹ “A realidade como fundamento da virtude em Josef Pieper”, *Convenit Internacional*, número 15, de maio a agosto de 2014, páginas 51 a 60 (disponível em www.hottopos.com/convenit15/51-60roberto.pdf).

Mas mesmo as coisas criadas mais evidentes não são cabalmente compreendidas pelo ser humano. Como explica Pieper, compreender significa conhecer algo tanto como é cognoscível em si mesmo, transformar toda a cognoscibilidade em ser conhecido, não deixar nenhum “resto” de cognoscibilidade. “Mas, para o intelecto finito, o caráter manifesto do ser nunca é totalmente esgotável, pois o cognoscível das coisas supera sempre o conhecido delas de maneira inalcançável.”⁵⁰

Porém, não é que as coisas possuam uma obscuridade impenetrável. A causa da dificuldade do conhecimento das coisas é simplesmente a debilidade da potência cognoscitiva humana. Como Pieper acrescenta, as coisas mesmas são verdadeiramente cognoscíveis, também naquilo que permanece obscuro para nós. Não é o obscuro que faz com que as coisas sejam incompreensíveis para nós, mas sim o fato de que sua luminosidade é inesgotável.

É isso o que distingue as coisas criadas das obras humanas: aquelas são “inesgotáveis”, enquanto estas são mais facilmente conhecidas. E quanto mais grandiosa for uma obra humana, mais ela se assemelhará às coisas naturais, criadas por Deus, e abrirá a quem a contempla um campo maior de conhecimento.

Em *Unaustinkbares Licht (Luz inabarcável)*, Pieper aprofunda a discussão sobre os limites do conhecimento da realidade. Segundo ele, assim como o fato de as coisas serem criadas garante sua inteligibilidade pelo intelecto humano, esse mesmo fato é o fundamento da incognoscibilidade dessas coisas. Explica-se. De acordo com Tomás de Aquino – a quem Pieper segue nesta e em tantas outras questões –, pode-se falar de “verdade” em dois sentidos: primeiro, no sentido de que as coisas, como *creaturae*, correspondem ao pensamento criador de Deus – no que consiste formalmente a verdade das coisas; e, segundo, no sentido de que o conhecimento do homem é verdadeiro de acordo com a medida que recebe da realidade. É nessa correspondência entre o intelecto humano e a realidade que consiste formalmente a verdade do conhecimento humano. Como diz Tomás: “Quando as coisas são a medida e o padrão de orientação do intelecto, então a verdade consiste em que o intelecto se conforme às coisas (...). Quando, porém, é o intelecto o padrão de orientação e medida das coisas, então a verdade consiste em que as coisas se conformem ao intelecto”⁵¹.

Pieper observa que essas duas correspondências (pensamento para com a realidade, de um lado, e realidade para com o Pensamento, de outro) significam, ambas, “verdade” enquanto adequação, mas há nelas uma diferença fundamental: a primeira pode se tornar objeto de conhecimento humano, mas a segunda não pode. A primeira é inteligível ao homem, porém a segunda não o é.

Como Pieper explicita:

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade. Todavia, a correspondência das coisas para com o conhecimento criador de Deus, na qual primária e propriamente reside a verdade das coisas (...) – essa correspondência entre a realidade natural e o

⁵⁰ *Wahrheit der Dinge*, 141.

⁵¹ *Suma Teológica* I, 21, 2, citado por Pieper.

conhecimento arquetípico de Deus não nos é possível conhecer formalmente.⁵²

O homem possui a potência de conhecimento das coisas, contudo não lhe é possível conhecer formalmente a verdade delas, continua Pieper. Conhecemos a imagem imitativa, mas não a sua correspondência para com o arquétipo, a relação entre o ser pensado e o seu projeto. Tal correspondência – em que consiste de modo primário a verdade das coisas, repete Pieper – está inapelavelmente oculta ao ser humano.

“Incognoscibilidade” deve ser entendida aqui não como se existisse algo em si mesmo impossível de conhecer ou em que nem mesmo houvesse alguma coisa a se conhecer. Antes, refere-se à insuficiência do intelecto humano para apreender determinadas coisas, pois seu poder cognitivo não é suficientemente penetrante. Não é que exista algo inacessível ou escuro em si mesmo, mas sim, pelo contrário, que existam coisas com tanta luz que uma dada potência de conhecimento infinita não pode exauri-la, porque ultrapassa seu poder de captação e escapa ao seu alcance apreensivo. Como afirma Pieper, a incognoscibilidade das coisas – no sentido de ser inexaurível – faz parte imediata do conceito de verdade das coisas. Ou seja, o fato de que sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita faz parte da essência das coisas – porque elas são criatura. A causa de sua cognoscibilidade tem o efeito contrário da incognoscibilidade.

Nas palavras de Pieper:

É da essência de todos os entes (enquanto *creatura*) o serem “formados-segundo”, de acordo com um arquétipo, que reside no absolutamente criacional conhecimento de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João*, de Tomás; e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que reproduz o saber de Deus”.⁵³

Tomás de Aquino considera numa frase do filósofo persa Avicena (980-1037) uma “evidência” de que a verdade das coisas reside no fato de serem pensadas por Deus. Pieper, no entanto, não vê nenhuma relação entre a sentença de Avicena e o conceito tomasiano de verdade. A frase diz: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”. Para Pieper, trata-se de um daqueles “saltos” argumentativos ou “desníveis” no fluxo do pensamento, nos quais se revela, como que por entre uma “fenda” na estrutura, o não dito de sua doutrina – o que deu margem à composição do *Unaustrinkbares Licht*. “Essa manifesta ‘brecha’ na argumentação, como dizíamos, certamente só poderá ser entendida no sentido de que Tomás simplesmente não pode deixar de associar a ideia de que as coisas possuem um ‘quê’ – uma quiddidade de conteúdo determinado – à ideia de que essa essência das coisas seja o fruto de uma intelecção planejante criadora”, escreve Pieper⁵⁴.

No conceito tomasiano de verdade é que se encontra a origem do elemento “negativo” não só da filosofia, mas também da teologia de Tomás. Pieper lembra que raramente se faz menção ao fato de que, na *Suma Teológica*, a discussão sobre Deus

⁵² J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 64-65.

⁵³ J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 67.

⁵⁴ J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 68.

começa com a seguinte sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim o que Ele não é” (I, 3, prólogo). No *Comentário ao De Trinitate* de Boécio, Tomás afirma que o grau mais elevado de conhecimento de Deus é o que o reconhece como o Desconhecido. E o Aquinate afirma ainda: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não o conhecemos”⁵⁵.

Já no que se refere ao elemento negativo da filosofia de Tomás, Pieper destaca algumas frases do Aquinate que igualmente são ignoradas pelos manuais tomistas. A começar de uma sentença encontrada no comentário ao *Symbolum Apostolicum*, segundo a qual nenhum filósofo é capaz de esgotar o conhecimento da essência de uma mosca sequer. A respeito dessas sentenças, Pieper destaca:

Algumas delas são espantosamente “negativas”, como por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas” (*Quest. Disp. de veritate*, 10,1). E essa formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos Comentários a Aristóteles, das *Quaestiones Disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota* (*In de Anima* 1, 1, 15); *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae* (*Quaest. Ddisp. de spiritualibus criaturis*, 11 ad 3); *differentiae essentialia sunt nobis ignotae* (*Quaest. Disp. de veritate* 4, 1 ad 8). Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas não são conhecidas.⁵⁶

Embora o pensamento de Tomás esteja marcado pela negatividade, esse elemento negativo não consiste em que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas, esclarece Pieper, que cita uma sentença do Aquinate a esse respeito: “A inteligência penetra até a essência das coisas”. O elemento negativo e a capacidade de chegar às essências são correlatos. Segundo Pieper, o fato de que o intelecto atinge as coisas manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz. Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas. É por isso que não se pode falar em agnosticismo em Tomás. Não é que as coisas sejam incognoscíveis em si. Trata-se, antes, do contrário disso: em função de serem *creatura*, elas possuem uma luz inesgotável, uma luz inabarcável pelo finito conhecimento humano, como diz Pieper:

Essa estrutura significa – dado seu caráter de ser pensado pelo *Creator* – que as coisas possuem tanto a luminosidade e o caráter manifestativo na medida de seu ser como também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não cognoscibilidade.⁵⁷

Pieper acrescenta que, na doutrina de Tomás, a estrutura de esperança da existência humana se exprime como a de um ser cognoscente, de estrutura

⁵⁵ *Quest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14, citado por Pieper.

⁵⁶ J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 70.

⁵⁷ J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 73-74.

essencialmente não fixável: em seu conhecer não se dá uma cabal apreensão ou um cabal “ter” conhecimento de algo; mas também não um completo “não ter”. O que, sim, se dá é um não ter ainda.

Num dos últimos parágrafos de *Unaustrinkbares Licht*, Pieper define bem a condição humana no que se refere à busca pelo conhecimento:

O cognoscente é visto como *viator*, um ser que está a caminho. Isso significa, por um lado: os seus passos têm sentido, não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isso, porém, não pode ser pensado sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infundável o seu caminho de conhecimento. E essa estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *creatura*; o mundo, tanto quanto o próprio ser humano cognoscente.⁵⁸

O Pseudo Dionísio Areopagita

É interessante perceber a origem das ideias de Pieper – e de Tomás de Aquino – sobre a incognoscibilidade das coisas. Essa origem encontra-se no pensamento do teólogo cristão do século VI conhecido como Pseudo Dionísio Areopagita, a quem o filósofo de Münster dedica páginas preciosas em sua obra. Para Pieper, Dionísio, ao enfatizar a impossibilidade do intelecto humano de conhecer cabalmente Deus e sua criação, tornou-se autor de uma realização grandiosa, da qual o teólogo, vivendo ainda nos primeiros séculos medievais, jamais poderia imaginar ser o principal mentor: ter livrado o cristianismo de um perigo mortal, o racionalismo.

Em *Scholastik*⁵⁹, Pieper afirma que Dionísio representou um “corretivo” contra o racionalismo teológico medieval, que deu seus primeiros sinais de existência com a obra de Boécio (480-525) – capaz de escrever um tratado sobre a Trindade usando apenas conceitos da filosofia grega, sem citar um único versículo da *Bíblia*. No capítulo 3 daquele livro, Pieper explica esse risco que ameaçou o cristianismo desde o início. Para ele, uma “compreensão racional” dos que creem é algo indispensável, pois o que crê precisa “saber” o que a palavra divina diz. Porém, outra coisa um tanto radical é a exigência de que a revelação de Deus se faça tão completamente conhecida através da consideração racional que, com isso, o caráter de mistério se torne simplesmente anulado e surja, em consequência, uma fé igualmente supérflua. “Assim entendo ‘racionalismo’: ele fecha a afirmação em si, nada pode existir que exceda completamente a força da razão dos homens.”⁶⁰

Contra essa ameaça, o cristianismo contou com o pensamento negativo do Pseudo Dionísio Areopagita. Em *Dos nomes divinos*, por exemplo – afirma Pieper –, Dionísio destaca que, contra toda especulação racional, há a tese bíblica de que não podemos dar a Deus nenhum nome conveniente se Ele mesmo não o tiver revelado nas Escrituras. Em seguida, porém, ele indica que nem mesmo os nomes revelados podem expressar adequadamente a essência de Deus. Certamente é correto chamar Deus de “justo”. Mas essa afirmação positiva, para não ser falsa, necessita ao mesmo tempo da correção de uma correspondente negação. Nosso conceito de justiça – continua Pieper, ainda no capítulo 3 de *Scholastik* – procede do único mundo de experiências acessíveis a nós, em que o justo manifesta seu dever em relação ao outro com quem tem algo pendente. Nisso consiste precisamente a justiça. Porém, à essência de Deus

⁵⁸ J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 74.

⁵⁹ J. Pieper, *Scholastik*, p. 329.

⁶⁰ J. Pieper, *Scholastik*, p. 329.

pertence o não ser devedor de ninguém. Assim, pode ter sentido dizer que a justiça de Deus é necessariamente tão “distinta” que não pode ser chamada de “justiça” em sentido estrito. Na realidade, nem sequer poderíamos chamar a Deus de “ente” ou de “real”, pois esses conceitos são tomados das coisas a que Deus dá o ser e a realidade – razão por que Deus não poder ser incluído entre as coisas.

Entretanto, mesmo essas negações – afirma ainda Pieper, interpretando o pensamento dionisiano – não podem ser consideradas como conhecimento sobre Deus. Em *Da teologia mística*, Dionísio conclui com a negação da negação: Deus supera infinitamente qualquer possível enunciado dos homens, seja afirmativo, seja negativo.

Pieper acrescenta que seria equivocado chamar esse corretivo dionisiano de “irracional”, porque a razão de enunciados “negativos” não é um vago sentimento injustificado, mas sim o conhecimento claro, “racional”, de que Deus supera infinitamente as possibilidades do conhecimento humano.

Como já tivemos ocasião de analisar⁶¹, o pensamento do Pseudo Dionísio Areopagita é uma especulação sobre coisas que não pertencem nem ao mundo sensível nem ao domínio do conhecimento inteligível. É nessa esfera – não material, intelectual ou espiritual – que se instala o que é impossível nomear, mas que nem por isso deixa de existir. Os quatro tratados e as dez cartas que formam o *Corpus dionysiacum* são justamente o reconhecimento de uma realidade radicalmente transcendente, sequer percebida ou imaginada pelos homens. Deus, Criador, Trindade – nomes utilizados para se referir a essa realidade absolutamente incompreensível – são expressões inadequadas, úteis apenas para sugerir que existe algo além da capacidade de apreensão humana.

Essa realidade permanece incognoscível. Isso torna evidente a limitação do conhecimento humano no que se refere à realidade transcendente. Lembrando que, conforme as Escrituras, “ninguém jamais viu Deus”⁶², o *Corpus dionysiacum* destaca que o Criador é “um mistério que transcende todo ser”, supraessencial a todas as coisas, e que, definitivamente, nada do que existe pode ser comparado a ele⁶³. Não existem palavras que possam expressar esse Bem inefável⁶⁴. Nenhuma criatura pode conhecê-lo nem contemplá-lo como é, uma vez que ele transcende tudo, e não há caminhos por onde penetrar em sua infinitude secretíssima⁶⁵.

Sendo causa de todas as coisas, Deus não é nada do que existe, pois está supraessencialmente separado de todo ser. “Está muito longe de qualquer maneira de ser, de todo movimento, vida, imaginação, opinião, nome, palavra, pensamento, inteligência, substância, estado, princípio, união, fim, imensidade. De tudo quanto existe.”⁶⁶

As realidades secretas de Deus são incomunicáveis, mais profundas do que um abismo, continua o Pseudo Dionísio Areopagita⁶⁷. Ele é Ser que está sobre todo ser, sem que nada o alcance⁶⁸. Não é possível designar seu nome nem seu modo de ser, pois se eleva muito acima de todo entendimento. É um mistério muito distante da realidade das coisas⁶⁹, uma luz inacessível que, por sua claridade imensa, se

⁶¹ Cf.: Roberto C. G. Castro, *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*, p. 47.

⁶² I Timóteo 6:16.

⁶³ *Da hierarquia celeste* XII, 3.

⁶⁴ *Dos nomes divinos* I, 1.

⁶⁵ *Dos nomes divinos* I, 2.

⁶⁶ *Dos nomes divinos* I, 5.

⁶⁷ *Dos nomes divinos* II, 4.

⁶⁸ *Dos nomes divinos* II, 10.

⁶⁹ *Dos nomes divinos* XIII, 3.

transforma numa impenetrável treva divina⁷⁰. O Pseudo Dionísio Areopagita acentua a inacessibilidade de Deus, afirmando:

Dizemos, pois, que a Causa universal está por cima de todo o criado. Não carece de essência nem de vida nem de razão nem de inteligência. Não tem corpo nem figura nem qualidade nem quantidade nem peso. Não está em nenhum lugar. Nem a vista nem o tato a percebem. Não sente nem a alcançam os sentidos. Não sofre desordem nem perturbação procedente de paixões terrenas. Não carece de poder nem a alteram acontecimentos imprevistos. Não necessita de luz. Não experimenta mutação nem corrupção nem decaimento. Não se lhe acrescenta ser nem fazer nem coisa alguma que caia sob o domínio dos sentidos.⁷¹

Deus envolve os seres de tal forma que a mente não pode compreender⁷². Nada consegue explicar o que é supraessencial a todo ser e que excede toda razão e inteligência⁷³. Trata-se de uma “ciência secreta” que nem a luz física nem o conhecimento das coisas sensíveis consegue apreender⁷⁴, como diz o autor do *Corpus dionysiacum*:

O mistério de Jesus está escondido. Não há palavra nem entendimento que o descubram. Inefável por mais que dele digam. Ainda que o entendam, permanece incompreensível.⁷⁵

Para o Pseudo Dionísio Areopagita, nenhuma palavra ou conceito – produto do conhecimento do homem – é capaz de expressar as coisas divinas. O intelecto humano visa a conhecer um objeto, que é um ente, um ser. Uma vez que Deus – causa da inteligência e do conhecimento e criador da sabedoria universal e particular⁷⁶ – é uma realidade que se eleva muito acima dos seres, segue-se que Ele transcende todo conhecimento. Para conhecê-lo, seria preciso um saber supraessencial⁷⁷. “Não podemos alcançar com o pensamento nem com palavras o um, o incognoscível, o supraessencial.”⁷⁸

Não convém empregar a razão, que é uma “auxiliar dos sentidos”, para chegar à secreta causa de todas as coisas⁷⁹. Comparado com a inteligência divina, o entendimento humano é uma espécie de erro⁸⁰, razão por que os mistérios da Trindade não devem ser entendidos conforme nenhuma das formas de pensar humanas⁸¹. O máximo que se pode obter com o intelecto é compreender que foi concedido ao homem participar da paternidade e filiação divinas⁸². Em virtude dessa definitiva e radical incognoscibilidade do divino, é melhor se referir

⁷⁰ Carta V.

⁷¹ Da teologia mística IV.

⁷² Dos nomes divinos IX, 9.

⁷³ Dos nomes divinos XIII, 3.

⁷⁴ Carta I.

⁷⁵ Carta III.

⁷⁶ Dos nomes divinos VII, 1.

⁷⁷ Dos nomes divinos I, 1 e 4.

⁷⁸ Dos nomes divinos I, 5.

⁷⁹ Dos nomes divinos VI, 6.

⁸⁰ Dos nomes divinos VII, 1.

⁸¹ Dos nomes divinos XIII, 3.

⁸² Dos nomes divinos II, 8.

a Deus dizendo o que Ele não é do que afirmando o que Ele é, afirma o Pseudo Dionísio Areopagita. “Essa maneira é muito mais própria falando de Deus, pois, como a secreta tradição nos ensina, nada de quanto tem existido se parece com Deus e desconhecemos sua supraessência invisível, inefável, incompreensível.”⁸³

Usar palavras para se referir a Deus significa limitar aquele que é ilimitado e infinito. Ao chamá-lo de Ser, Vida, Luz e Verbo, por exemplo, apreendem-se apenas algumas propriedades do divino⁸⁴. A Afirmação positiva é sempre inadequada para se referir ao mistério inexprimível⁸⁵, daí porque, para chegar a Deus, o homem precisa abandonar toda operação intelectual⁸⁶. Ascender à verdade através da negação libera a alma de tudo que lhe é afim na ordem natural, preparando-a para o desconhecido. “Por fim, transcendendo as fronteiras do mundo, a alma chega à união com Deus, tanto quanto é possível da parte dele como da parte da alma.”⁸⁷

Em *Da teologia mística* encontra-se delineado esse método de falar de Deus através da negação, em contraposição ao procedimento de fazer afirmações sobre ele. Afirmary para o Pseudo Dionísio Areopagita, é partir do princípio das coisas e ir acrescentando-lhe afirmações, até chegar aos extremos, à totalidade do que se pode falar sobre esse princípio. Já com a negação se dá o contrário: a partir dos extremos, vão-se retirando as afirmações até chegar ao cume do desconhecido, onde não há palavras nem reflexão. Elimina-se, assim, tudo o que envolve o princípio das coisas – e impede o seu conhecimento pelos homens –, para chegar à união com o incognoscível. É como fazem os artistas ao esculpir uma estátua: lapidam o mármore, tirando da peça lascas de pedra que impedem ver a beleza da forma que desejam criar⁸⁸. Como está escrito em *Da teologia mística*:

Quanto mais olhamos para cima, mais os discursos se contraem pela contemplação das coisas inteligíveis; assim também, agora, ao penetrarmos na treva superior do intelecto, já não encontramos discursos breves, mas uma total ausência de palavras e de pensamentos. Ao contrário, seguindo de cima para baixo, o discurso se amplia na proporção da descida; agora, todavia, elevando-se de baixo para cima, contrai-se na proporção da subida, tornando-se profundamente mudo, para unir-se totalmente ao inefável.⁸⁹

A Carta I volta ao tema da negação afirmando que os conhecimentos humanos tornam invisível a ciência do não-saber. Quanto mais luzes, menos visível é a treva divina. Ressalvando que o não-saber não significa privação, mas transcendência, o Pseudo Dionísio Areopagita diz:

Ele (Deus) ultrapassa todo ser e conhecer. Seu ser está acima de todo ser. A mente não alcança conhecê-lo. Negando a ele, pois, existência como a nossa, negando que nosso conhecimento o conhece, esse perfeito não-saber, no melhor sentido, é conhecer aquele que está acima de quanto se possa conhecer.⁹⁰

⁸³ *Da hierarquia celeste*, II, 3.

⁸⁴ *Dos nomes divinos* II, 7.

⁸⁵ *Da hierarquia celeste* II, 3.

⁸⁶ *Dos nomes divinos* II, 7.

⁸⁷ *Dos nomes divinos* XIII, 3.

⁸⁸ *Da teologia mística* II.

⁸⁹ *Da teologia mística* III.

⁹⁰ *Carta I*.

Conclusão

Como um dos grandes intérpretes da filosofia, Josef Pieper tem o mérito de apontar para o leitor contemporâneo essa tradição de pensamento negativo que, tendo sido assimilada e elaborada de forma magistral pelo Pseudo Dionísio Areopagita, atravessou os séculos, influenciou importantes pensadores e permitiu que o cristianismo ficasse imune ao racionalismo exacerbado. O filósofo de Münster reconhece, como poucos, a grande dívida que a teologia cristã tem para com o pensador do século VI.

Ao mesmo tempo, seguindo Dionísio, Pieper mostra que a ação humana – exercida por um ser sujeito à incognoscibilidade das coisas – será sempre caracterizada pela contingência, sem que o homem saiba cabalmente se o que faz é certo.

Diante disso, o filósofo de Münster recorre à mais autêntica tradição de pensamento ocidental para apontar a maneira como os filósofos antigos e medievais concebiam o comportamento humano em meio à incerteza e à dúvida. Para Aristóteles e Tomás de Aquino, por exemplo, a ação humana deve estar baseada na virtude da prudência – a arte de decidir e agir corretamente. Conhecer essa hoje esquecida virtude pode trazer novas luzes para a ética contemporânea e ampliar a visão sobre a conduta humana. Por isso, ela será o tema a ser investigado num próximo artigo.

Referências bibliográficas

AREOPAGITA, PSEUDO DIONÍSIO. *Corpus Dionysiacum II*, 2. Auflage. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

_____. *Obras completas*, edição de Teodoro H. Martin. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

CASTRO, ROBERTO C. G. *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*. São Paulo: Factash/Cemoroc, 2011.

PIEPER, JOSEF. *Scholastik – Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. In: Werke, Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik. Herausgegeben Von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-2008, 299-440.

_____. *La verdade de las cosas*, tradução de Juan Francisco Franck. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009.

_____. *Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino – A propósito de uma sentença de Avicena*, tradução de Gabriele Greggersen e Jean Lauan. In: *Revista de Estudos Árabes*, número 5, jan-dez 1995. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), p. 53-75.

_____. *Unaustrinkbares Licht*. In: *Werke*, Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-2008, 112-129.

_____. *Wahrheit der Dinge – Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. In *Werke*, Band 5, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, 99-179.

Criação e natureza humana segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

Resumo: Este artigo analisa as ideias de Josef Pieper sobre criação e natureza humana expostas em *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*.

Palavras Chave: Pieper – criação – natureza humana.

Abstract: This paper discusses Josef Pieper's ideas on creation and human nature in *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*.

Keywords: Pieper – creation – human nature.

Introdução

O conceito de criação perdeu espaço na contemporaneidade. No ensaio *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*, o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) traz esse tema de volta ao debate teológico e filosófico, dando novas luzes para refletir sobre o homem e a natureza humana, como se verá a seguir. Antes, uma pequena digressão sobre como esse tema era visto na Antiguidade, segundo as tradições hebraica, grega e cristã.

Criação segundo as tradições hebraica, grega e cristã

No que se refere à cosmologia e ao conceito de criação, o pensamento grego apresenta afinidades com as tradições hebraica e cristã. A ideia de que o mundo teve origem num determinado momento, a noção de uma divindade criadora, a percepção de que o mundo sensível revela essa divindade – tudo isso se encontra tanto nos textos do Velho e do Novo Testamento como nos escritos legados pela Antiguidade grega.

Um desses textos é o diálogo *Timeu*, de Platão. Nele, o pensador grego faz uma distinção entre o ser eterno e aquele que nasce e morre. O primeiro, por ser constantemente idêntico, é apreendido pela inteligência e pelo raciocínio, enquanto o segundo, transitório, pode ser percebido pela sensação. Todos os seres sensíveis nascem pela ação de uma causa, pois é impossível que o que quer que seja nasça sem uma causa.

Aplicando esses princípios à criação do mundo, Platão mostra que o Universo teve um início, pois todas as coisas sensíveis estão submetidas ao nascer e ao morrer. E, como tudo o que nasce surge pela ação de uma causa, é necessário que o mundo tenha um criador – ou um *demiurgós*, um “artífice”.

Esse criador é a mais perfeita causa, pois o mundo é a mais bela das coisas nascidas. Da mesma forma como uma causa ruim provoca coisas más, também uma causa boa só pode ser coisas boas. Como o mundo é maravilhoso, deve-se concluir que o criador é bom.

Mas, ao fazer o mundo, o criador teve de recorrer a um modelo. Para isso, ele olhou não para coisas que nascem e morrem – um modelo imperfeito –, mas para o que é eterno. Assim, o mundo é a imagem de algum outro mundo.

Esse modelo do mundo visível é o próprio criador. Perfeito, isento de inveja, ele quis que todas as coisas parecessem o mais possível consigo mesmo. Por isso todas as coisas foram criadas boas, isentas de imperfeição, tanto quanto é possível o sensível ser perfeito. Toda a massa visível, antes sem medida e sem ordem, foi conduzida pelo criador à ordem, pois a ordem é melhor do que a desordem. E não é possível, lembra Platão, que a melhor causa produza senão o mais belo.

Como este mundo foi criado à semelhança do modelo eterno, não há dois ou mais mundos, mas um único. Se houvesse pelo menos dois mundos, haveria necessidade de um modelo do qual aqueles seriam imagem. Para Platão, a fim de que o mundo fosse semelhante, por sua unidade, ao modelo eterno, o *demiurgós* fez apenas um mundo.

A relação dessas explicações com a teoria das ideias de Platão é clara. A ideia suprema do Bem, que se confunde com o próprio *demiurgós*, corresponde ao modelo eterno do qual o mundo é a imagem. As coisas sensíveis são justamente a matéria que, era cópia da ideia de que faz parte, é desprovida de realidade.

Já quanto à cultura judaico-cristã, não há na *Bíblia* uma explicação lógica para a criação do mundo. O que se encontra nos textos bíblicos é, antes, uma comunicação, uma revelação de que as coisas se passaram da maneira descrita. Diferentemente da atitude grega, que tudo questiona, ao hebreu cabe apenas aceitar a palavra sagrada.

De qualquer forma, a *Bíblia* traz textos que revelam com clareza a cosmologia judaico-cristã. O *Gênesis* mostra que houve um momento determinado em que o mundo começou a existir, sob a palavra do Criador. Este deu forma à terra, que no início era “sem forma e vazia”. O mesmo Criador fez o firmamento e os mares, os astros celestes, todas as espécies de organismos vegetais e animais e, finalmente, o homem. “E viu Deus que isso era bom.”

No Novo Testamento, uma frase do apóstolo Paulo ratifica a ideia exposta no *Gênesis*: “Toda realização de Deus é boa”, escreve ele na *1ª Carta a Timóteo*. A criação, afirma o apóstolo, é boa porque tem origem no Deus perfeitamente bom, que não pode produzir coisas ruins.

Como criação de Deus, o mundo é uma expressão do Criador. Segundo Paulo, ao contemplar as obras da natureza o homem percebe claramente a divindade e o poder de Deus. A mesma ideia ocorre no Salmo 18, em que se lê: “Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a ação das suas mãos” (verso 1).

Ao mesmo tempo em que exalta a criação maravilhosa de Deus, a *Bíblia* afirma que essa obra se corromperá, enquanto o Criador permanecerá o mesmo para sempre. O Salmo 101 é preciosíssimo para mostrar tal ideia. O verso 26 reconhece que tudo foi feito pelo Senhor: “No início tu, Senhor, assentaste a terra, e os céus são obras das tuas mãos”. Em seguida, anuncia que a terra e os céus se acabarão: “Eles morrerão, tu permaneces, e todos, como um manto, envelhecerão e como uma coberta os mudas e se alterarão” (verso 27). “Tu és sempre o mesmo e os teus anos não se alterarão” (verso 27). “Tu és sempre o mesmo e os teus anos não se apagarão” (verso 28). Cristo também falou que a criação se extinguirá um dia: “O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão” (*Mateus 24:35*).

Esses textos fazem uma distinção entre o eterno e o transitório. De um lado, há um Ser que nunca muda e que existe sempre. De outro, existem as coisas sensíveis – o mundo material –, que são feitura daquele Ser mas estão sujeitas constantemente à transformação, à mudança e à degeneração.

Deixemos que falem o *Timeu* e a *Bíblia*. A comparação entre alguns poucos textos tornará evidente a semelhança entre um e outro pensamento.

Sobre a criação do mundo:

“Tudo, pois, que vem a ser é de necessidade vir a ser de alguma causa” (*Timeu* 28a).

“No princípio criou Deus os céus e a terra” (*Gênesis* 1:1)

Sobre a beleza e o bem contidos na criação:

“Quis a divindade todas as coisas boas” (*Timeu* 30a).

“Pois toda realização de Deus é boa” (*1ª Timóteo* 4:4).

Sobre a revelação da divindade pelo mundo sensível:

“Ele quis muitíssimo que viessem a ser todas as coisas muito próximas a si mesmo” (*Timeu* 29e).

“Desde a criação do mundo, as coisas invisíveis dele, como o seu eterno poder e divindade, são observadas pelas obras projetadas” (*Romanos* 1:20).

“Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a ação das suas mãos” (*Salmo* 18:1).

Além de mostrar que as culturas grega e judaico-cristã se assemelham quanto à sua visão da criação do mundo, a comparação entre o *Timeu* e a *Bíblia* conduz a outra ideia – a de que os cristãos podem se valer de Platão para explicar racionalmente aquilo que as Escrituras apresentam como revelação de Deus.

Criação e modernidade

Se na Antiguidade o conceito de criação é visto de forma fundamentalmente semelhante pelas tradições hebraica, grega e cristã, na modernidade ocidental ele será questionado e mesmo negado. Entre outros pensadores, um dos mais contundentes filósofos a se erguer contra o conceito de criação é Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sobre isso o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) se debruçou no ensaio *Kreatürlichkeit und menschliche Natur – Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre* (*Criaturidade e natureza humana – Anotações sobre os princípios filosóficos de Jean-Paul Sartre*).

Nele, Pieper se dedica, antes de tudo, a definir o existencialismo a partir das palavras do próprio Sartre. Este afirma, em *L'existentialisme est un humanisme*, que “o existencialismo não é outra coisa que a tentativa de tirar todas as consequências de uma posição unitariamente ateia”⁹¹. Portanto, diz Pieper, o ateísmo é de fato o ponto de partida de Sartre.

Na mesma obra, Sartre faz afirmações sobre o conceito de natureza humana. Ele afirma que “Não há natureza humana (...). O homem não é outra coisa que o que ele mesmo faz de si. Esse é o primeiro princípio do existencialismo”⁹². Diz ainda: “É um fato que (...) não há natureza humana nenhuma em que se pudesse apoiar-me”⁹³.

Uma outra definição de existencialismo dada por Sartre – que para Pieper é a fundamental – destaca que “a filosofia existencialista é, sobretudo, uma filosofia que afirma: a existência precede a essência”.

O que significa exatamente que a existência precede a essência? Para Sartre, analisa Pieper, os termos *existência* e *essência* têm o significado clássico tradicional. Por *essência* Sartre entende o conjunto constante, a “comunidade” de determinadas

⁹¹ *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 94, citado por Pieper.

⁹² *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22, citado por Pieper.

⁹³ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 52, citado por Pieper.

propriedades, “o conjunto de qualidades mediante as quais é possível uma definição” – o que, nota Pieper, não difere muito da afirmação de Tomás de Aquino, segundo a qual “essência é o que significa por definições”⁹⁴. Já existência, para Sartre, é presença efetiva no mundo, a presença diante de mim – uma sentença igualmente plausível e de acordo com a doutrina tradicional sobre o ser.

Mas isso nada diz sobre a posição de Sartre, que tem a intenção declarada de se contrapor a essa doutrina tradicional, e até mesmo de invertê-la. Sartre chama essa doutrina de “visão técnica do mundo”, que se caracteriza pela convicção de que o homem e o mundo foram criados por Deus. Ele acrescenta que essa visão técnica implica a ideia de que a essência precede a existência.

O famoso exemplo de um abridor de cartas é dado por Sartre para exemplificar esse conceito tradicional. O artesão, antes de fazer o abridor de cartas, sabe de antemão o que intenta fazer, sabe o “quê” é um abridor de cartas, conhece o conjunto de propriedades que o define. Em uma palavra, conhece a essência de um abridor de cartas. Portanto, a essência desse objeto precede a sua existência. Mas Pieper observa: “É precisamente a essência o que ali se dá de antemão? Não é antes o projeto no espírito do construtor, o plano, o modelo?”. E complementa:

Realmente, não há em sentido estrito nem uma existência que preceda a essência nem, pelo contrário, uma essência que preceda a existência. A existência separada da essência é tão impensável como a essência separada da existência. De qualquer modo, é certo que existe uma estreita e decisiva vinculação entre a essência, de uma parte, e o projeto, plano, modelo, de outra. E quem conhece o projeto de uma coisa conhece com isso precisamente a essência, sua natureza. Realmente é só o que conhece plenamente a essência e a natureza.⁹⁵

Assim, na opinião de Sartre, a visão religiosa do mundo – ou visão técnica, como ele chama – se baseia na ideia de que existe um artesão divino que, analogamente ao fabricante de um abridor de cartas, dá ao homem e ao mundo sua essência. Novamente Pieper questiona essa caracterização de Sartre. Para o filósofo alemão, o ato de criação é, de fato, um ato que confere a essência, mas não se trata antes de um ato mediante o que as coisas criadas obtêm a existência? Criar não significa pôr em existência? Nesse sentido, diz, Pieper, não há analogia humana imaginável possível.

De qualquer maneira, Sartre utiliza a visão técnica do mundo apenas para levantar sua própria tese, que pode ser colocada nestes termos: uma vez que não há uma prévia essência do homem projetada e concebida, pensada por um artesão divino que a tivesse comunicado, segue-se daí que, no caso do homem, a existência precede a essência.

Dessa conclusão, Sartre extrai três interpretações, conforme expõe Pieper, analisando textos do filósofo francês. A primeira: o princípio de que a existência precede a essência significa que o homem, primeiro, existe, e só depois se define, o homem se define a si mesmo progressivamente. Segunda: o homem não é definível, a definição do homem permanece sempre aberta. Terceira: não há natureza humana nenhuma.

Contra a interpretação racionalista do homem e do mundo – que ignora o fato da evolução e a diferença decisiva entre as coisas artificiais, produzidas pelo homem, e

⁹⁴ *Suma Teológica*, I, 29, 2 ad 3, citado por Pieper.

⁹⁵ J. Pieper, *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*, p. 177-178.

as coisas não artificiais, cujo projeto não foi pensado pelo homem e cuja essência é muito menos conhecida do que as coisas artificiais –, Pieper não vê dificuldades em aceitar as duas primeiras dessas interpretações. Como ele afirma:

Neste ponto, portanto, se pode compartilhar totalmente a opinião de Sartre: o homem não se deixa definir de uma vez por todas. Eu diria inclusive: nem uma só *res naturalis*, nem uma coisa não artificial pode definir-se em sentido estrito, e simplesmente porque não podemos conhecer o projeto, a mostra, a imagem originária delas. Essa opinião não tem nada que ver com o ‘agnosticismo’. Não é pouco o que sabemos, tanto do homem como do mundo natural. Mas o que não está ao nosso alcance é somente a definição que capte de forma plena. Com as palavras de Sartre: a definição do homem “permanece sempre aberta”.

Já a terceira interpretação – a ideia de que não há natureza humana – remete claramente ao ateísmo de Sartre, a partir do qual o pensador francês, de acordo com seu projeto, quer tirar as mais extremas consequências. Pieper cita a formulação completa de Sartre: “Não há natureza humana porque não há Deus para concebê-la”. Com isso, à pergunta “O que é o homem?”, Sartre responde: “No princípio não é absolutamente nada”. Depois, não é outra coisa além do que faz de si mesmo. O homem se descobre e se faz a si mesmo, sem projeto prévio nenhum, diz Sartre.

Isso é precisamente o que, na terminologia de Sartre, se denomina liberdade, acrescenta Pieper. Aqui, liberdade não significa apenas que não há limitação de qualquer espécie, mas também que não há nenhuma possibilidade de se orientar, nem uma “ajuda” de algum tipo, nem um ponto de referência. Como disse Sartre: “O homem está só, pois não se lhe apresenta possibilidade alguma de apoiar-se em algo, nem fora nem dentro de si mesmo”⁹⁶. Trata-se, acrescenta Pieper, daquele tipo de liberdade a que se está “condenado”.

Pieper destaca que essa é a raiz dos demais conceitos de Sartre que ficaram famosos, como “abandono”, *délaissement* (“Estamos sós, sem remédio”; “o abandono significa que nós mesmos escolhemos o que somos”), angústia (“O abandono se apresenta aqui justamente com a angústia”), desesperação (“Nós nos limitamos a abandonarmos ao que depende de nossa vontade”) e absurdo do mundo e da existência humana.

Em contraposição, Pieper insiste na vinculação interna entre os conceitos de “criaturidade” e “natureza”. Para ele, “por natureza” significa, sempre e necessariamente, “em razão de ser criado”.

Nesse sentido, Pieper, surpreendentemente, vê semelhanças entre o pensamento de Sartre e de Tomás de Aquino. Pois, para Sartre, não se pode falar legitimamente de uma “natureza humana” a não ser que se reconheça que há um Deus, que a tenha pensado e projetado criadoramente. Ou seja, trata-se da oculta relação que o conceito de “projeto”, de modelo, de uma parte, com o conceito de natureza, de essência, de outra parte. A tese de Sartre é totalmente correta: onde não há projeto, nem projetista, não há essência nem natureza. Ora, Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, tem uma frase que possui o mesmo significado: “Pelo fato de que a criatura tem uma essência modificada e limitada, se mostra que provém de um determinado princípio”⁹⁷. Isso poderia ser formulado da seguinte maneira, propõe Pieper: não há

⁹⁶ *L'existentialisme est un humanism*, p. 36, citado por Pieper.

⁹⁷ I, 93, 6, citado por Pieper.

natureza humana a não ser que haja um criador que a pudesse projetar (ou melhor, que a projetou de fato). Como se nota, a mesma convicção é partilhada por Sartre e por Tomás de Aquino.

Ainda em *Criaturidade e natureza humana*, Pieper critica o fato de teólogos cristãos – principalmente a partir de Rudolf Bultmann – terem a tendência de considerar que ser cristão significa apenas estar aberto ao futuro e a dizer que toda a teologia cristã é apenas escatologia, e a esperança, a única virtude dos cristãos. Isso levou esses mesmos teólogos a partilharem a ideia de que o sentido da existência humana consiste em se libertar da própria natureza e do próprio passado, a fim de estar livre para adotar as próprias decisões. Pieper aponta nessa forma de pensamento uma base comum entre a teologia cristã e a ateísmo, representada pelo desinteresse mais ou menos expresso pelo que o homem é “por criação”, seja a causa desse desinteresse a negação geral (ateia) da criação do homem ou a suposição de que a natureza humana se corrompeu totalmente (pelo pecado original) – o que, para Pieper, constitui uma concepção “muito problemática” da criação e do ser criado.

Pieper não exclui da moral cristã o lugar da “criatividade”, da resposta “nova” a questões imprevisíveis, inclusive do “invento” (de que Sartre tanto fala). Pois é claro que a vida humana ocorre em meio ao contingente, sem que haja um “manual” com regras prontas a serem seguidas em cada caso concreto. Mas, para Pieper, isso não significa que deve-se render à ideia sartreana do “invento”, no sentido de recomeçar do zero. Antes, deve-se redescobrir a clássica doutrina da prudência, desenvolvida por Tomás de Aquino e “suprimida” da teologia moral dos últimos séculos.

A prudência

Dada a sua importância e o “esquecimento” a que está relegada ainda hoje, queremos nos deter na doutrina da prudência, que, apenas mencionada em *Criaturidade e natureza humana*, é analisada em pormenores em outros textos do filósofo alemão – em especial, no *Tratado sobre a prudência*.

Exatamente para enfrentar a incerteza e a insegurança da existência humana – condição que atinge todos os homens em todas as épocas, desde a Antiguidade até hoje – é que Tomás de Aquino elabora a doutrina da prudência⁹⁸, que ele define como “a reta razão aplicada ao agir”. Segundo Tomás, à prudência corresponde não apenas a consideração racional, mas também a aplicação à ação, daí por que o Aquinate a considera uma virtude da razão prática, e não da razão especulativa, que busca o conhecimento teórico. “Prudência é ver a realidade e, com base nessa visão, tomar a decisão certa”, ensina Jean Lauand⁹⁹.

Enquanto a virtude da sabedoria ou da ciência se ocupa do que é necessário e a virtude da arte ou da técnica se dedica à matéria exterior – a construção de uma casa, por exemplo –, a virtude da prudência diz respeito às ações humanas. Não cabe a ela determinar o fim das virtudes morais, tarefa própria da razão, mas sim definir os meios para chegar àquele fim, meios que são indeterminados e variados, de acordo com as

⁹⁸ Tomás de Aquino expôs a doutrina da prudência nas questões 47 a 56 da segunda parte da Segunda Parte da *Suma teológica*. Essas questões – mais o artigo 1 da questão 120, que trata do mesmo tema – estão reunidas em *A prudência – A virtude da decisão certa* (Martins Fontes, 2005), tradução de Jean Lauand.

⁹⁹ Jean Lauand, “A prudentia em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”, em *Filosofia, linguagem, arte e educação*, p. 153.

pessoas e as circunstâncias¹⁰⁰. “Este é o papel da prudência: aplicar os princípios universais às conclusões particulares do âmbito do agir.”¹⁰¹

Esse agir se refere às realidades singulares. Nesse campo, diz Tomás, o homem não pode se guiar por verdades absolutas e necessárias, mas somente pelo que acontece na maioria dos casos¹⁰². No mundo dos particulares e contingentes, dá-se uma diversidade de situações tão grande que é impossível estabelecer uma lei que não falhe em algum caso concreto¹⁰³. O homem “não pode abarcar com certeza num simples olhar a verdade das coisas, especialmente se se trata de suas ações, que são contingentes”¹⁰⁴.

Diante do contingente, do instável e do precário, o homem, a fim de se conduzir bem, precisa recorrer à prudência¹⁰⁵. Como afirma Lauand, embora haja um certo e um errado objetivos, a condição humana é tal que, muitas vezes, “não dispomos de regras operacionais concretas para decidir”¹⁰⁶. A prudência ajuda o homem a encontrar essa ação certa, à semelhança de um jogo de xadrez, em que a melhor jogada deve ser decidida no instante em que se dá o lance, diante da “visão da realidade” da particular situação de determinado tabuleiro.

Para que a virtude da prudência – que não é inata, mas procede do ensino e da experiência – seja praticada adequadamente, é preciso cultivar e acionar as suas oito partes (ou funções), que, uma vez ativas, levam o indivíduo a ter – na medida do possível – um “límpido conhecimento” da realidade e, com base nesse conhecimento, a agir corretamente. Essas partes ou funções são: memória, inteligência, docilidade, sagacidade, razão (que se referem à dimensão cognoscitiva da prudência, ligada ao conhecimento), previdência, circunspeção e prevenção (relacionadas à dimensão de comando, que aplica o conhecimento à ação).

Na sociedade contemporânea – em que toda forma de pensamento e de comportamento parece legítima –, o homem tende a ter esmaecida a sua visão da realidade e enfraquecido o “límpido conhecimento” do ser das coisas, com base no qual deve tomar suas decisões. A atitude “politicamente correta”, por exemplo, faz com que as pessoas ajam não por si mesmas, mas movidas por um conceito abstrato que, dada a natureza instável das situações humanas, às vezes pode ser adequado e outras vezes, inadequado. Da mesma forma, a piedade é má conselheira, pois agir com base nela pode produzir o mal – como ocorre quando se dá esmolas para um menino de rua, que as usará para comprar drogas ou as entregará para um adulto que a explora.

Para agir adequadamente, não servem o “politicamente correto”, a piedade ou qualquer outro sentimento, mas sim a visão correta da realidade, diria Tomás. E a essa visão têm acesso aqueles indivíduos que desenvolvem a virtude da prudência. Esses, sim, exercem plenamente sua autonomia e sua liberdade, pois não agem ao sabor da

¹⁰⁰ Suma teológica II-II, 47, 15.

¹⁰¹ Suma teológica II-II, 47, 6.

¹⁰² Suma teológica II-II, 49, 1.

¹⁰³ Suma teológica II-II, 120, 1.

¹⁰⁴ Suma teológica II-II, 51, 1.

¹⁰⁵ Jean Lauand nota que prudência (*prudencia*, em latim) é uma das tantas palavras que sofreram “desastrosas transformações semânticas” ao longo dos séculos. Segundo Lauand, atingida pelo subjetivismo metafórico e pelo gosto do eufemismo, prudência deixou de significar a grande virtude celebrada pelos pensadores antigos para se transformar na temerosa cautela, muitas vezes guiada por interesses oportunistas e egoístas, com que uma pessoa reage a uma situação, levando-a até mesmo a não tomar nenhuma decisão. “Se hoje a palavra prudência tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás, ao contrário, *prudencia* expressa exatamente o oposto: é a arte de decidir corretamente” (Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, introdução, páginas VII-X).

¹⁰⁶ Jean Lauand, em Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XIII.

ocasião ou de acordo com nenhum preceito preestabelecido, mas unicamente segundo sua própria consciência, firmada na realidade.

Lauand¹⁰⁷ afirma que renunciar à prudência – ou seja, agir não com base no conhecimento da realidade, mas segundo qualquer outro critério – significa uma despersonalização do indivíduo, que deixa de exercer sua autonomia, rebaixa-se à condição de “menor de idade”, incapaz de tomar decisões, e transfere a direção de sua vida para outra instância, como a igreja e o estado. Tal processo de despersonalização, cita Lauand, é descrito pelo Grande Inquisidor – personagem de Dostoiévski em *Os irmãos Karamázovi* –, que vê “o homem esmagado sob essa carga terrível: a liberdade de escolher” e apresenta o povo que se deixou escravizar, preferindo “até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal”. “Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis”, suplicam os subjugados, abdicando da prudência¹⁰⁸.

Como afirma Lauand:

Uma das mais perigosas formas de renúncia a enfrentar a realidade (ou seja, a renúncia à prudência) é trocar essa fina sensibilidade de discernir o que, naquela situação concreta, a realidade exige por critérios operacionais rígidos, como num “Manual de escoteiro moral” ou, no campo do direito, num estreito legalismo à margem da justiça. É também o caso do radicalismo adotado por certas propostas religiosas. Tal como o Ministério do Vício e da Virtude do regime Taliban, algumas comunidades cristãs – em vez de afirmar o direito (e o dever) do fiel de discernir o que é bom em cada situação pessoal concreta – simplificam grosseiramente: em caso de dúvida, é pecado e pronto!¹⁰⁹

Conclusão

Em seu *Criaturidade e natureza humana*, Josef Pieper traz de volta o debate sobre a questão da criação do homem, que na Antiguidade – como analisado inicialmente – foi vista de forma semelhante pelas tradições hebraica, grega e cristã. Seja por um *demiurgós*, um artífice (Platão), seja pelo Deus dos hebreus e dos cristãos, o homem e todas as coisas, de acordo com essas tradições, são coisas criadas e, portanto, possuem uma essência, determinada pelo criador. Embora Sartre afirme que não existe uma natureza humana, pois não haveria Deus para concebê-la, é notável perceber que até mesmo o pensador francês admite uma afirmação que está na base do pensamento clássico ocidental sobre o ser: só há natureza humana se houver um Deus para concebê-la.

Bibliografia

PIEPER, JOSEF. *Kreatürlichkeit und menschliche Natur – Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre*, Werke, Schriften zum Philosophiebegriff (Bd.3), editado por Berthold Wald, p. 173-185

PIEPER, JOSEF. “Creaturidade y naturaleza humana – Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre” in *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp, 1980.

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XXIII.

¹⁰⁸ Fiódor Dostoiévski, *Os irmãos Karamázovi*, citado por Jean Lauand em Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XV.

¹⁰⁹ Jean Lauand, “A prudência em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”, em *Filosofia, linguagem, arte e educação*, p. 154.

A atualidade de *Wahrheit der Dinge*, de Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

Resumo: Este artigo mostra que o livro *Wahrheit der Dinge*, de Josef Pieper, publicado originalmente há exatos 70 anos, reconstitui o autêntico conceito de verdade das coisas elaborado pela tradição ocidental, notadamente por Tomás de Aquino, que considera que os entes são verdadeiros porque estão relacionados ao intelecto criador de Deus e ao intelecto humano, o que fundamenta a ideia de que a alma é, de certo modo, todas as coisas.

Palavras chave: Josef Pieper – verdade das coisas – Tomás de Aquino – conhecimento

Abstract: This paper argues that *Wahrheit der Dinge*, by Josef Pieper, published 70 years ago, shows the authentic West tradition's concept of truth of things, formulated by philosophers as Thomas Aquinas, who considers things are true because they are related to the creative intellect of God and to human intellect. This is the basis of the idea according to soul is, in a special manner, all things.

Keywords: Josef Pieper – truth of things – Thomas Aquinas – knowledge

Introdução

Originalmente publicado em 1944, portanto, há exatos 70 anos, o texto *Wahrheit der Dinge* (“Verdade das coisas”), de Josef Pieper (1904-1997), introduziu no debate acadêmico da contemporaneidade um conceito que pertence ao patrimônio da tradição de pensamento ocidental – o conceito de verdade das coisas, que tem origem na Antiguidade grega e chega à sua mais completa formulação com o filósofo medieval Tomás de Aquino (1225-1274). Em apenas 80 páginas, Pieper, nesse texto, expõe fielmente essa ideia dos antigos, com suas profundas consequências para a teologia, a filosofia e a antropologia.

Como mostra Pieper – que durante 50 anos foi professor de Antropologia Filosófica na Universidade de Münster, na Alemanha –, as coisas são verdadeiras em virtude de seu íntimo núcleo ontológico. O que faz com que as coisas sejam faz também com que elas sejam verdadeiras e cognoscíveis. E elas são verdadeiras porque estão relacionadas tanto com o intelecto criador de Deus, que lhes dá o ser, como com o intelecto conhecedor do homem. Ou seja, o real está entre o conhecimento divino e o humano.

Em pleno século XXI, em que a autêntica tradição de pensamento ocidental se acha esquecida e a verdade é declaradamente rejeitada, nada mais oportuno do que voltar-se para um texto que recupera profundas intuições dos pensadores antigos e medievais, lançando novas luzes sobre a existência do homem e das coisas.

O conceito de verdade das coisas

O pensamento ocidental se afastou da “corrente vital da tradição humana” que, desde Platão – e até mesmo antes dele –, considera a verdade como “o que há de mais nobre (*áriston*) entre as coisas”¹¹⁰, mostra Pieper no início de *Wahrheit der Dinge*. Esse afastamento teve início com o humanismo do Renascimento – especialmente em sua versão hostil à tradição –, a “primeira grande ruptura” da tradição ocidental.

O humanista Lorenzo Valla, em suas *Disputas dialéticas contra os aristotélicos*, por exemplo, descarta a doutrina tradicional dos “transcendentais”, ou seja, a doutrina dos conceitos de unidade, verdade, bondade das coisas, que “transcendem” e se estendem para todos os gêneros e espécies do ente. Francis Bacon expulsa os

¹¹⁰ *República* VII, 532c.

transcendentais do âmbito da ciência e da metafísica. “Os humanistas estão entre os primeiros que já não mais admitem o princípio de verdade das coisas, e até mesmo negam que haja algum sentido nessa afirmação”, diz Pieper¹¹¹.

Os chamados fundadores da filosofia e da ciência moderna darão prosseguimento a essa ruptura com a antiga tradição de pensamento ligada ao princípio da verdade das coisas.

Thomas Hobbes chama a opinião dos metafísicos a respeito do princípio de verdade do ente de “nula e infantil” e acrescenta que “nas coisas não há nenhuma verdade”. Descartes não faz nenhuma menção à verdade das coisas em suas *Meditationes de prima philosophia*. Embora a quarta dessas meditações traga o título “Do verdadeiro e do falso”, Descartes não reconhece nenhuma verdade nas coisas.

Já Spinoza cita a doutrina da verdade das coisas para demonstrar que ela não tem nenhum sentido. “Engana-se completamente quem afirma que a verdade é uma propriedade do ente”, afirma o filósofo em suas *Cogitata metaphysica*. Finalmente, Kant qualificou o princípio de verdade das coisas como “estéril” e “tautológico”. Na *Crítica da razão pura*, ele chega a dizer que não se deve entender o princípio de verdade do real como “predicados das coisas”, e sim como “exigências e critérios lógicos de todo conhecimento das coisas em geral”. Ou seja, diz Pieper, a verdade como uma propriedade do ente é negada de maneira explícita, o que está de acordo com as palavras de Kant nessa mesma seção da *Crítica da razão pura*, segundo as quais sua tarefa é “tornar inúteis para sempre os conceitos fundamentais da antiga doutrina do ser”.

Pieper reconhece que, na forma como o princípio de verdade das coisas chegou aos filósofos modernos, era bem possível mesmo que ele fosse rejeitado por esses renovadores do espírito. Na realidade, esses pensadores se afastaram, sim, de uma pretendida “tradição” – assim equivocadamente autodenominada – em que os conceitos da antiga doutrina do ser haviam perdido sua força de irradiação e seu vigor.

Essa “tradição” que desfigurou a antiga doutrina do ser teve início com os filósofos alemães Christian Wolff – que incluía entre seus discípulos os mestres filosóficos de Kant, Franz Albert Schulz e Martin Knutzen – e Alexander Gottlieb Baumgarten, autor de *Metaphysica*, em que o autor da *Crítica da razão pura* baseou suas lições regulares de metafísica.

É de se notar que Wolff defende que o seu conceito de verdade do ente não está em contradição com a doutrina dos escolásticos. Para esse filósofo alemão, os pensadores medievais apenas formularam de maneira confusa e prolixa o que ele definiu de forma precisa. Desde então, tem-se acreditado que a filosofia wolffiana é uma legítima continuação da Alta Escolástica, inclusive no que se refere ao significado dos transcendentais.

A essa crença opõe-se Pieper: “A verdade é que entre Wolff-Baumgarten e Alberto-Tomás-Scoto, apesar de toda a semelhança terminológica, não existe quase nenhuma afinidade na doutrina da verdade das coisas, muito menos profunda coincidência. Só quem não possui nenhuma sensibilidade para as diferenças espirituais pode deixar de perceber o abismo que separa os mestres do pensamento da Alta Idade Média do pedantismo sistemático da filosofia da Ilustração”¹¹².

Examinando a *Metaphysica* de Baumgarten, Pieper mostra que o núcleo da doutrina desse filósofo sobre a verdade das coisas reside no fato de que, para ele, todo ente é real e não sonhado. O sonhado se diferencia do que verdadeiramente é no sentido de que este último corresponde aos princípios de contradição, de razão

¹¹¹ *Wahrheit der Dinge*, 3.

¹¹² *Wahrheit der Dinge*, 109-110.

suficiente e aos demais “princípios universais”, enquanto o que sucede nos sonhos não necessita ser intrinsecamente possível e sem contradição, nem precisa estar ligado à ordem dos demais princípios do pensamento e do ser.

Na obra de Wolff, encontra-se a mesma ideia defendida por Baumgarten: a verdade das coisas significa que todo o real é precisamente real, mas o traço distintivo do ser real é a “racionalidade” ordenada, que consiste em que “cada coisa particular é e sucede por uma razão suficiente, sem deixar nenhum espaço para o contraditório”, como afirma Wolff em *Philosophia prima*.

Essa “racionalidade” do real, acrescenta Pieper, está muito distante do uso que se fazia, na Alta Idade Média, do conceito de “razão”. Em Christian Wolff, por “realidade” e por “ser real” se entende o ser de fato, de acordo com a escola ilustrada, e “racionalidade” e “ordem” dizem respeito a que cada coisa deve encontrar-se racionalmente de acordo com tudo o que é e sucede. Do contrário, não poderia ser real.

Para Pieper, nada mais justificado do que o juízo kantiano de que a doutrina da verdade das coisas – assim interpretada por Wolff e Baumgarten – corresponde a uma tautologia estéril e vazia.

Não é casual que Wolff tenha considerado o seu conceito de verdade das coisas como “distinto”, enquanto o dos escolásticos é chamado de “confuso”, destaca Pieper. Indubitavelmente Wolff se refere ao significado consagrado por Descartes, para quem “distinto” é o conceito que, além de sua claridade, é tão diferente e “preciso” (*praecisa*) de todos os outros conceitos que não contém absolutamente nada que não seja claro. Adotando essa racionalidade cartesiana, Wolff, que se diz continuador da Escolástica, exercerá uma forte influência sobre algumas correntes neoescolásticas. E a interpretação de Tomás de Aquino que caracteriza a Neoescolástica – continua Pieper – é um testemunho do esforço de introduzir na obra desse representante da antiga doutrina do ser a pretensão totalmente ilustrada e racionalista de que o mundo das coisas reais pode ser aferrado e concebível mediante definições, distinções e demonstrações escolares.

O pensamento de Tomás de Aquino encontra-se bem distante dessa pretensão. Como pontua Pieper, o conceito de verdade da Alta Escolástica não é “distinto” no sentido de Descartes. Antes, a intenção manifesta de Tomás é evitar dar uma definição escolar da verdade (como também do conhecimento), pois Tomás sabe que essas realidades primitivas não se podem conhecer dessa maneira. Por isso procede de modo diferente.

No primeiro artigo das *Quaestiones disputatae de veritate*, primeiro ele desenvolve sua própria concepção e em seguida a acrescenta às caracterizações essenciais provenientes da tradição, que se iluminam e reforçam reciprocamente. Sem excluir nenhuma, também não reconhece validade a uma só delas. Sem pretensão de haver alcançado uma compreensão definitiva, deixa o caminho aberto à investigação futura, como ocorre nos diálogos de Platão.

Assim, conclui Pieper, “quando Christian Wolff afirma que possui um conceito de verdade ‘mais distinto’, não se lhe deve negar isso. Mas se pode com razão duvidar de que o conceito ‘mais distinto’ de verdade seja também o mais adequado, o mais grandioso e o mais verdadeiro”¹¹³.

Verdade e conhecimento

A clássica doutrina da verdade das coisas afirma que os seres são verdadeiros em virtude de seu íntimo núcleo antológico. A verdade das coisas não é uma “propriedade” que pudesse lhes faltar. O que faz com que as coisas sejam faz também

¹¹³ *Wahrheit der Dinge*, 115.

com que elas sejam verdadeiras. Nossos juízos podem ser verdadeiros ou falsos, mas as coisas são sempre verdadeiras, nunca falsas. É com essas afirmações que Pieper faz a primeira aproximação ao conceito que busca definir em *Wahrheit der Dinge*.

A intrínseca relação entre ser e verdade se dá porque, como afirma Pieper, sempre apoiado em Tomás de Aquino, “‘verdadeiro’ significa ordenação a um eu cognoscente”. Significa que estar referido a um intelecto é algo próprio do ente enquanto é, e estar referido a um intelecto é aquilo mesmo em que consiste o ser das coisas. Ou seja, “ter ser” e “estar referido a um intelecto” significam o mesmo.

A tradição ocidental sempre entendeu por conhecer e por conhecimento algo que vai muito mais além do que hoje esses termos significam. Atualmente, define-se conhecer como um processo pelo qual a consciência reproduz em si mesma a realidade exterior. No entanto, para os antigos, o conceito de conhecimento abarca mais de uma dimensão. Ele inclui também o conhecimento criador. Além e fora de um conhecimento não criador, há um tipo especial de conhecer, em virtude do qual as coisas “conhecidas” recebem seu ser.

Essa dimensão criadora do conhecimento pressupõe, então, que um ser tem em si as essências de outras coisas, não só as “imagens” das coisas, mas também suas “formas”. Como afirma Pieper, ser cognoscente significa ir mais além dos próprios limites, não estar encerrado na própria essência, e sim “ter também a forma da outra coisa”, ou seja, *ser* também a outra coisa. O conhecer é e fundamenta a participação mais íntima possível de um em outro, o que é confirmado, nota Pieper, pelo fato de que a palavra “conhecer” é usada também para nomear a união corporal dos sexos.

Para Pieper, o princípio de verdade das coisas não significa outra coisa que isto: é uma propriedade das coisas que sua forma essencial (aquela pela qual as coisas são o que são) seja “tida” por outro, por um intelecto; que as essências das coisas estão em posseção (ou possam estar) de outro, a saber, do intelecto, mediante a participação do conhecimento.

E aqui é o momento de fazer a distinção entre *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*. O primeiro contempla e descobre; o segundo atua, configura, cria. Como afirma Pieper, citando Tomás de Aquino, o intelecto prático causa as coisas; por isso é medida das coisas que se originam nele. Mas o intelecto especulativo, que recebe das coisas, é, em sentido determinado, movido pelas coisas, e por isso as coisas são sua medida.

A força criadora e produtora de ser do intelecto prático se estende à própria existência das coisas que conhece. O real recebe a existência da vontade criadora, tem “o que” é porque o recebe do conhecimento criador. “O intelecto criador forma em si as formas do real. E, em virtude desse conhecimento preformativo, criador, o intelecto, ou melhor, a pré-forma que nele está configurada, é a ‘medida’ do real.”¹¹⁴

Enquanto nas formas do intelecto especulativo está a origem unicamente do conhecer, nas formas do intelecto prático está a origem tanto do ser como do conhecer.

Ora, continua Pieper, se a verdade do ente consiste em estar referido ao intelecto e se a relação do ser objetivo e do intelecto encontra sua realização mais plena na relação recíproca do intelecto criador e sua obra, segue-se, então, que cada coisa é verdadeira em virtude de sua ordenação ao intelecto do qual depende. A verdade, em sentido próprio, pode dizer-se de uma coisa real na medida em que sua forma intrínseca está configurada de acordo a uma forma originária, que habita em um intelecto criador.

¹¹⁴ *Wahrheit der Dinge*, 126.

Por isso, as coisas criadas mediante a arte se chamam “verdadeiras” em virtude de sua ordenação ao intelecto do artista. Uma casa é “verdadeira” quando alcança a estrutura de acordo com a forma presente na mente do arquiteto. Um discurso é “verdadeiro” na medida que é signo de um pensamento verdadeiro. Do mesmo modo, diz-se que as coisas naturais são “verdadeiras” porque alcançam a semelhança com os exemplares que se encontram na mente de Deus.

Assim, segundo Pieper, tendo em vista que ao conhecimento criador de um intelecto criado (ainda que seja capaz de um conhecimento criador) não pode ser atribuída a totalidade das coisas existentes, o princípio da verdade transcendental significa, em primeiro lugar, que todas as coisas existentes se podem referir ao intelecto criador divino. “Ente” e “verdadeiro” se convertem reciprocamente, posto que toda coisa natural se assemelha por sua forma à arte divina.

Ou seja, os modelos de todas as coisas estão no conhecimento criador de Deus e as formas das coisas são uma espécie de selo do saber de Deus nelas.

Cognoscibilidade do real

Como afirma Pieper, a doutrina da verdade das coisas não tem apenas esse aspecto teológico que acaba de ser visto. De fato, uma coisa se chama verdadeira principalmente em virtude de sua ordenação à verdade do intelecto divino. Porém, ela é também chamada verdadeira em virtude do intelecto humano.

Esses dois aspectos da doutrina da verdade das coisas – o teológico e o antropológico – estão intimamente ligados. Para Pieper, a configuração intrínseca das coisas, sua “forma”, reflete os modelos da “arte” de Deus. As formas de todas as coisas estão, como “Ideias”, em Deus. Mas, precisamente em virtude dessa forma, que é um reflexo da Ideia que existe em Deus, o real pode assemelhar-se ao nosso intelecto. Citando Tomás, Pieper destaca que o real imita a arte do intelecto divino por sua forma, e também por ela faz surgir uma notícia de si mesmo na alma do homem.

Verdade das coisas significa relação com um intelecto. As coisas se relacionam com nosso conhecer em virtude de sua relação prévia com o intelecto divino, que produz as formas das coisas. Assim, a realidade criada está constituída entre dois intelectos. As coisas naturais, das quais o nosso intelecto recebe seu saber, são a medida de nosso intelecto, e elas recebem sua medida do intelecto divino. Isso quer dizer, conclui Pieper, que a verdade que corresponde às coisas em relação ao intelecto divino é origem e raiz de sua verdade em relação ao intelecto humano.

Há uma distinção entre a verdade que corresponde às coisas em relação ao intelecto divino e em relação ao intelecto humano. A verdade das coisas significa que elas são conhecidas por Deus e são cognoscíveis pelo homem, sendo que elas são conhecíveis pelo homem em virtude de ser conhecidas por Deus. “A luminosidade que penetra nas coisas pelo conhecimento criador do Logos divino – junto com seu ser, ou melhor, ‘como’ seu ser mesmo –, essa luminosidade, e só ela, faz que as coisas possam ser percebidas pelo conhecer humano.”¹¹⁵

Pieper cita frases de Tomás de Aquino que corroboram essa visão: “Não existe nada que o intelecto divino não conheça em sua realidade efetiva e que o intelecto humano não possa conhecer (...). Por isso, na determinação do conceito de coisa ‘verdadeira’, pode-se afirmar o ser vista efetivamente pelo intelecto divino, mas não pelo intelecto humano, salvo em potência”¹¹⁶. “A verdade se diz das coisas enquanto

¹¹⁵ *Wahrheit der Dinge*, 136.

¹¹⁶ Ver. 1, 2 ad 4.

são conformes ao intelecto divino e enquanto podem ser naturalmente conformes ao intelecto humano.”¹¹⁷

Portanto, em relação ao homem, a verdade das coisas significa que elas estão descobertas, manifestas, são perceptíveis, graças à luz originária do Logos, ao ver criador de Deus. Como afirma Tomás, citado por Pieper: “O ‘verdadeiro’ acrescenta ao ‘ente’ o conceito de cognoscível”¹¹⁸.

Ser cognoscível ao homem é uma característica intrínseca do ser. Pieper afirma: “Deve ser próprio de todo ente, enquanto ente, ser cognoscível pelo intelecto humano; e essa cognoscibilidade deve ser tão íntima ao núcleo ontológico das coisas que ‘ser ente’ e ‘ser cognoscível pelo intelecto humano’ devem poder convergir. Portanto, não pode haver nenhum ente de que não se possa e não se deva dizer que é acessível ao esforço cognoscitivo do homem e perceptível por ele”¹¹⁹.

Entretanto, “cognoscibilidade” não significa que o intelecto humano pode compreender cabalmente a realidade. Antes, dado o caráter intrínseco de ser e de ser cognoscível, uma coisa deve ser tão cognoscível como é sua hierarquia na ordem do ser. O que possui o ser no mais alto grau deve ser também verdadeiro e cognoscível do modo mais elevado. Mas o ser mais elevado é justamente menos acessível e concebível por nosso intelecto. Por isso, a realidade de Deus permanece incompreensível para o conhecer humano. Assim, para o conhecer humano, algo real é tanto menos compreensível quanto mais verdadeiro, ou seja, quanto mais cognoscível é em si mesmo.

Mas mesmo as coisas criadas mais evidentes não são cabalmente compreendidas pelo ser humano. Como explica Pieper, compreender significa conhecer algo tanto como é cognoscível em si mesmo, transformar toda a cognoscibilidade em ser conhecido, não deixar nenhum “resto” de cognoscibilidade. “Mas, para o intelecto finito, o caráter manifesto do ser nunca é totalmente esgotável, pois o cognoscível das coisas supera sempre o conhecido delas de maneira inalcançável.”¹²⁰

Mas não é que as coisas possuam uma obscuridade impenetrável. A causa da dificuldade do conhecimento das coisas é simplesmente a debilidade da potência cognoscitiva humana. Como Pieper acrescenta, as coisas mesmas são verdadeiramente cognoscíveis, também naquilo que permanece obscuro para nós. Não é o obscuro o que faz com que as coisas sejam incompreensíveis para nós, mas sim o fato de que sua luminosidade é inesgotável.

É isso o que distingue as coisas criadas das obras humanas: aquelas são “inesgotáveis”, enquanto estas são mais facilmente conhecidas. E quanto mais grandiosa for uma obra humana, mais ela se assemelhará às coisas naturais, criadas por Deus, e abrirá a quem a contempla um campo maior de conhecimento.

Feita essa ressalva sobre os limites do conhecimento humano, Pieper pode concluir sobre a verdade das coisas: “Não é que as coisas tenham a possibilidade de ser conhecidas ou de não ser conhecidas pelo homem (...). O ser cognoscíveis pertence à essência intrínseca das coisas, ou seja, estão referidas por si ao intelecto, também ao intelecto finito (...). Certamente, não é essencial às coisas que uma mente finita efetivamente as conheça, mas sim é essencial a elas que possam ser conhecidas por ele. A realidade objetiva não está encerrada em si mesma, em um isolamento total,

¹¹⁷ Ver. 1, 3.

¹¹⁸ De nat. gen. 2.

¹¹⁹ *Wahrheit der Dinge*, 137-138.

¹²⁰ *Wahrheit der Dinge*, 141.

sem relação alguma com nada, até que nossa capacidade cognoscitiva a torne ‘objetiva’. ‘Ser verdadeiro’ é o mesmo que ‘manifestar e iluminar o ser’¹²¹.

O intelecto e a totalidade das coisas

A doutrina ocidental da verdade das coisas não se limita a lançar luzes sobre os entes e sobre o conhecimento humano, mas remete também à essência do homem.

Para explicar essa relação entre o conceito de verdade das coisas e a essência do homem, Pieper destaca dois aspectos desse conceito. Primeiro, a verdade se estende como uma propriedade transcendental das coisas, uma propriedade que compreende todos os gêneros e divisões do ente, de modo que não se pode pensar nenhum ente a que não se possa atribuir a propriedade de ser verdadeiro. Segundo, a verdade transcendental é uma propriedade do ente que encerra uma relação entre esse ente e outro, sendo que a relação expressa no conceito de verdade transcendental tem em vista o interior de outro ente: o intelecto.

Agora, citando Tomás, Pieper lembra que o fato de que todo ente, sem exceção, está relacionado ao interior de outro ente não pode se dar sem que haja algo na realidade das coisas, a cuja natureza corresponda se relacionar com tudo o que tem ser. E esse algo é a alma, que em certo sentido é todo ente. Como diz Tomás, “na alma existem as potências do conhecer e do querer. A conveniência do ente com a vontade é expressa com o nome de ‘bondade’. Mas a conveniência do ente com o intelecto é expressa com o nome de ‘verdade’¹²²” Com isso, a verdade das coisas se revela como uma afirmação acerca da essência do homem.

O que se quer dizer com tudo isso, reafirma Pieper, é que todo ente, sem exceção, só pode chamar-se verdadeiro, ou seja, conhecível, se a alma espiritual do homem tem a possibilidade, por sua própria natureza, de conhecer a totalidade das coisas. E só se pode predicar a verdade de todo ente se o intelecto também está frente à totalidade dos entes. “O princípio da verdade das coisas é, então, só uma face de uma realidade essencialmente bifronte, e sua outra face é que o espírito tem por natureza a capacidade de convir com o que tem ser. O primeiro é irrealizável sem o segundo; o primeiro encerra em si o segundo, como seu fundamento.”¹²³

A alma é, portanto, essa realidade sem a qual não se poderia falar de uma propriedade atribuível a todas as coisas existentes. Por isso, acrescenta Pieper, Tomás formula explicitamente, em diferentes obras, a doutrina da verdade das coisas a partir dessa força de relação da alma espiritual humana que abarca a totalidade das coisas. Por exemplo, diz Tomás: “Cada coisa é cognoscível na medida em que tem ser; e por isso se diz que a alma é de alguma maneira todas as coisas”¹²⁴ e “Se o que (nos conceitos transcendentais) se acrescenta ao ser se atribui ao ente em comparação com a alma, que é de alguma maneira todas as coisas – na alma há duas potências, a faculdade cognoscitiva e a vontade: por umas delas pode conhecer tudo, por outra pode amar tudo –, então se dão a verdade e o bem”¹²⁵.

Pieper destaca ainda que as coisas e o intelecto não podem ser pensados separadamente. As coisas são o campo de relação do espírito e o espírito é o centro ativo desse campo de relação (ativamente receptivo). “Todo ente é verdadeiro” significa que todas as coisas que são estão, enquanto são e em virtude de que são, no campo de relação da alma espiritual intelectual; e o campo de relação, o “mundo” do

¹²¹ *Wahrheit der Dinge*, 144-145.

¹²² *Ver.* 1,1.

¹²³ *Wahrheit der Dinge*, 159.

¹²⁴ I, 16, 3.

¹²⁵ *De nat. gen.* 2

homem, enquanto é um ser dotado de intelecto, não é menor nem mais estreito que a totalidade das coisas que são. “Ser capaz de conhecimento intelectual significa viver de cara e no centro da totalidade do real. O espírito, e só ele, é *capax universi*.”¹²⁶

Acrescente-se, ainda, como nota final, que o mundo do espírito se fundamenta não só na “totalidade das coisas”, mas também e ao mesmo tempo na “essência das coisas”. Posto que o homem é capaz de alcançar a essência das coisas – o que não significa que pode compreendê-las –, só por isso lhe é dado abraçar a totalidade.

Queremos dar a palavra final a Pieper, a quem seguimos desde o início deste artigo. Em um dos trechos finais de *Wahrheit der Dinge*, ele resume: “Todas as coisas são verdadeiras; são conhecidas e cognoscíveis: conhecidas pelo intelecto divino, cognoscíveis pelo intelecto do homem. Esta não é só uma afirmação sobre a estrutura formal interna das coisas, sobre seu ‘ser manifestas em si mesmas’. No princípio da verdade de tudo o que é se afirma também a força do intelecto divino, que cria o ser como luz e que, junto com o ser real, concede a cognoscibilidade. E do espírito humano se diz que por sua mesma essência está em relação com a totalidade das coisas que são, e isso em virtude dessa disposição das coisas, que ordenou o mundo ao espírito e o espírito ao mundo, que fez que o ser possa ser percebido e que o espírito possa perceber. Ou seja, que o homem, em razão de seu ser espiritual e enquanto é espiritual, habita em meio da totalidade das coisas que são. Que o espírito humano, enquanto criatura, se encontra já ‘desde sempre’, por sua natureza, nessa providencial ordenação à totalidade do real. E que essa propriedade essencial do espírito de ter ‘capacidade para o todo’ se mostra já em cada conhecimento particular, posto que a luz pela qual o particular é conhecível intelectualmente é a mesma luz que inunda também o universo. Essa é a tese antropológica, referente ao ser do homem, que está contida no princípio *omne ens est verum*”¹²⁷.

Conclusão

Como acabou de ser mostrado, Pieper recupera o conceito de verdade das coisas elaborado por pensadores antigos e medievais, depois que esse conceito foi rejeitado, primeiro, por humanistas do Renascimento hostis à tradição e, depois, pelos chamados inauguradores da filosofia moderna, entre eles Descartes e Kant.

Um pensamento tão profundo – que contrasta com a superficialidade do mundo contemporâneo, para quem a verdade simplesmente não existe – é de permanente atualidade e interesse para quem indaga pelo ser das coisas e pela condição humana.

Referências bibliográficas

PIEPER, JOSEF. *Wahrheit der Dinge – Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. In *Werke*, Band 5, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, páginas 99-179.

_____. *La Verdad de las Cosas*, tradução de Juan Francisco Franck. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009.

¹²⁶ *Wahrheit der Dinge*, 161.

¹²⁷ *Wahrheit der Dinge*, 173.