

Razão e Paixão: Tomás de Aquino e Josef Pieper – Hoje

Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn
Traduzido por Priscilla Maria Pessutti Nascimento
e Vanessa Sievers de Almeida

Resumo: Este artigo pretende mostrar que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. Espero, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “*philosophia negativa*”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

Palavras Chave: Razão e Paixão. Josef Pieper. Tomás de Aquino.

Zusammenfassung: Die These meines Vortrags wird sein, daß die Emotionen, allen voran die Liebe, uns mit der *Wirklichkeit* der wirklichen Dinge verbinden, und zwar diesseits wie jenseits begrifflicher Erkenntnis. Meine Hoffnung ist, daß sich an dieser Fragestellung die Aktualität des Denkens Thomas von Aquin erweisen lässt. Josef Pieper hat durch die Herausarbeitung der „*philosophia negativa*“ nicht bloß eine tragfähige Brücke zwischen Thomas und der modernen Philosophie gebaut. Er hat auf diese Weise auch das Verständnis der *theoria* von rationalistischen Mißdeutungen befreit und so den Primat der Kontemplation wiederhergestellt.

Schlüsselwörter: Vernunft und Leidenschaft. Josef Pieper. Thomas von Aquin.

As paixões humanas¹ foram um tema importante na filosofia antiga e medieval. Emoções como o amor e o medo não influenciam somente nossas ações, mas também nossos juízos. E mais: sua força reveladora da realidade vai além da capacidade da razão humana. Porém, devido a seu lado evidentemente relevante para a ação, seu aspecto cognitivo caiu, na filosofia moderna, praticamente no esquecimento. O conhecimento racional era considerado, desde a metafísica do racionalismo, como o único acesso à realidade, enquanto as emoções eram tidas como meros estados emocionais sem conteúdo intencional.

Uma revisão do racionalismo moderno, com sua subestimação das paixões humanas, tem ocorrido em contextos totalmente distintos. No assim chamado neoaristotelismo, Elizabeth Anscombe, Peter Geach e especialmente Anthony Kenny trataram da relação entre razão e paixões. Eles estavam interessados sobretudo em questões teóricas sobre o agir e na contribuição da “*Psicologia Racional*” para uma compreensão adequada da vontade e das virtudes humanas². “É justamente a redescoberta do conteúdo representacional-valorativo do emocional, que é responsável pelo seu renascimento na filosofia contemporânea.”³ Infelizmente, falta ainda hoje um

¹ Para a expressão latina “*passiones animae*” usamos, no que segue, as expressões “paixões” (humanas) e “emoções” (humanas).

² Uma contribuição importante foi dada por Anthony Kenny, *Action, Emotion, Will*, London 1963, e Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977. Nas discussões mais recentes, a relação entre razão e paixões exerce um papel importante, sobretudo no contexto da assim chamada “fraqueza de vontade” (*akrasia, weakness of will*). Para o contexto histórico, ver Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and Medieval Philosophy, 40)*, Leuven 2009.

³ Sabine A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, p. 16.

estudo aprofundado das posições da teologia e da filosofia medievais.⁴ Principalmente Tomás de Aquino analisou de modo abrangente as assim chamadas *passiones animae* sob os aspectos antropológico, da filosofia moral e da teoria do conhecimento. O resultado é uma metafísica da pessoa, que entende o homem como um todo em sua relação com a realidade. É disso que trata esta primeira parte de minha apresentação. Os escritos de Pieper sobre antropologia e ética são uma extensão fiel a essa idéia, nas condições da filosofia moderna.⁵

A segunda parte desta apresentação retoma o tema “Razão e paixões” sob um outro ponto de vista. Nesse momento, não trataremos de Tomás de Aquino. Vamos tratar do assunto central da filosofia do ser moderna: a substituição da metafísica racionalista por uma metafísica negativa. O ponto de partida da “*philosophia negativa*” moderna é a redescoberta do sentimento no romantismo. Amor, anseio e alegria não apenas se referem à realidade, mas também revelam o ser, indo além do limite do que pode ser formulado em conceitos. De maneira única isso vale para a música. Ela é expressão e comunicação de uma experiência que atinge o coração de modo imediato e abre um acesso não conceitual ao fundamento mais profundo do ser do homem. Na terceira parte retorno a Tomás e Pieper.

A tese desta minha apresentação será a de que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. Espero, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “*philosophia negativa*”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

I - Metafísica positiva e presença emocional do ser

1. Apropriação conceitual e união amorosa

Tomás distingue duas maneiras de se referir à realidade que têm suas bases nas potências da alma do homem. Desejar algo é a capacidade de apreendê-lo como um bem adequado e almejá-lo. Conhecer algo é a capacidade de apreendê-lo naquilo que ele é. Mas o almejo de algo e seu conhecimento não são determinados da mesma maneira pelo objeto ao qual se dirigem. Ao almejarmos algo – diferentemente do que ocorre no conhecimento – somos atraídos pela própria coisa⁶. Estritamente falando, a potência cognoscitiva diz respeito não ao ser (*Wirklichsein*) das coisas, mas à sua cognoscibilidade para o espírito humano, da forma correspondente ao próprio modo de ser da capacidade cognoscitiva.⁷ O conhecimento ocorre pela discriminação dos conteúdos inteligíveis da coisa, que constituem seu ser. Ao relacioná-los, o juízo estabelece a verdade ou falsidade da afirmação sobre um objeto.

⁴ “Diese zeitgenössischen Wortmeldungen [lassen] schmerzlich erkennen [...], dass die Höhe und die Ernsthaftigkeit der mittelalterlichen Diskussion in ihnen meist nicht mehr so recht erreicht wird.” (Christian Schäfer, Martin Thurner (Hrsg.), “*Passiones animae*”. Die “*Leidenschaften der Seele*” in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Berlin 2009, p. 8). Uma contribuição importante foi dada por Dominik Perler, com seu artigo: “Lässt sich Angst rational steuern? Thomas von Aquins Emotionentheorie in systematischer Sicht”; in: *Philosophisches Jahrbuch 119* (2009), p. 245-268.

⁵ No quadro da edição Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hrsg. Berthold Wald), correspondem aos vols. 4 *Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, e 5, *Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997.

⁶ “Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam.” (S. th. I-II, 22,2).

⁷ “Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum quod intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum.” (ibidem).

A partir do procedimento analítico e generalizante do conhecimento já se torna evidente por que o amor está mais junto à coisa e tem mais alcance do que o conhecimento. O amor dirige-se à realidade (*Wirklichsein*) concreta do ser. Não é apenas constatação cognitiva, mas afirmação do ser pela vontade. Josef Pieper, em seu livro “Sobre o Amor”, escreve: “Amar alguém ou algo significa afirmar como bom esse alguém ou algo; e, dirigindo-se a ele, dizer: Que bom que isso existe! Que bom que você está no mundo!”⁸ O amor nos liga, portanto, ao *ser* do amado de uma maneira mais intensa do que o conhecimento.⁹ E mais uma vez Josef Pieper, recorrendo a Tomás de Aquino e à moderna fenomenologia: “A primeira coisa que o amante ‘quer’ é que o amado exista e viva.”¹⁰ Para confirmar Tomás, Pieper cita o fenomenólogo Alexander Pfänder, que designa o amor como um “tomar partido pela existência do amado”¹¹. Pelo fato de o interesse do amante se dirigir ao próprio ser do amado, pode-se amar algo de forma perfeita, mesmo sem conhecê-lo totalmente, o que provavelmente nunca acontecerá.¹² Cada ato de amor pressupõe certamente um conhecimento; não podemos amar aquilo de que nada sabemos. O amado deve aparecer a nosso olhar como bem de conaturalidade.¹³

De quem ama dizemos, prossegue Tomás, que ele almeja “estar no amado”. Não satisfeito com uma apreensão meramente superficial, ele anseia por explorar cada detalhe do amado e assim ingressar nele.¹⁴ Essa penetração total é certamente pensada de modo metafórico, mas ela deixa claro o que se pretende propriamente com todo amor: a união plena com o ser do amado. Em um de seus primeiros trabalhos, o *Comentário às Sentenças*, Tomás se refere a essa possível união com o outro (certamente não de modo físico, mas intencional) como sendo uma transformação do amante no amado. Na medida em que ama, o amante seria separado de si mesmo. Tomás vê uma indicação disso em expressões idiomáticas, nas quais o amor é comparado à ação de um fogo que consome e ao coração liquefeito de quem ama se opõe o coração de pedra de quem não ama.¹⁵ Em suma, o amor é a maneira verdadeira de conectar-se ao ser e à singularidade (*Selbstsein*) do ser do outro, ao individual e ao particular (*singula*); enquanto, pelo contrário, o conhecimento espiritual abstrai-se do modo singular de ser do outro e apreende as características concretas e específicas da coisa singular só de modo conceitual geral.

A importância dessa distinção entre o amor e o conhecimento torna-se visível quando consideramos a conexão do amor com as outras paixões. Nenhuma dessas paixões existe sem ele. Todas elas são, de certo modo, variedades de um amor: satisfeito ou esperançoso; temeroso ou desiludido. Todas estão lidando com algo de concreto, com o qual nos alegamos, pelo qual esperamos – quando se trata de algo que é ou parece bom – ou que, pelo contrário, tememos e odiamos, quando se trata de

⁸ Josef Pieper, “Über die Liebe”; in: Pieper, *Werke* Vol. 4, Hamburg 1996, p. 314.

⁹ “Unde amor est magis unitivus quam cognitio.” (S. Th. I-II, 28,1 ad 3)

¹⁰ Pieper, “Über die Liebe”, *Werke* Vol. 4, p. 318. “Primo vult suum amicum esse et vivere.” (S. Th. II-II, 25,7)

¹¹ *Ibidem*, p. 318; Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1* (1913), p. 368.

¹² “Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.” (S. th. I-II, 27,2 ad 2)

¹³ “Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amatis ad amatum.” (S. th. I-II, 27,1)

¹⁴ “Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur.” (S. th. I-II, 28,2)

¹⁵ “Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati [...] ut nihil amati amanti remaneat non unitum.” (In III. Sent. 27, 1,1 ad 4)

algo que é ou parece mau.¹⁶ Se incluirmos a perspectiva do tempo, então pode-se ver imediatamente a diacrônica completude da relação com a realidade que se dá nas paixões. Tomás diz: “A alegria surge diante de um bem presente; a tristeza, diante de um mal presente; a esperança, por sua vez, em relação a um bem futuro; o temor, em vista de um mal futuro.”¹⁷ Tomás vê um outro modo de diferenciar as relações no fato de que o bem, enquanto atraente, e o mal, enquanto aversivo, podem se dar, em certa medida, de formas intensificadas. Reagimos com mais paixão ante um bem difícil de alcançar ou, contrariamente, diante de um mal difícil de vencer; por isso, a força básica do desejo amoroso (*vis apprehensiva*) é maior no irascível (*vis irascibilis*). A esperança aparece então como um amor mais intenso e sua negação, a desesperança, como tristeza intensificada.¹⁸

2. Unidade de apreensão sensível e intelectual

Somente o ser *individual* é *realmente* ser e, em seu ser-realidade (*Wirklichsein*), objeto de amor. As emoções, por sua vez, só podem ser compreendidas se pressupomos um relacionamento de união de corpo, alma e espírito. Por isso, não pode haver nada de geral no ser do homem: não pode haver “vida em si”, nem “sensibilidade em si”, nem “medo em si”. O homem como pessoa é antes diferente em todo seu ser de tudo mais que existe, apesar de haver semelhanças. Assim, suas emoções são, desde o início, emoções *humanas*. Estritamente falando, as paixões humanas devem até mesmo, dependendo da constituição diferente do corpo humano (idade, saúde, sexo), ser também individualmente diferentes. “Não há de forma alguma o medo humano que possa ser realizado neste ou naquele corpo, mas *este* medo *neste* corpo.”¹⁹

Todas as emoções como almejo de um bem conatural são diretamente determinadas por algo que está sensivelmente presente e é apreendido *como* bom ou mau. As emoções são estados de reação do corpo-alma ao que é apreendido sensivelmente como tal ou qual – como ameaçador, agradável, etc.– em relação a nós. O fator decisivo é essa relação entre o objeto e seu efeito sobre o indivíduo humano. Nem todas as propriedades de um objeto como tais causam uma reação emocional, mas apenas aquelas que, na percepção imediata, “dão medo” ou “trazem alegria”, como o simples tamanho de um cachorro ou o sorriso de uma pessoa que às vezes nem conhecemos. Da diferença das relações objetivas resulta a classificação das emoções subjetivas. Dominik Perler, que nesse tema segue Tomás, formulou esse ponto decisivo de forma muito clara: “Tomás classifica as diferentes emoções indicando como cada uma apreende o objeto. Assim, no amor, um objeto é apreendido como algo bom e imediatamente presente; na esperança, no entanto, como algo bom e situado no futuro. E, inversamente, no ódio o objeto é apreendido como algo mau e imediatamente presente, etc. Dito de modo geral: o objeto intencional de uma emoção é um X, na medida em que é apreendido como um F, G, De acordo com Anthony Kenny, poderíamos denominar isso objeto *formal*, pois aqui se trata apenas da forma ou do aspecto sob o qual o objeto é apreendido.”²⁰

¹⁶ “Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo.” (S. th. I-II, 27,4)

¹⁷ “De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.” (S. th. I-II, 25,4)

¹⁸ “Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.” (S. th. I-II, 23,1)

¹⁹ Perler (nota 4), p. 253.

²⁰ Ibidem, p. 256 com referência a Kenny (nota 2), p. 189.

Mas o que significa dizer que um determinado aspecto do objeto é apreendido em sua relação com o sujeito da emoção? Embora Tomás tenha distinguido claramente os estados intelectuais e emocionais, ele é da opinião de que já está incluído nos estados sensoriais um componente de juízo no qual algo de um objeto é apreendido. Um indício desse conteúdo intencional dos estados sensório-emocionais são as reações espontâneas de crianças pequenas e de animais, que podem ser observadas antes ou à margem de qualquer possibilidade de juízos intelectuais. Tomás dá o exemplo da ovelha que se assusta com a visão do lobo. Ela apreende de modo espontâneo o perigo e a ameaça objetiva na aparência física do lobo e em seu olhar atento dirigido a ela. A avaliação espontânea e a reação emocional frente à periculosidade do lobo é feita pela avaliação sensitivo-emocional da ovelha (*vis aestimativa*).²¹ A reação emocional aqui não é o resultado de uma subsunção intelectual do caso particular a um conceito já existente: os lobos são perigosos, isto é um lobo, logo é perigoso. O medo do lobo tem de modo totalmente imediato um conteúdo transmitido sensivelmente, como o bebê que experimenta o afeto da mãe imediatamente num sorriso, enquanto conteúdo transmitido pelas sensações. Diferentemente do que, por exemplo, Kant pressupõe em sua teoria sensualista-mecanicista da percepção, já existe uma apreensão *sensível* de figuras distinguíveis do agradável e do bem ou do mal, que não são geradas apenas posteriormente por meio do intelecto, que daria uma forma às sensações amorfas.

A relativa independência das apreensões sensorial e conceitual é a razão para a necessidade de um autocontrole racional da emocionalidade espontânea. Podemos ficar enfeitiçados diante da visão do terrível ou do sublime, incapazes de escapar ao seu efeito sobre nós. E, no entanto, nesse momento já somos capazes, com a mesma espontaneidade, de classificar o que foi visto, isto é, situá-lo num campo maior de referência acessível apenas intelectualmente. O juízo sensível, que apreende o dado particular (*ratio particularis*), está diretamente relacionado ao conhecimento da razão (*ratio universalis*).²² Com isso, ao mesmo tempo, surge a possibilidade de atenuar o efeito imediato e os efeitos comportamentais da impressão sensível através da atenção voluntariamente dirigida para o contexto global que está presente intelectualmente. Nele, aquilo que foi percebido pode mostrar-se de forma diferente: como menos perigoso, em caso de um comportamento prudente, ou como menos grandioso, como quando, por exemplo, nota-se a intenção de manipular ou distrair por meio da beleza sensível perfeita. Isso pode, como diz Tomás, ser constatado por todos em si mesmos: “Se fizermos uso de quaisquer considerações gerais, a raiva, o temor ou outras paixões são atenuadas ou instigadas.”²³

No entanto, permanece, também na objetivação auto-reflexiva das emoções, um momento de “impenetrabilidade cognitiva”. A razão disso não está na incompletude dos juízos sensíveis, que não mostram o todo, mas no fato de que as impressões sensíveis, mesmo sob a influência da racionalidade, não desaparecem simplesmente. Pelo fato de as paixões estarem integradas ao corpo humano – à sua vulnerabilidade e sensibilidade – e serem igualmente determinadas a partir daí, a razão não pode exercer sobre elas um “domínio tirânico”²⁴. Contudo, ela pode exercer uma

²¹ “Appetitus sensitivus in allis quidam animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute.” (S. th. I, 83,3)

²² “Loco autem aestimativa virtutis est in homine [...] vis cogitative. [...] eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata autem est moveri et dirigi secundum rationem universalem.” (ibidem)

²³ “Hoc etiam quilibet in seipso experiri potest: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur” (ibidem)

²⁴ Cf. S. th. I, 81,3 ad 2. Remetendo à metáfora de Aristóteles (Polítik I, 5), Tomás distingue aqui o domínio “despótico” da alma sobre o corpo do domínio “político” da razão sobre o desejo sensível. No primeiro caso, não é possível uma resistência por parte do corpo – quando, por exemplo, quero levantar meu braço; no segundo caso, pode haver resistência, porque as paixões possuem um efeito próprio e somente podem ser dominadas como “livres”: por “persuasão racional”.

influência moderadora sobre sua direção e intensidade, e assim assegurar os efeitos comportamentais das emoções para a ação, por exemplo, com uma corajosa moderação do temor, ou mobilizando a ira ao julgar o mal e o ignominioso.

Sendo assim, é fácil entender por que na *Summa Theologica*, imediatamente após o exame da relação entre razão e paixões, seguem-se as considerações teóricas sobre o hábito, ou seja, a questão de como surgem em nós disposições para a ação (*habitus*) estáveis e adequadas a nosso ser. Quem quer agir bem e de modo justo deveria encontrar-se em um “equilíbrio cognitivo”, no qual a sensibilidade e a razão, o desejo sensível e a vontade racional não se prejudicam e enfraquecem, mas se apoiam e fortalecem mutuamente. Tal equilíbrio é firmado quando, na ação concreta, nos esforçamos para seguir aquilo que pelo conhecimento consideramos ser bom e justo. Assim, com o tempo, a partir de muitos atos individuais podem surgir disposições estáveis para agir, uma espécie de segunda natureza, que possui uma racionalidade intrínseca. O que costumamos chamar de virtudes nada mais é do que a orientação, que se tornou hábito, da pessoa como um todo para a verdade. A partir da consideração conjunta da teoria do agir e da ética – das paixões, passando pelos hábitos e chegando até as virtudes – torna-se claro o quanto Tomás considerava a *unidade* do ser humano. Ele não caiu no erro do realismo ingênuo de olhar para as faculdades do homem, suas paixões, sua razão e sua vontade como autônomas. A razão pode e deve governar no homem, não pela repressão das paixões, mas “informando” todas as potências de sua alma. Só assim o homem é livre e senhor de si mesmo, e só assim também é bom. Ser bom significa fazer jus em conhecimento e amor à realidade concreta que já se apreende pelas emoções.

O desprezo e a negação dessa conexão entre amor e conhecimento levaram a uma interpretação equivocada do conceito de virtude e às aporias da filosofia moral moderna. A difamação do amor afetivo como puro amor próprio por Lutero, resultante do conceito teológico do pecado radical, exige uma razão normativa distinta que, como diz Kant, tem de ser, em si mesma, prática. A virtude passa a ser então “a força moral da vontade de uma pessoa no cumprimento de seu dever: que é uma coação pela sua própria razão legislativa, na medida em que esta constitui a si mesma como uma força que realiza a lei.”²⁵ Ou, como se encontra sucintamente em sua *Crítica da razão prática*: virtude é “a disposição moral na luta”²⁶. Josef Pieper objeta a isso de que as inclinações naturais (*inclinatio naturalis*) são pressupostas na ordem racional da moral e “que, portanto, o que é moral é *posterior* àquilo que é por natureza”²⁷. Assim, para Tomás, dá-se exatamente o oposto do que para Lutero e Kant: “As virtudes nos tornam capazes de seguir as nossas inclinações naturais de maneira devida.”²⁸ Isso, como Pieper explica, “*não é dito como se fosse, por assim dizer, um subproduto, mas nisso consiste o caráter da virtude: o fato de nos tornarmos capazes de seguir a inclinatio naturalis.*”²⁹ Os empréstimos de Kant da ética estoica da repressão emocional não são filosoficamente necessários nem têm êxito na ação real. Se a identificação do amor com o amor próprio, que Kant supõe erroneamente, fosse correta, então a luta da razão contra a inclinação e contra os afetos seria inútil desde o início, porque, como Richard Hare escreve acertadamente, “a lógica sozinha não pode nos catapultar das convicções às disposições para agir”³⁰.

Alisdair MacIntyre mostrou em seu livro “*After Virtue*” que não se pode compreender e superar as dificuldades teóricas do entendimento sobre questões morais

²⁵ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 151.

²⁷ Josef Pieper, “Über das Gute und das Böse”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, Hamburg 2001, p. 36.

²⁸ Tomás de Aquino, S. Th. II-II, 108,2.

²⁹ Pieper, “Über das Gute”; *Werke* Vol. 2, p. 36.

³⁰ Richard Hare, *Moral Thinking. Its Levels, method, and Point*, Oxford 1981p. 189.

sem considerar a unidade interna da relação do ser humano consigo mesmo. “*After Virtue*”³¹ – depois da perda do significado da virtude, outrora a categoria ético-antropológica central – o discurso filosófico sobre o bem moral teria perdido seu centro unificador. Se hoje – como se pode constatar em toda parte em publicações recentes – há, na filosofia moral, social e do direito, novamente um reconhecimento crescente da necessidade de virtudes, só se pode esperar que a reabilitação completa da doutrina ocidental das virtudes de Pieper, a partir de seus fundamentos, remetendo em particular a Tomás, encontre a atenção necessária. Não há, na filosofia do século XX, nenhuma outra tentativa de interpretação que possa competir com a abordagem das questões antropológico-éticas fundamentais em Josef Pieper, abordagem não apenas histórica, mas orientada pela realidade das coisas.

II - Metafísica negativa e presença emocional do ser

1. Emoções como indicadores indeterminados do ser no Romantismo

Na relação com a ação de sentimentos como sensações da alma reveladoras da realidade se mostra a unidade de corpo e alma do homem. Agimos em nome da realização de objetivos, porque amamos ou tememos algo. Nisso, os objetos de nosso amor ou temor podem ser bem diversos: nossa atividade profissional, uma ida a um concerto, o encontro com um amigo, ou o que quer que temamos, como a violência, a doença, a solidão e semelhantes. Bens e males que queremos alcançar ou evitar pela ação sempre são concretos. Mas nem tudo que desperta nosso sentimento é algo concretamente determinável em relação ao qual possamos agir, tomando uma atitude. Pelo contrário: as paixões mais fortes parecem direcionar-se a algo que permanece completamente indeterminado. “Quando ainda há um algo que é dado e indicável, 'em relação ao qual' somos bem-aventurados (*selig*) ou desesperançados, então, certamente, ainda não somos bem-aventurados ou desesperançados.”³² Bem-aventurança (*Seligkeit*) e desesperança são os estados de sentimentos extremos de um amor consumado por completo ou reconhecido como não consumável. A consumação do ser como objetivo último do ser humano está fora daquilo que podemos alcançar pela ação. A consumação tem o caráter de uma dádiva não merecida e é concedida como presente – que pode ser aceito, mas também recusado.

Desde o Romantismo a literatura, a pintura, e sobretudo a música, como expressões da bem-aventurança e da desesperança e como promotores de um anseio insaciável pela plenitude do ser, receberam a atenção especial da filosofia. Como exemplo, cito o poeta inglês William Wordsworth. Ele esboça, no poema autobiográfico “*The Prelude*” (1805) “a imagem do homem como um ser do ainda-não, [...] um ser utópico que se define por meio de esperanças e desejos insaciáveis.”³³ Ao contemplar o Mont Blanc, um sentimento misto de alegria e terror acomete o poeta (“*terrible horror*”, “*terrible joy*”).³⁴ Nesse momento, a montanha, na verdade, é apenas o desencadeador, mas não o próprio objeto que corresponde ao sentimento. Nota-se um paralelo com os quadros de Caspar David Friedrich. Sua pintura “*O viajante sobre o mar de névoa*” (1818) mostra um homem de costas que, do pico de uma montanha, olha para a amplidão de uma paisagem montanhosa sem

³¹ Alisdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995.

³² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, p. 345.

³³ Christoph Bode, *Selbst-Begründungen. Diskursive Konstruktion von Identität in der britischen Romantik*, Trier 2008, p. 53.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 54.

horizonte, cujos vales habitados por homens estão escondidos sob um mar de névoa.³⁵ Essa paisagem, tão grandiosa quão solitária, acima do mundo conhecido desperta, na sensação do contemplador, a suspeita de uma realidade maior desconhecida, pela qual ele se sente atraído.

De modo mais imediato do que poesia e pintura, a música é expressão de alegria e sofrimento, bem-aventurança e desesperança. Os dramas musicais de Richard Wagner do Romantismo tardio almejam um determinado efeito, já pelo próprio tema, musicalizando acontecimentos individuais de redenção ou desgraça; e Friedrich Nietzsche os celebrou como anúncio do novo homem.³⁶ O literato inglês e ensaísta cristão C. S. Lewis só pôde explicar a si mesmo o efeito dessa música – experimentado por ele literalmente no próprio corpo –, assim como, ademais, o surgimento de todos os sentimentos, se houver de fato uma realidade que corresponda a eles, mesmo que ela seja totalmente indeterminável. Sem a correlação do anseio amante e de um mundo – (ainda) oculto, mas real – daquilo que merece ser amado por completo não poderia surgir um sentimento de bem-aventurança infinita. “So there is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the world that should be.”³⁷ A repentina invasão por um sentimento de alegria indescritível se repete nele desde o início de sua juventude, primeiramente na leitura dos conteúdos dos dramas musicais de Wagner, depois ao ouvi-los. Todas as tentativas de evocar esse sentimento novamente por meio da recordação e de mantê-lo presente por meio da concentração nesse estado emocional fracassam. Com isso fica claro para ele que sentimentos sempre são algo derivado, algo segundo. Só podem existir – também e justamente os sentimentos extremos e exaltados – por meio da relação intencional com os correlatos pertencentes. “It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.”³⁸ Um sentimento somente surge, portanto, quando a nossa atenção não se dirige ao estado emocional subjetivo, mas é exigida completamente por algo objetivo: ao ver algo amado ou ao ouvir um determinado tipo de música. O sentimento é somente “indicador” de outra coisa (*reminder*)³⁹ e some na medida em que a atenção se dirige ao próprio estado emocional, interrompendo assim a relação com o objeto.⁴⁰ Por isso, sentimentos não podem ser despertados pelo simples desejo por sentimentos; só impedidos. O sentimento está aí como indicador imediato do ser ou ele não é em absoluto.

2. A guinada dos entes para o ser na filosofia moderna

A “auto-indicação” do *ser* que abrange a totalidade, que deve ser diferenciada estritamente da representação conceitual dos *entes*, foi um, senão o tema central da filosofia do século XX. Por caminhos distintos ela busca investigar o acontecer do ser não nomeável, que se revela de modo especial em sentimentos e disposições e que nisso corresponde à fome do homem pelo ser, ao seu amor não consumado. Para Max Scheler, já citado anteriormente, o homem “antes de ser um *ens cogitans* ou *volens*, é um *ens amans*.”⁴¹ Inspirado por Agostinho e Pascal, ele se ocupa das “camadas da

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 57.

³⁶ Cf. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück*, Richard Wagner in Bayreuth, Frankfurt a. M 1981, p. 356 e ss.

³⁷ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, London 1955 (Prefácio do cap. 5), p. 61.

³⁸ *Ibidem*, p. 174.

³⁹ “All said, in the last resort, ‘It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?’” (*Ibidem*, p. 176)

⁴⁰ “What I wanted was a ‘thrill’, a state of my own mind. And there lies a deadly error. Only when your whole attention and desire are fixed on something else – whether a distant mountain, or the past, or the gods of Asgard – does the “thrill” arise. It is a by-product. Its very existence presupposes that you desire not it but something other and outer.” (*Ibidem*, p. 136)

⁴¹ Max Scheler, „Ordo Amoris“, in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, Bonn 2000, p. 356.

vida emocional”⁴², sendo que a camada superior, os “sentimentos espirituais” de bem-aventurança e desesperança, torna-se, devido à sua infinitude, indicadora de uma realidade transcendente. Para Martin Heidegger, a “disposição fundamental do medo”⁴³ é reveladora do ser, enquanto para Karl Jaspers são as “situações limites da existência”⁴⁴ que despertam em nós a questão do ser. Mas para o próprio ser vale, quer ele se mostre na “não-ocultação” (*Unverborgenheit*, Heidegger), quer se clareie nas “cifras da transcendência” (*Chiffren der Transzendenz*, Jaspers), que ele não é pronunciável nem compreensível. Também a filosofia do jovem Ludwig Wittgenstein é uma filosofia negativa do ser, que não pode ser pensado, mas somente vivenciado e sentido. Para ele há sim um “sentido do mundo”, mas que “tem de estar fora deste”.⁴⁵ Esse sentido é impronunciável, não pode ser dito, mas somente *sentido*. “O sentimento do mundo como um todo limitado é o místico”⁴⁶, não *como* o mundo é, [...] mas *que* o mundo é”⁴⁷. A descrição científica do mundo é, por isso, totalmente inapropriada para trazer diante dos olhos o segredo impronunciável da existência e o sentido do mundo. “Sentimos que mesmo que todas as *possíveis* questões da ciência sejam respondidas, nossos problemas de vida ainda não terão sido absolutamente tocados.”⁴⁸

Para Theodor Adorno, Ernst Bloch e Emanuel Levinas, o ser verdadeiro ou o sentido do mundo pode aparecer somente de modo indireto – no *sentimento de privação*. São dominados pela idéia: “A verdadeira vida está ausente.”⁴⁹ Mas para Adorno e Bloch há um prenúncio do verdadeiro ser na vivência da música. Bloch não vê como mera coincidência que somente na Era Moderna – concomitantemente com o domínio da razão pura – a linguagem da música, devido ao “compreensível-incompreensível nela”, comece a substituir o “até então (vigente) primado da visão”⁵⁰. Porque o que sentimos ao ouvir a música não é um ente, um objeto que já existe e possa ser descrito, mas também não é nada irreal, mas “um outro, um inomeável”. Bloch chama a esse outro ainda oculto de “nossa glória secreta”.⁵¹ A vivência da música nos liga de modo imediato àquele mundo maior, ao qual pertencemos, mas sem termos uma idéia dele. “Porque a alma humana abrange tudo, também o além, que ainda não é.”⁵²

A tais pensamentos é comum a insistência na ausência de conceitos para que, ao desconstruir todas as representações do mundo, se crie espaço para a experiência do ser. Pode então haver metafísica somente como “metafísica negativa”, como metafísica do ser oculto, cuja realidade pode ser ansiada e que pode encontrar sua expressão mais imediata na linguagem da música. De Arthur Schopenhauer, que com sua reflexão “Sobre a metafísica da música” mostrou o caminho para o posterior pensamento sobre o ser, crítico à metafísica, vem a designação da música como um “exercitium metaphysices occultum” da alma.⁵³

⁴² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, p. 331 – 345.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 40, 68.

⁴⁴ Karl Jaspers, *Philosophie* Vol. II, *Existenzerhellung*, München 1991, p. 202 e ss.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n° 6.41.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 6.45.

⁴⁷ *Ibidem*, n. 6.44.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 6.52.

⁴⁹ Com essa frase Emanuel Levinas inicia seu livro *Totalität und Unendlichkeit*, cujo subtítulo é: “Versuch über Exteriorität” (Freiburg/ München 1987, p. 35).

⁵⁰ Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, p. 232 e ss.

⁵¹ *Ibidem*, p. 233.

⁵² *Ibidem*, p. 443.

⁵³ “Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi”; Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* III 52 (Org. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, Vol. II 313, 3 e s.)

III - Tomás de Aquino e Josef Pieper – hoje

1. “Philosophia negativa” ou os limites do conceito

Será que, se o “pensamento pós-metafísico” domina assim a filosofia hoje, então as tentativas de trazer novamente Josef Pieper e Tomás de Aquino para o diálogo filosófico não seriam um empreendimento sem perspectivas, no sentido em que Schelling uma vez disse, referindo-se à relação com Kant, que “quem se distancia totalmente do contexto de Kant, [...] em alguns círculos saberia adquirir algo de consideração, mas de modo algum uma consideração geral”⁵⁴ Finalmente, portanto, resta esclarecer a questão: em qual sentido Tomás de Aquino e Josef Pieper são “de hoje” ou podem sê-lo? Ou, perguntando de outra forma: em que consiste sua atualidade e sua contribuição para a filosofia hodierna? Eu penso que se pode mostrar ambos os aspectos: a atualidade, se a compreendemos como aquilo de que uma época precisa, mesmo sem que ela mesma o considere atual, e da mesma forma a contribuição de Pieper para a filosofia do presente, ao trazer Tomás novamente para o discurso filosófico.⁵⁵

Assim, apesar de toda a originalidade dos modos de pensamento, não é possível dizer que somente a filosofia moderna tenha “descoberto” a questão do ser. Também a tese de Heidegger sobre o “fim da filosofia” e a acusação do “esquecimento do ser”, endereçada à metafísica, atinge a questão somente em parte. O que chegou ao fim é uma determinada compreensão do objeto do filosofar e das possibilidades da razão humana. A “culpada” – evidentemente não no sentido moral – pelo encobrimento da questão do ser, devido à não distinção entre ser e ente (diferença ontológica), é a herança platônica na filosofia. Ela fez surgir, em teologia e filosofia, racionalismos diversos, mas que em seu cerne comungam uma convicção básica: a teologia de Anselmo de Canterbury das “rationes necessariae”, o essencialismo ontológico de um Duns Scotus e a metafísica racionalista da Era Moderna que se segue. Para esse racionalismo a questão central é a cognoscibilidade objetiva da realidade. Conhecimento objetivo, filosofia e ciência são tidos como possíveis, porque a existência dos princípios essenciais (*Wesensgründe, principia essentialia*) para o ser das coisas fundamenta, ao mesmo tempo, a possibilidade de um conhecimento a priori da essência. Sobre esse “racionalismo dos 'sistemas fechados'” Josef Pieper disse, com razão, que aqui “em rigor [...] não [se faz] uma afirmação sobre a qualidade da realidade objetiva, mas muito mais sobre a razão do homem, à qual se atribui explicitamente a capacidade de um 'conhecimento exaustivo’.”⁵⁶

Essa filosofia platônico-essencialista chegou hoje a seu fim. Porém, poderia ter chegado a ele muito antes. “O fim da filosofia 'pura’⁵⁷, de acordo com Josef Pieper naquele livro singular “Philosophia negativa”, já havia em princípio chegado há muito tempo na forma da filosofia do ser de Tomás de Aquino. O “descobrimento” na

⁵⁴ F. W. J. Schelling, “Philosophie der Offenbarung”; in: *Sämtliche Werke* (org. K. F. A. Schelling), Stuttgart/ Augsburg 1856-61, Vol. XIV, p. 32.

⁵⁵ Cf. Josef Pieper, “Was heißt Aktualität?” In: Pieper, *Werke* Vol. 8,1, Hamburg 2005, p. 230-233.

⁵⁶ Josef Pieper, “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”; in Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 451. Também a “revolução crítica do pensamento” de Kant pertence ainda a esse contexto, na medida em que é compreendida como “o início 'puro' do pensamento, refletido metodologicamente” – “puro” na medida em que “nenhuma causa externa se mostra suficiente para um início real”. “Mais importante do que a contemplação das coisas parece ser a pergunta anterior pela 'fundamentação' do próprio pensamento”, não sendo a origem do pensamento algo que está nas coisas, mas “algo que se inicia por si mesmo. (Karl Lehmann: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962). Mainz u.a., 2003, Vol. 1, 78; cf. Berthold Wald, “Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Josef Pieper im Blick auf Schelling”; in: H.-G. Nissing (org.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, p. 101-114.)

⁵⁷ Josef Pieper, “Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin”; in: Pieper, *Werke* Vol.2, p.145 (o título original do texto era “Philosophia Negativa”).

filosofia moderna é, portanto, somente um redescobrimento”, que, contudo, devido à oposição ao racionalismo moderno, passa a negar de modo unilateral qualquer conhecimento do ser. Frente a isso, Pieper distinguiu na filosofia do ser de Tomás de Aquino dois aspectos da ausência de conceitos: a inconclusibilidade do conhecimento dos entes e a inapreensibilidade conceitual do ser.

No que diz respeito à possibilidade e ao limite do conhecimento humano, Pieper vê a atualidade específica de Tomás no fato de pensar ambos conjuntamente no conceito de ser-criado (*Kreatürlichkeit*): “As coisas são cognoscíveis porque são *creatura*. Mas ao mesmo tempo deve ser dito outra coisa: porque são *creatura*, também são insondáveis para a potência humana de conhecimento, que não é suficiente para apreender até o fundo o *design* das coisas que reside no Logos criador e por força do qual são luminosas.”⁵⁸ O conceito de ser-criado oferece de certo modo a melhor explicação para o fato do progresso do conhecimento que é acompanhado pelo concomitante aumento do não-saber sobre os fundamentos da natureza. De qualquer forma foi assim que importantes cientistas como Albert Einstein, Louis de Broglie e Alfred North Whitehead relataram a partir de sua experiência. Pieper cita, entre outros, um trecho de uma carta de Albert Einstein, escrita a Max von Laue poucas semanas antes de sua morte: “Se há uma coisa que aprendi com as meditações de uma longa vida, é que estamos muito mais distantes de um saber profundo sobre os processos mais elementares do que crê a maioria de nossos contemporâneos.”⁵⁹ Ninguém além de Pieper reconheceu com tal clareza a relação entre a cognoscibilidade e a incapacidade de apreender totalmente algo, hoje confirmada por muitos, como elementarmente pertencente ao pensamento de Tomás de Aquino. E somente Pieper valorizou tanto o “elemento negativo na visão de mundo de Tomás de Aquino”, segundo o qual “os princípios essenciais das coisas (*principia essentialia rerum*) nos são desconhecidos”.⁶⁰ Diferentemente da crítica moderna à metafísica, ele ressaltou também o outro lado em Tomás: sua doutrina da “verdade das coisas”⁶¹. Dizer que todo ente é, em princípio, cognoscível por ser verdadeiro é correto pela mesma razão que a afirmação: justamente por isso ele “não pode ser abarcado”! A verdade das duas afirmações pode ser concluída a partir do ser-criado de todos os entes.

Ainda num outro aspecto, Tomás está próximo, de um modo especial, ao pensamento moderno. Mais do que qualquer outro teólogo, Tomás ficou atento ao “mistério do ser”.⁶² Todo o capítulo 11 do livro de Pieper sobre Tomás de Aquino trata da ideia de que “o especial do existir [...] não pode ser apreendido num 'conceito'”.⁶³ Por “ser” Tomás entende o “existir”, não no sentido de um simples estar aí (*Vorhandensein*), mas no sentido do ato de ser (*actus essendi*), que de modo algum pode ser derivado da essência de um ente. Porém, a distinção necessária entre essência e existência seria entendida erroneamente de antemão, caso fosse compreendida como se um ente fosse composto “por sua essência e sua existência”. “A existência não é uma característica ao lado de outras que determinam um ente; o existir está fora desse grupo.”⁶⁴ Justamente porque o “ser” não possui características de conteúdo, ele é totalmente incomensurável para a compreensão. O que pode ser compreendido dentro de limites é sempre somente o ente pelo “quê” ele é, mas não “que” ele é. Pieper cita

⁵⁸ Pieper, “Kreatürlichkeit”; in: *Werke* Vol. 2, p. 450.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 451.

⁶⁰ Pieper, “Unaustrinkbares Licht”; in: *Werke* Vol. 2, p. 126; cf. *ibidem*, p. 137-144, o parágrafo “Thomas von Aquin: *philosophia negativa*.”

⁶¹ Josef Pieper, “Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters”; in: Pieper *Werke*, Vol.5, Hamburg 1997, p.99-179.

⁶² Josef Pieper, “Thomas von Aquin. Leben und Werk”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 275.

⁶³ *Ibidem*, p. 273.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 275.

um trecho de Etienne Gilson que expressa com beleza a fascinação frente a essa inconcebibilidade do ser em Tomás de Aquino: “The most marvellous of the things a being can do is: to be.”⁶⁵ Mais uma confirmação ele encontra em Jacques Maritain. Para ele, Tomás, dentre todos os filósofos, foi o mais existencial, “le plus existentiel des philosophes”, porque, „como filosofia do ato de ser [...], a filosofia de Santo Tomás de Aquino ' não é mais uma filosofia da existência, mas a única“.⁶⁶

2. Felicidade e contemplação ou a presença do ser

A impossibilidade, por princípio, da compreensão humana do ato de ser não se refere somente ao ser das coisas. Nossa própria presença no mundo nos é também inabarcável. Ser não faz parte da essência das coisas nem da essência do ser humano. Frente ao fato contingente da existência do mundo, uma vez que realizado existencialmente, há faticamente somente dois posicionamentos possíveis na filosofia do século XX, considerados também por Pieper os unicamente possíveis: ser “ou é 'absurdo' ou 'místico', [...] ou suscita náusea ou é digno de ser amado”.⁶⁷ Tudo aqui depende de como se deve decidir entre as duas possibilidades. Seja qual for a decisão, ela não deixará de se referir à questão de Deus. A diferença está na pergunta sobre se alguém pode estar convicto do amor de Deus ou não. Um deus indiferente aqui seria como deus nenhum. Quem consegue ver no milagre da existência a obra do amor divino também poderá dizer para si mesmo que ser é maravilhoso. E mesmo que não possa crer em Deus, ele, com todo o anseio natural, almejará ser amado. “Se realmente [como diz Agostinho⁶⁸] todos os seres não são, em seu cerne, nada a não ser vontade, e a vontade, de todas as forças da alma, é a dominante e a mais poderosa [como diz Tomás⁶⁹], então aqui está dito que o amor como ato primeiro da vontade é, ao mesmo tempo, a fonte e o centro da existência em absoluto.”⁷⁰

Talvez o drama da modernidade consista em almejar a presença imediata de Deus sem crer.⁷¹ Pieper lembra que os antigos compreendiam “toda a energia da natureza humana como fome”. Por isso, o „discurso da fome deve ser compreendido do modo mais literal e drástico possível”: “Ele [o ser humano] tem fome do 'Todo', da completude absoluta”.⁷² Porém, assim que a relação do homem com o mundo não permite mais mediações, permanece somente o protesto contra esse mundo real, evocado pela total indeterminação e indeterminabilidade da expectativa de sentido e redenção numa cultura pós-cristã. O almejo pela presença *imediata* do divino é aqui o reverso de um mundo apossado por completo, que não pode mais ser percebido como símbolo real do divino.

De qualquer forma, a consequência, derivada disso por Bloch e outros, da “substituição do primado da visão” não é forçosa, nem a compreensão da música de Schopenhauer é um *novum* na história da metafísica ocidental e da teoria da música. Josef Pieper lembra, em seu pequeno tratado “Sobre a música”, da determinação agostiniana da música como uma “voz não falante“ do coração – voz da bem-

⁶⁵ Ibidem (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 83).

⁶⁶ Ibidem (Jacques Maritain, “L’Humanisme de St. Thomas d’ Aquin”; in: *Mediaeval Studies* 3 (1941)).

⁶⁷ Pieper, “Kreatürlichkeit”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 453, com referência a Sartre e Wittgenstein.

⁶⁸ Augustinus, *Der Gottesstaat* 14, 6.

⁶⁹ Thomas von Aquin, S. Th. II-II, 34,4.

⁷⁰ Pieper, “Über die Liebe”, *Werke* Vol. 4, p. 317.

⁷¹ “Als eine sich selbst negierende Bewegung ist der Modernismus ‘Sehnsucht nach der wahren Präsenz’. Dies, meint Octavio Paz, ist das geheime Thema der besten modernistischen Dichter.” (Jürgen Habermas, „Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (Rede aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 1980)“; in: W. Welsch, *Wege aus der Moderne*, Weinheim: Akademie, ²1994, p. 179. O. Paz é citado conforme: idem, *Essays*, Vol. 2, Frankfurt a.M. 1980, p. 159).

⁷² Josef Pieper, “Glück und Kontemplation”; in: Pieper, *Werke* Vol. 6, Hamburg 1999, p. 189.

aventurança mais profunda, mas também voz da desventura, do anseio, do luto e da desesperança”.⁷³ O efeito arrebatador da música, sua especial afinidade com as paixões humanas do amor e da desesperança tem sua razão na constituição do ser do homem. “O homem 'é' de um tal modo que ele é um '*vir a ser*'”⁷⁴, direcionado com toda a dinâmica de sua natureza espiritual para o bem, no qual esse almejo insaciável pelo ser completo, por bem-aventurança perfeita, chegou em sua consumação definitiva. O amor ao bem – não no sentido do bem moral, mas no sentido do almejo natural pelo ser que é bom para mim –: nisso consiste a dinâmica interna do ser do homem. O ser do homem, por isso, está ao mesmo tempo e por tanto tempo na condição do ainda-não-ser quanto dura a ainda-não-posse do bem. Da tensão interna do amor não consumado pelo ainda desconhecido bem vive a força comovente da música. Isso, segundo Pieper, “quis dizer por exemplo Platão com a frase: a música imita os movimentos da alma”.⁷⁵ Nada no mundo lhes pode corresponder e, por isso, a música fala, como Pieper diz, de acordo com Schopenhauer, “não de coisas, mas de tanto bem e mal”⁷⁶. A música, portanto, não reproduz nada daquilo que já é, mas fala daquilo que o coração deseja: a felicidade do amor consumado. Esse acontecer íntimo da própria realização do ser [...] não é alcançado pela linguagem – ele tanto lhe antecede na natureza (também do espírito!) como vai além dela.”⁷⁷

Contudo, alguns opõem, sem razão, a visão metafísica da música inspirada em Schopenhauer à possibilidade da contemplação, da *theoria* e da metafísica do ser. É um fato muito pouco considerado que a ênfase com a qual Aristóteles louva a felicidade do conhecimento, e com isso o primado do modo de vida contemplativo, não encontra nenhum apoio no resultado especulativo de sua *Metafísica*, discutido de forma mais sóbria, *depois* de ele ter sido alcançado. A ideia sobre o conceito e a função do pensamento que se apreende a si mesmo como princípio superior do ser, ou seja, a metafísica, como teoria filosófica, não pode ser ela mesma objeto e motivo da admiração permanente e da fascinação daquele que filosofa, mas somente a relação imediata com a realidade no ato do *theorein*: a admiração, sempre repentina e não mediada, diante da realidade – admiração que não pode ser contida por completo na linguagem e na interpretação e, no entanto, as fundamenta.

Portanto, há, também para Aristóteles, uma diferença, impossível de ser eliminada por completo, entre o que pode ser conhecido e dito e aquilo a que nos referimos ao pensar e falar. A “contemplação terrena” é o início da metafísica. Mas a “primeira filosofia”, ou seja, a metafísica que Aristóteles diferenciou das ciências da natureza e que as precede, também é filo-sofia, o almejo amoroso por conhecimento do todo. Ela, existencialmente, mantém aberto lugar para a inapreensibilidade do ser e não chega ela mesma a pronunciar o que se “conheceu” pela contemplação felicitadora do mundo terreno. “Contemplação terrena é contemplação imperfeita.”⁷⁸ O que é contemplado de modo imperfeito ao se ver as coisas é também impronunciável porque não é nada conceitual-geral, mas a realidade (*Wirklichsein*) concreta das coisas reais. Também para o não crente a experiência da existência do mundo já compreende a possibilidade de uma epifania impronunciável, que, no amor daquele que crê em Cristo, se condensa no almejo de “que, por trás daquilo que encontramos imediatamente, seja possível ver o rosto do Logos que se tornou humano.”⁷⁹

Recebido para publicação em 10-03-10; aceito em 01-07-10

⁷³ Cf. Josef Pieper, *Über die Musik*; in: Pieper, *Werke* Vol. 8,2, Hamburg 2008, p. 429-435; 431

⁷⁴ *Ibidem*, p.430.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 430.

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Ibidem*, p. 431.

⁷⁸ Josef Pieper, “Glück und Kontemplation”; in: Pieper, *Werke* Vol. 6, p. 216.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 215.