

Josef Pieper e C. S. Lewis: metodologia, linguagem e amor

Enio Starosky¹
Jean Lauand²

Resumo: Josef Pieper e C. S. Lewis são dois dos principais filósofos do século XX. Este artigo discute algumas das principais características de pensamento compartilhadas por JP e CSL, especialmente no que se refere à linguagem e ao método de filosofar, a partir de seus tratados sobre o amor.

Palavras Chave: Josef Pieper. C. S. Lewis. filosofia cristã. linguagem. amor.

Josef Pieper and C. S. Lewis: Philosophy, Language and Love

Abstract: Josef Pieper and C. S. Lewis are two of the main philosophers of the 20th century. This article discusses some main characteristics shared by JP and CSL – especially in which concerns language and method – focusing in their treatises on love.

Keywords: Josef Pieper. C. S. Lewis. Christian Philosophy. Language. Love.

Dois grandes pensadores do séc. XX

Josef Pieper e C. S. Lewis – doravante abreviados por JP e CSL – foram, sem dúvida, dois dos mais importantes filósofos do século XX.

Para JP, recolhemos a apresentação recentemente feita por um dos principais estudiosos no Brasil:

O filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) é considerado um dos maiores pensadores do século XX, ao lado do também alemão Martin Heidegger (1889-1976). Nascido em Elte, na Westfália, ele estudou filosofia, direito e sociologia nas Universidades de Münster e Berlim. Doutorou-se em 1928, na Universidade de Münster, com uma tese sobre os fundamentos ontológicos da moral segundo o filósofo medieval Tomás de Aquino. Durante mais de 50 anos, lecionou Antropologia Filosófica em Münster. Recebeu importantes prêmios internacionais, como o Balzan (uma espécie de “Nobel” de ciências humanas), em 1982, e a Aquinas Medal, da American Catholic Philosophical Association, em 1968. Foi professor-visitante nos Estados Unidos, Índia, Japão e Canadá.

Em mais de seis décadas de atividade ininterrupta como escritor, de 1929 a 1992, Pieper publicou exatas 86 obras, como registra o site do Josef Pieper Arbeitsstelle (<http://josef-pieper-arbeitsstelle.de>), centro de estudos sobre o filósofo alemão instalado na Theologische Fakultät Paderborn, na Alemanha. Elas já foram traduzidas para pelo menos 18 línguas e publicadas em 24 países, incluindo Estados Unidos, Inglaterra, Espanha, Argentina, França, Holanda, Japão, China e Hungria.

Pode-se dividir essa vasta produção em duas fases, como faz Jean Lauand num livro pioneiro no Brasil sobre Pieper³. A primeira delas vai

¹. Mestrando em Educação da Univ. Metodista de São Paulo. Diretor do Colégio Luterano de São Paulo.

². Prof. Titular Sênior da FEUSP e dos Programas de Mestrado e Doutorado em Educação e Ciências da Religião da Univ. Metodista de São Paulo. jeanlaua@usp.br

de 1929 até 1934 e se caracteriza por textos voltados para a questão social. É quando Pieper publica *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* (“A reordenação da sociedade humana”), *Thesen zur Gesellschaftspolitik* (“Teses sobre política social”) e *Grundformen sozialer Spielregeln* (“Formas básicas de regras sociais”). Neles, o filósofo explora, entre outros temas, “o verdadeiro e radical sentido da doutrina social da Igreja, contra as atenuações conservadoras das traduções oficiais”⁴.

A segunda fase – a definitiva – vai de 1934 até o fim da vida do filósofo. Nessa fase predominam os textos em que faz a interpretação dos grandes pensadores do Ocidente – principalmente Platão e Tomás –, analisa em profundidade temas ligados à antropologia filosófica e lança novos olhares sobre o filosofar, a cultura e o sagrado. (CASTRO, 2013, p. 61)

Uma nota de apresentação de CSL nos vem dada por uma de suas editoras no Brasil, a Martins Fontes:

C. S. Lewis nasceu na Irlanda, em 1898. Em 1954 tornou-se professor de Literatura Medieval e Renascentista em Cambridge. Foi ateu durante muitos anos e se converteu em 1929. Essa experiência o ajudou a entender não somente a indiferença como também a indisposição de aceitar a religião; e, como autor cristão, com sua mente excepcionalmente lógica e brilhante e seu estilo vivo e lúcido, ele foi incomparável. Suas obras são conhecidas, em tradução, por milhões de pessoas no mundo inteiro. “A abolição do homem”, “Cartas de um diabo a seu aprendiz”, “Cristianismo puro e simples” e “Quattro amores” são apenas alguns de seus best-sellers. Escreveu também livros de ficção científica, de crítica literária e para crianças. Entre estes estão “Crônicas de Nárnia”. C. S. Lewis morreu em 22 de novembro de 1963 em sua casa em Oxford. (<http://direitasja.files.wordpress.com/2012/10/c-s-lewis-a-abolicao-do-homem.pdf>)

Ambos têm diversas características em comum, a mais notória é a de que – mesmo sendo filósofos de pensamento profundo e denso – recusam-se a empregar complicadas terminologias técnicas e valem-se do pensamento e da comunicação em linguagem comum, essa que falamos e ouvimos todos os dias. Ambos são imensamente lidos pelo grande público e o clássico infantil de CSL, “O Leão, a feiticeira e o guarda roupa”, tornou-se, no cinema, uma das maiores bilheterias de todos os tempos.

Esse emprego da linguagem comum não é, em ambos, uma opção de “divulgação”, mas uma convicção profunda de que é na linguagem corrente que se encontram as pistas para a reflexão filosófica, como veremos ao contemplarmos alguns aspectos de seu tratamento do tema de que aqui nos ocupamos: o amor.

Ambos profundamente cristãos (JP católico; CSL convertido à Igreja Anglicana), mantêm o equilíbrio e o rigor em seu filosofar, permanecendo dentro dos limites próprios dessa atividade.

³ *O que é uma universidade? – Introdução à filosofia da educação de Josef Pieper*, São Paulo, Perspectiva, 1987.

⁴ Jean Lauand, obra citada, p. 30-31.

Uma constante metodológica: filosofia e linguagem

Como dizíamos, um primeiro aspecto que chama a atenção de quem se depara com as obras de JP ou CSL é que o pensamento de ambos se apoia na linguagem comum, tomada como grande indicadora da realidade antropológica que se queira estudar. Neste tópico, apresentaremos algumas considerações sobre a fundamentação dessa metodologia em JP (em boa medida compartilhada por CSL), valendo-nos de dois artigos anteriores de Lauand.

A primeira e mais importante consideração é a de que o acesso à realidade humana – como a de nosso objeto: o amor – não é direto. As realidades não humanas são diretamente acessíveis: para saber o que é o sal, vou a um laboratório de química, aplico tais e tais reagentes e verifico que o sal é um composto de cloro e sódio; se quero conhecer o mosquito *Aedes Aegypti*, vou a um laboratório de Biologia e aplico um microscópio ao inseto; para saber do planeta Marte valho-me de um telescópio ou envio um robô sonda. Para descobrir o Bóson de Higgs (a assim chamada “partícula de Deus”) os pesquisadores se valeram de um acelerador de partículas que gera colisões de partículas subatômicas em alta energia para determinar como estas adquirem massa. Mas não tenho acesso direto para saber o que é a gratidão ou a inveja ou o amor, as realidades humanas. Embora tenhamos “experiência” delas, não podemos de modo imediato expressá-las de modo conceitual. E é que não são compostas somente do que o homem pode perceber a partir da sua percepção física como olfato, tato, audição, visão e paladar. E mesmo nas percepções físicas, nos sentidos elementares do corpo, dá-se *algo mais* do que simplesmente o que é externo ou passível de ser submetido a um experimento. Quando digo que olhei e vi; ouvi e escutei; apalpei, cheirei e senti; comi e senti o gosto, estou admitindo que a compreensão da realidade se dá através do (indiretamente) órgão do qual meu corpo é dotado. Mais do que possamos imaginar, boa parte da realidade humana não é acessível à observação dos sentidos: como na referência que faz a Bíblia quando diz que “aquilo que se vê foi feito daquilo que não se vê” (Hb 11, 3).

Daí, para nossos autores, a importância da linguagem, como mostramos em LAUAND (2011):

“O caminho que sobe e o que desce são um mesmo e único caminho”. Aparentemente, nada mais evidente do que esta sentença de Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a.C.), conhecido como “o obscuro”. Como naquela vez – parece piada – em que um ciclista gabando-se de seu bairro, excelente para andar de bicicleta porque não tinha subidas, teve que ouvir a pergunta: “E descidas, tem?”. Claro que se não há subidas, também não há descidas...

Mas, por vezes, há algo mais, há surpresas por trás das obviedades. Quem não toma um pequeno susto quando vem a saber que o primeiro critério de desempate para times que tiverem o mesmo número de pontos no Campeonato Brasileiro de Futebol é favorecer a equipe que tiver maior número de derrotas? Não, poderia alguém objetar, o critério favorece é o time que tiver maior número de vitórias! Mas acontece que... o time que tem mais derrotas e o que tem mais vitórias são o mesmo e único (aquele que tem menos empates)!!

Na verdade, a sentença de Heráclito esconde em si profundas surpresas. Aliás é do próprio Heráclito a afirmação de que a natureza gosta de se esconder, e podemos acrescentar: a realidade humana gosta de se esconder. Daí que precisemos de um método (palavra que etimologicamente remete a “caminho”), para *subir* até esse tesouro que desceu e está escondido.

As etimologias são parte importante desse jogo de sobe e desce e de esconde-esconde. Não é por acaso que, por exemplo, os dois filósofos mais lidos na Alemanha de hoje – Josef Pieper (1904-1997) e Martin Heidegger (1889-1976) – voltem-se continuamente para as etimologias, quando querem investigar as profundezas da realidade humana.

Precisamente uma das grandes contribuições do próprio Pieper para o método da antropologia filosófica foi (segundo a máxima de Heráclito) a de evidenciar que nosso acesso ao ser do homem, escondido, é fundamentalmente indireto. Pois os grandes *insights* que temos sobre o mundo e o homem não permanecem em nossa consciência reflexiva, logo se desvanecem, se transformam, acabam por se esconder em três grandes sítios: instituições, formas de agir e linguagem. Esses grandes *insights* estão portanto ativos, mas ocultos: em grandes instituições – como por exemplo a do tribunal do júri ou a universidade, que tanto nos revelam sobre o espírito humano –, em formas de agir – como é o caso do ato poético, tema recorrente nos próprios poetas –, e na linguagem, a linguagem comum: essa que falamos e ouvimos todos os dias.

Logo, se quisermos recuperar filosoficamente aqueles *insights* sobre o homem, devemos procurar atingi-los em seu novo estado: como princípios ativos ocultos da linguagem, a serem descobertos também nas etimologias. Nesse quadro, a etimologia passa a ser importante componente desse laboratório para o filósofo que é a linguagem: é por trás de fatos da linguagem que se escondem preciosas informações filosóficas – e também sociológicas, históricas etc.

Pois, para citar novamente Heráclito: é no quotidiano que estão os deuses. Aparentemente, não! Nossa vida quotidiana, transcorre em meio a uma rotina, “a vidinha com toda a chaturinha dela” (Adélia Prado), preocupados com o trânsito, com pequenos desentendimentos familiares, com apertos financeiros, com o desempenho de meu time no campeonato etc. Mas pode acontecer que – em meio a essas prosaicas realidades do “diário dos dias” (Guimarães Rosa) – de repente, soframos um abalo que nos revela, como numa iluminação que “desce”, com extraordinária nitidez, algo de profundo a respeito da realidade humana: um *insight* filosófico, um estremecimento poético (ou artístico, em geral), amoroso, religioso ou tanático, as cinco possibilidades de corte vertical no varejão da vida, que o filósofo Josef Pieper encontra na obra de Platão.

Essas considerações complementam-se com os trechos de LAUAND (2004), dedicado precisamente às relações entre método e linguagem em JP e que recolhemos aqui:

Vale a pena que nos detenhamos também nas riquíssimas contribuições específicas de JP no campo dos procedimentos metodológicos. E aliás, se seguimos o próprio JP, o método não deve ser considerado como uma realidade autônoma, mas que depende, decorre desse mesmo filosofar. A sentença de Fichte, citada por JP⁵: "A filosofia que se escolhe depende do homem que se é" pode ser parafraseada e aplicada

⁵ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

a nosso tema: "O método que se escolhe depende da concepção de filosofar"⁶.

Esta é a razão pela qual - no caso de JP - o método escapa a toda tentativa de "operacionalização", de deixar-se expressar em "receitas" ou regras rígidas. Pois filosofar é, para JP: "um processo existencial que se desenvolve no centro do espírito, um ato espontâneo que arranca da vida interior"⁷

Aliás, como caberia falar em métodos rígidos em uma obra que tão acertadamente foi qualificada - por ninguém menos do que T. S. Eliot - como de *insight* e sabedoria?⁸

Seja como for, há claramente um método em JP; um método tão dialeticamente unido a sua antropologia, que nem sequer é possível pensar uma dessas realidades separada da outra: seu método é o que é pela sua pessoal concepção de filosofar; e ele exerce o filosofar por meio do método.

No caso do filosofar de JP, isto - a conexão do método com seu filosofar, com sua antropologia filosófica - é muito forte e o fato de que o próprio JP não tenha dedicado diretamente ao tema método mais do que umas poucas páginas (poucas, mas muito luminosas) significa talvez que o método está tão vivamente integrado à sua antropologia que - parafraseando o célebre pensamento de McLuhan - pode-se dizer da obra de JP: "o método é a mensagem".

O método: caminhos indiretos para o homem.

Quando se contempla a vasta obra filosófica de JP e se constata que versa sobre temas tão variados como Metafísica, Filosofia da História, Ética etc., é natural que o pesquisador indague sobre a existência de possíveis constantes por detrás dessa multiforme variedade: Que há em comum (se é que há algo em comum...) em temas aparentemente tão distintos como por exemplo em seus estudos sobre o filosofar, a virtude, ou o princípio metafísico da verdade das coisas?⁹

O tema, o grande tema que subjaz a todos os escritos pieperianos é o homem, a antropologia filosófica. Mas - e com isto tocamos um dos traços principais do pensamento/método de JP - a essa realidade fundamental, o homem, só há acesso por caminhos indiretos.

Repto: esta afirmação ("ao objeto fundamental do filosofar, o homem, só há acesso por caminhos indiretos") está na própria raiz do pensamento/método de JP. e vale a pena que nos detenhamos em explicá-la um pouco, lançando luz sobre o método e sobre a dialética método/conteúdo de que falamos há pouco.

Memória, mãe das musas

⁶ Naturalmente, como o próprio JP faz notar, não se trata no caso do filosofar - nem no de seu método - de "escolher" ("certamente não é algo assim como se se 'escolhesse' uma filosofia; em todo caso, o que Fichte quer dizer é claro e também acertado").

⁷ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

⁸ Eliot, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

⁹ Como, por exemplo, nos livros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht* e *Wahrheit der Dinge*.

Em um texto isolado: "*Erinnerung: Mutter der Musen*"¹⁰ - um breve discurso em homenagem a uma artista plástica -, JP expressa algo de muito importante sobre o homem e indiretamente sobre o método de seu filosofar.

A Memória, *Mnemosyne*, é a mãe das Musas: não há memória para o homem - diz JP citando Safo - sem as Musas. O homem é um ser esquecedo e precisa das musas para recordá-lo - agora citando Píndaro - da grandeza da obra divina.

JP resume a sugestiva cena apresentada por Píndaro, em seu "Hino a Zeus". Zeus decide intervir no caos e, então, toda a confusão informe vai dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*. E quando, finalmente, o mundo alcança seu estado de perfeição (estreando a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para apresentar aos deuses - atônicos ante tanta beleza - sua criação... Mas, para surpresa dos convidados, ante a pergunta (quase meramente retórica) sobre se falta algo ou se há algum defeito, ouve-se uma voz que indica a Zeus uma grave e insuspeitada falha: faltam criaturas que reconheçam e louvem a grandeza divina do mundo..., pois o homem é um ser que esquece. O homem, que recebeu da divindade a chama do espírito; o homem, está, afinal, mal feito, mal acabado: ele tende à insensibilidade, a não reparar... a esquecer! As musas (filhas de *Mnemosyne*), as artes, aparecem como uma primeira tentativa de conserto de Zeus: a divindade as oferece como dádiva ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

Naturalmente, a missão de resgatar ao esquecimento importantes realidades não compete somente às artes¹¹. O filosofar (e para JP o filosofar está muito próximo da arte) deve recordar-nos das grandes verdades que sabemos, mas das quais, uma e outra vez, nos esquecemos. Sempre atento à linguagem, JP faz notar que a língua inglesa dispõe de duas palavras para recordar: *remember* e *remind*. As musas são as grandes *reminders*, fazem com que o artista recorde e, por sua vez, faça recordar a outros.

Precisamente esse caráter esquecedor do homem (ele sim se lembra do trivial, mas se esquece do essencial), está nos fundamentos do método de filosofar de JP, um método que atinge seu objeto, o homem, por caminhos indiretos.

A experiência: sabemos mais do que o que sabemos

À primeira vista pode parecer contraditório falar de caminhos indiretos em um filosofar como o de JP, que - e esta é outra característica essencial do método - sempre se dirige ao fenômeno e se apóia na experiência. De fato, por exemplo em seu estudo sobre o sagrado, diz JP: "Como sempre, começaremos por apontar do melhor modo possível a resposta (a uma indagação filosófica) dirigindo a atenção ao fenômeno, isto é, àquilo que se manifesta¹²."

Desde o mais minúsculo artigo ao mais volumoso livro, sempre a análise pieperiana se alimenta da manifestação, do fenômeno: o *insight*

¹⁰ In *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

¹¹ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

¹² *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

e a sabedoria se encontram justamente no esforço de trazer à consideração tudo aquilo que realmente é significativo em relação a esta ou aquela experiência. E é por apoiar-se na experiência, que o pensamento de JP tem a viveza e o colorido do concreto, do vivido, e é por isso que suas obras são de leitura tão agradável e se impõem com o peso da realidade.

Essa ligação com a realidade, com o “fenômeno” é o que dá a nossos autores o forte sabor de pensamento vivo e de credibilidade. JP, por exemplo, evoca as significativas observações do psiquiatra René Spitz e da – então pouco conhecida – Madre Teresa de Calcutá. Mas voltemos à análise de Lauand (2004).

Mas precisamente neste voltar-se para a experiência é que reside o caráter problemático do filosofar e – paradoxalmente à primeira vista – a necessidade de um caminho indireto para o filosofar. Pois o conteúdo das experiências não está totalmente disponível a nosso saber consciente. Pode ocorrer por exemplo que as experiências, as grandes experiências que podemos ter sobre o homem e o mundo, brilhem com toda a viveza por um instante na consciência e depois, sob a pressão do quotidiano, comecem a desvanecer-se, a cair no esquecimento... Seja como for, não é que se aniquilem (se se aniquilassem não restaria sequer a possibilidade de filosofar...), mas se transformam, se tornam...: *instituições, formas de agir do homem e linguagem*. Estes são os três "sítios" (para usar uma metáfora da arqueologia) onde o filósofo deve penetrar para recuperar o que tinha sido oferecido na experiência.

Há um parágrafo essencial de JP sobre essas três vias privilegiadas de acesso: “Que significa experiência? (...) Um conhecimento com base num contato direto com a realidade (...) Mas os resultados que obtemos não desaparecem quando cessa o ato de experiência; acumulam-se e conservam-se: nas grandes instituições, no agir dos homens e no fazer-se da linguagem.¹³”. Uma e outra vez JP insiste em que não possuímos de modo consciente todo o conteúdo de nossas grandes experiências, como por exemplo em *Über das Ende der Zeit*: “Há experiências cujo conteúdo pode ser expresso e conhecido claramente por quem as faz e outras cujo objeto não pode ser expresso e “realizado” em seguida, mas permanecem, por assim dizer, latentes. (...) Por exemplo, eu nunca teria podido prever como se comportariam numa situação excepcional e extrema, pessoas a mim chegadas. Mas, no momento em que vivo esta situação não me surpreendo com sua reação; sem o saber já a esperava. Já antes tinha captado nessas pessoas qualquer coisa de sua mais profunda intimidade.¹⁴”.

Isto fica ainda mais claro em *Über den Begriff der Sünde*: “Em todos os fatos fundamentais da existência sabemos muito mais do que “sabemos”. E cita, endossando, Friedrich von Hügel: “Não se trata tanto do que alguém julga que pensa mas do que realmente pensa...” o que talvez só venha a descobrir - para sua própria surpresa - por

¹³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

¹⁴ Pp. 47 e 49.

ocasião de um forte abalo existencial¹⁵.” É neste ponto - sabemos muito mais do que “sabemos” - que radica a própria possibilidade do filosofar, enquanto busca do resgate desse *plus*. Uma busca pelo *plus* que se encerra em instituições - os senhores se lembrarão quanto de antropologia JP extraí da instituição “universidade” -, no agir humano - como se sabe, para JP a análise do próprio filosofar remete ao próprio centro da antropologia - e na linguagem.

Aludíamos há pouco à posição de Santo Tomás - tão cara a JP -, que afirma a semelhança entre o filósofo e o poeta. Os senhores permitir-me-ão, portanto, apresentar essa busca do *plus* por meio daquela que é a mais importante poeta brasileira da atualidade, Adélia Prado (sua obra poética tem muitos pontos em comum com o filosofar de Pieper¹⁶), que soube expressar esse *plus* de visão nos tão sugestivos versos de seu poema “*De profundis*”¹⁷: “De vez em quando Deus me tira a poesia / Olho pedra, vejo pedra mesmo. “

A linguagem, como dizíamos, está no núcleo essencial de nossos autores. Não é por acaso que ambos comecem seus livros sobre o amor com (algumas finíssimas) observações e análises de formas da linguagem comum. Um par de exemplos:

As crianças de minha geração eram censuradas em sua maior parte por dizerem que “amavam” morangos, e algumas pessoas se orgulham do inglês possuir os dois verbos amar e gostar (como em português - Nota do Tradutor) enquanto o francês precisa satisfazer-se com aimer para ambos os sentidos. Mas o francês tem muitas outras línguas de seu lado. De fato, o uso inglês atual também com freqüência faz isso. Quase todos os oradores, quer pedantes ou piedosos, falam diariamente sobre “amar ou adorar” um alimento, um jogo ou uma ocupação. Existe mesmo uma continuidade entre nossas preferências elementares por coisas e nossos amores pelas pessoas. Desde que “o superior não subsiste sem o inferior” seria melhor começar de baixo, com as simples preferências, e desde que “gostar” de algo significa ter um determinado prazer nele, devemos começar com o prazer. (LEWIS, 2012, p. 8)

Hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del «amor». A fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra «amor» ni siquiera en un futuro lejano. Pero también nos da miedo esa otra actitud que, en el extremo opuesto, se goza de provocar malentendidos al hacer que la realidad del amor, transportada al terreno de lo irreal y fantasmagórico, se evapore y no deje de sí misma otra cosa que la pura «renunciación». (PIEPER, 2010, p. 404)

¹⁵ Pp. 14 e 15.

¹⁶ Cfr. p. ex. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: “Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado”.

¹⁷ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

Prossigamos com LAUAND (2004), que mostra diversas possibilidades da linguagem como “laboratório” do filosofar, da etimologia ao pensamento confundente.

A opção pela linguagem comum Dizíamos que para JP, o filosofar parte da experiência, das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo. E que - e aí radica a peculiar dificuldade para quem filosofa - essas experiências especialmente densas não têm brilho duradouro na consciência: logo se desvanecem, nos escapam... não que se aniquilem: condensam-se, escondem-se, depositam-se... na linguagem¹⁸, na linguagem comum, essa que nós mesmos falamos e ouvimos todos os dias.

Precisamente sobre o valor da linguagem comum para JP é o *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar ao *Lesebuch* de JP: se se trata de filosofar e portanto da busca do ser em sua totalidade e de seu significado, impõe-se a consideração da linguagem comum, a que se faz a partir da sabedoria daqueles que inconscientemente "filosofam". "A palavra da linguagem comum humana encerra mais realidade que o termo artificial". E ajunta a surpreendente mas acertada afirmação: "Não só Lao-Tse, Platão e S. Agostinho, mas também Aristóteles e S. Tomás - por improvável que isso possa parecer - ignoram toda terminologia especializada"¹⁹.

JP desconfia da terminologia especializada e sua opção pela *simplicitas* radica em convicções filosóficas. No posfácio²⁰ que escreveu para a edição alemã do livro sobre a dor de C. S. Lewis, Pieper tece considerações, referindo-se a esse autor, que podem perfeitamente aplicar-se à sua própria obra: ainda que nem todos a considerem uma leitura "leve" - assim começa o texto - ninguém pode pôr em dúvida a simplicidade, virtude cada vez mais rara nos escritos filosóficos. E a simplicidade é - prossegue Pieper - o "selo de credibilidade" do filósofo e onde não a encontrarmos devemos desconfiar. Distingue a seguir "linguagem" (*Sprache*) de "terminologia" (*Terminologie*). Esta é artificial, fabricada, limitada a especialistas; aquela, a linguagem comum, quotidiana, possui a originalidade e a força da palavra natural.

A linguagem é assim todo um "laboratório" para o filósofo²¹. Por isso a extraordinária importância das línguas para o filósofo: em seu já citado prefácio a JP, T. S. Eliot afirma que o filósofo ideal deveria estar familiarizado com todas as línguas; para poder exercer seu ofício: "resgatar" a sabedoria que se ocultou na linguagem. Daí que vemos JP sempre atento a essa "sabedoria oculta" não só em sua língua alemã, mas também no grego e no latim (por exemplo no Cap. I de *Glück und Kontemplation*), no inglês (p. ex. em *Überlieferung*, p. 28), no francês (p. ex. em *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), no russo (p. ex. em *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), no indiano (p. ex. em *Überlieferung*, p. 40) etc. (...)

¹⁸ Certamente, não só na linguagem. Como já dissemos, JP indica também, como depositários dessas informações essenciais que se escondem nas "grandes experiências": as *instituições* e modos de agir humanos.

¹⁹ Prólogo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

²⁰ "Über die Schlichtheit in der Philosophie", publicado em *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

²¹ Um laboratório: naturalmente, não se trata de sempre aceitar e acolher tudo o que procede da linguagem comum, pois ela apresenta, por vezes, disfunções, como o próprio JP adverte.

A conexão entre linguagem viva e possibilidade de ver a realidade

Não somente as intuições depositadas nas palavras interessam ao filósofo; em certos casos, também a ausência de palavras na linguagem também traz informação importante. A não existência de palavras vivas e vigorosas para expressar realidades fundamentais faz com que essas realidades tornem-se invisíveis para nós. O pensamento e a vida dependem da linguagem muito mais do que à primeira vista supomos. A força viva da palavra não só transmite, mas até produz e preserva, em interação dinâmica, o que pensamos e sentimos. Sem a palavra, nossa percepção da realidade é confusa ou nem sequer chega a ocorrer. E reciprocamente, se uma realidade se torna invisível, a palavra que a expressa perde sua viveza e seu vigor, produzindo um círculo vicioso. JP dedica muito de sua atenção - sobretudo quando trata das virtudes - a essa relação, a essa interação dialética entre existência de uma atitude de vital interesse por algo e a existência de uma linguagem viva e vigorosa para expressá-la. Sem a palavra - a palavra adequada - a própria possibilidade de ver a realidade se torna problemática.

O pensamento confundente.

Precisamente o próprio eixo da análise de JP sobre o amor se estabelece a propósito de uma análise de linguagem: o caráter confundente da língua alemã quanto ao substantivo “amor” *Liebe*. É um caso claro de “pensamento confundente” (Ortega) embora JP não use explicitamente esse conceito.

Para a compreensão desse conceito – como dizíamos, central na análise de JP – e de seu alcance, é necessário uma breve exposição teórica. Como não é nossa pretensão originalidade nesse referencial teórico, reproduziremos aqui um recente estudo feito sob medida para nossos propósitos pela Dra. Chie Hirose, também ela pretendendo aplicar esse resumo teórico a seus objetos de estudo (em seu caso, aspectos da cultura japonesa).

Assim, recolhemos de Hirose (2013):

Embora de extrema importância para a Antropologia, o pensamento confundente (expressão criada por Ortega y Gasset) continua pouco estudado em nosso meio acadêmico, exceção feita aos grupos de pesquisa liderados pelo Prof. Jean Lauand.

Entre outras potencialidades, trata-se de uma clave importante para a análise dos Orientes [em nosso caso, do *Liebe* de JP].

Advulta-se, desde logo, que “pensamento confundente” nada tem de pejorativo: não se trata da confusão que, para nós, pode evocar imediatamente: “equívoco, engano, mixórdia, bagunça, desarrumação, mistura indevida, ou mesmo baderna” (Houaiss). Trata-se, isto sim, de, uma das importantes funções de pensamento, como explica, em uma entrevista, Julián MARÍAS (1999):

Marías: Trata-se de uma dupla dimensão do pensamento. Há uma função, diríamos, *normal* do pensamento que é distinguir e determinar as diferentes formas de realidade. Por outro lado, se esta fosse a única função do pensamento, não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que,

de resto, são muito diferentes. Isto é o que Ortega denominava "pensamento confundente". Eu gosto do exemplo da palavra "bicho", muito vaga, que se refere a milhares de animais, mas nos comportamos ante um "bicho" de uma maneira de certo modo homogênea: em muitas ocasiões as diferenças não contam: e não nos importa a espécie (haverá centenas de milhares de coleópteros, mas, para muitos efeitos, não interessa). O "pensamento confundente" é muito importante e é um complemento para o pensamento que distingue.

entr.: Sim, por vezes a linguagem nos impõe uma "confundência" maravilhosa. Na língua árabe, por exemplo, uma mesma palavra serve para significar "amizade" e "confiança".

Marías: Há uma coisa que me preocupa, e já o disse muitas vezes. Que, enquanto o vocabulário de uma área particular, de um campo profissional técnico, de um ambiente específico, na agricultura, por exemplo, ou na pecuária — enquanto esses vocabulários específicos possuem uma riqueza enorme, tudo o que um homem pode sentir por outra pessoa resume-se — em todas as línguas que conheço — a meia dúzia de palavras. Algumas positivas, como "amizade", "amor", "ternura", "simpatia", "carinho", e outras tantas negativas. Parece-me muito restrito. Eu tenho quatro filhos, já adultos, e eu os amo de quatro maneiras diferentes. Há uma variedade imensa do amor, e a língua não reflete essa variedade. É uma limitação esquisita. Talvez devida a uma certa desatenção pelos sentimentos, pelos conteúdos anímicos, em contraste com a refinada atenção dedicada às técnicas da agricultura, da medicina...

entr: Para o futebol, no Brasil, há um vocabulário riquíssimo para diferentes ângulos de um movimento: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta, voleio etc.

Marías: As mil maneiras de dar um chute numa bola! E isso porque há um interesse especial. Muitas pessoas gostam de futebol e precisam distinguir os diferentes matizes dessa atividade. E, em contraste, o que uma pessoa sente por outra — e é algo mais difícil, sem dúvida — não desperta tanto interesse. Eu fico muito perplexo com este fato.

(Marías, J. "Entrevista a JL, 26-5-99" *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>.)

Nesse breve diálogo, já se pode notar a importância da linguagem confundente. Ele é útil quando nos ajuda a pensar não separadamente aspectos que na realidade não estão separados.

Cabem aqui algumas observações: a rigor, não podemos falar de linguagem e de realidade como se fossem aspectos estanques e independentes: nossa percepção da realidade dá-se pela linguagem e nossa linguagem é elaborada a partir da realidade que percebemos: melhor seria falar de "sistema língua / pensamento", para evocar o fecundo conceito de Johannes Lohmann.

O árabe e o hebraico pensam confundentemente na palavra Salam (/Shalom), diversos significados insuspeitados para as línguas ocidentais. Como mostrou Lauand (2007), o radical trilitere de Salam/Shalom não significa apenas paz (como imaginam os brasileiros que querem simplesmente revestir de caráter bíblico e sagrado a nossa palavra "paz"), mas "confunde" em si diversos outros significados (e só

desse ponto de vista confundente há legitimação em empregar o original semita):

* integridade física – dizemos de um cabo de vassoura quebrado, que ele perdeu seu Shalom. Uma peça fabricada com defeito não tem Shalom.

* integridade moral – no sentido de honestidade, incorruptibilidade, como significado pelo nome próprio *Salym*, “o íntegro”.

* sanidade, saúde (física ou espiritual)

* aceitação – de boa ou má vontade. Daí que iSLaM, idêntico no radical trílitere a SaLaM, seja aceitação da vontade de Allah.

Etc. etc.

A força do confundente Shalom/Salam mostra-se em alguns exemplos: Naturalmente, ninguém no Ocidente diria de um giz quebrado que ele perdeu sua “paz”, associação evidente e conatural para o semita. É por isso que, fora do contexto confundente semita, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14), fórmula que os cristãos ocidentais repetem devotamente, mas sem compreender seu significado. E quando examinamos a razão pela qual o apóstolo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade do Ocidente torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro... (!?) e de dois fez um”. O que, para um semita, é totalmente natural.

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

A mesma palavra S-L-M significa, ainda, integridade territorial. Assim, de Salomão (*SaLuMun* ou *SuLaiMan*), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino de *Salumun* e diz: “Não tirarei da mão de *Salumun* parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há paz. (Lauand 2007 <http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf>)

Quando consideramos as artes *do*, tão centrais nas Pedagogias orientais, é oportuno lembrarmos que *do* (*Tao*) é muito confundente.



Nele confundem-se: caminho, governo, sabedoria, virtude etc. e o próprio Tao do *Livro do Tao*.

Sendo a linguagem abstrata, ela é sempre de algum modo confundente; interessa-nos o “confundente relativo”, aquelas realidades, para o bem

ou para o mal, que umas línguas distinguem e outras não. O português é confundente em relação ao inglês no uso do adjetivo “grande”, que o inglês distingue em “big” e “great”: se eu digo que a Amazônia é grande, devo, provavelmente, traduzir por “big”; já se digo “grande Uruguai...”, devo recorrer ao “great”, porque realizou, digamos, a façanha de eliminar a poderosa Argentina nas oitavas de final...

JP e o confundente no amor

A análise de JP no capítulo inicial de seu livro sobre o amor constitui um notável exemplo da riqueza do pensamento confundente (CSL, como vimos, também endossa o confundente francês “aimer”).

Por seu caráter confundente, quanto ao substantivo amor, a língua alemã, mais do que qualquer outra, tem uma “oportunidade especial”: a de captar o que há de comum no amor, aquele nível fundamental em que se confundem todas as diferentes formas de amor, que as línguas grega, latina e neolatinas estão mais aptas a captar com seus amplos leques de distinção.

JP estende-se amplamente em suas análises de diversas línguas em suas distinções. Para o que nos interessa neste tópico, limitar-nos-emos a alguns aspectos da língua latina.

El latín, la lengua antigua que con mayor intensidad que cualquier otra ha inspirado el vocabulario de los pueblos europeos, tiene por lo menos media docena de palabras para designar el amor, todas las cuales eran empleadas por los romanos. Amor y caritas son dos vocablos de todos conocidos. Pero las obras de caridad cristiana que nosotros atribuimos boy con la mayor naturalidad a la «caritas», se llamaban en tiempos de San Agustín, como él mismo relata, obras de la *pietas*. La palabra *dilectio*, cuarto vocablo en uso para los latinos, la hemos ya mencionado más arriba, aunque incidentalmente.

A este grupo de palabras pertenece no sólo la *affectio*, sino también, y no sin cierta sorpresa, el *studium*. Se ha afirmado incluso que esta última palabra expresaba para los romanos un aspecto característico de la inclinación amorosa, es decir, la voluntad de servicio o de estar a disposición de alguien; con lo cual se llama, de hecho, por su nombre a algo que va siendo raro en el amor, pero que, sin embargo, es parte integrante del mismo según el común sentir.

También la palabra «pietas» dice relación, según parece, a un matiz del amor que no es considerado hoy como natural. No sería exacto afirmar que a la esencia del amor pertenezca, en todos los casos, una especie de compasión, pity (que viene de *pietas*) o misericordia como ha pretendido defender Arthur Schopenhauer falsificando, evidentemente, el sentido del amor con su radicalismo al afirmar que «todo amor puro y verdadero es compasión». Pero ese nombre latino nos hace pensar, y no sin motivo, que el amor real «no es posible sin algo de miramiento, deferencia y comprensión»

La palabra *affectio* pone de manifiesto un nuevo elemento significativo del «amor»; el vocablo, como tal, ha pasado sin cambios apreciables de sentido al francés y al inglés. Es el elemento de la *passio*, que en este contexto no quiere decir pasión dolorosa o gozosa, sino la pasión que se nos impone, en cierto modo fatalmente, cuando amamos. A pesar de que la *affectio*, entendida como integrante o equivalente del amor, sea una forma gramatical activa, todo el mundo sabe que al amar no somos en exclusiva, ni quizás primariamente, sujetos activos. El amor es, y

quizá más que nada, algo que nos sobreviene. [Etc.] (Pieper 2010, pp. 410-412)

E estabelece o contraste com a língua alemã. Neste caso, em vez de resumirmos o extenso capítulo de JP, recorremos à síntese que ele mesmo faz na conferência “Amor”:

Precisamente a língua alemã - pelo menos esta é a impressão que se tem à primeira vista -, parece acentuar infinitamente essa dificuldade. Os gregos, os romanos e mesmo as línguas modernas derivadas do latim dispõem de um grande número de substantivos para designar as múltiplas facetas do fenômeno amor, ao passo que a nossa própria língua alemã é carente: vê-se obrigada a designar realidades diversas pela palavra *Liebe*. Assim, usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho ("eu amo o Borgonha"); como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando dificuldades; a atração mútua entre homem e mulher; ou ainda, a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto dispomos de um único substantivo: *Liebe*. Além do mais, esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de, apesar de tudo, não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente, entre todas as formas de amor. (PIEPER 1999)

E a partir desse confundente (sempre a experiência acumulada na linguagem) pode chegar à genial conclusão, que sustenta toda sua reflexão sobre o amor:

E qual poderia ser este elo de ligação comum? Em outras palavras: o que há de comum entre os amores, o que significa *em geral* "amar": amar o vinho, a música, o amigo, a pessoa amada ou o próprio Deus? Estou convencido de que há, de fato, uma resposta para esta questão. E a resposta é a seguinte: amar, em qualquer caso, denota *aprovação*. Amar algo ou amar alguém sempre significa afirmar: "Que bom que isto existe!", "Que bom, que maravilha que você está no mundo!".

Cabe aqui uma observação importante: Segundo JP, o primeiro sentido clássico do “querer”, ao contrário do uso contemporâneo, não é obter ou conquistar algo – como na famosa propaganda da Mercedes Benz: “ou você tem ou você quer”, mas sim o de aprovação do que já se tem. Como nas encantadoras formas, hoje tendendo ao desuso, “bem querer”, “querer bem” ou nas declarações de amor em espanhol ou italiano: “te quiero”, “ti voglio bene”...



http://www.jet.com.br/design/vitoriadiesel/banner/765X162_SPRINTER.swf

A voz média

Outro ponto importante para a análise de JP sobre o amor se estabelece também a propósito de um fato de linguagem: a voz média. Também aqui apresentaremos uma análise teórica prévia para, em seguida, aplicá-la às observações de JP e recolheremos um resumo elaborado por Jean Lauand (2010, pp. 47-52)

Nossa possibilidade de relacionamento com o mundo está, evidentemente, em função da linguagem e Lohmann chega a falar num “sistema língua/pensamento”. Nesse sentido, um recurso importante na compreensão do agir do homem é a “voz média”.

Estamos tão acostumados a pensar que o verbo só admite voz ativa e voz passiva que nem podemos imaginar uma terceira forma. Ativa e passiva - assim pensamos à primeira vista - esgotam todas as possibilidades (o que poderia haver além de "Eu bebi a água" e "A água foi bebida por mim"?) e na língua espanhola a expressão "*por activa y por pasiva*" significa "todas as possibilidades", "todas as formas", como quando se diz: "*Ya lo hemos intentado por activa y por pasiva, sin llegar a conseguir una solución*" ou "*Le hemos pedido por activa y pasiva que dimitiera como presidente*".

E como o pensamento está em dependência de interação dialética com a linguagem, o fato de nossa língua não admitir uma terceira opção - a voz média, que não é ativa nem passiva - constitui um grave estreitamento em nossas possibilidades de percepção da realidade, precisamente porque a língua nos impõe o binômio ativa/passiva.

A voz média é um rico recurso - encontrado por exemplo no grego -, que permite expressar (e perceber e pensar) situações de realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas. Isto é, há ações que são protagonizadas por mim, mas que, na realidade, não são em grau predominante: há tal influência do exterior e de outros fatores que não posso propriamente dizer que são plenamente minhas. O eu - como na clássica sentença de Ortega - estende-se à circunstância: *Yo soy yo y mi circunstancia*.

O latim se vale de verbos chamados depoentes precisamente para essas ações minhas, mas que não são predominantemente minhas; eu as protagonizo, mas não sou senhor delas, estou condicionado fortemente por fatores que transcendem o eu e sua vontade de ação. É o caso, por exemplo, do verbo *nascor*, nascer (nascido-nascido). O verbo nascer, a rigor, não é ativo nem passivo: eu nasço ou sou nascido? Sim, certamente sou eu que nasço, mas estou longe de exercer de modo totalmente ativo e independente esta ação ("Com licença, eu vou nascer..."); e por isto o inglês usa nascer na passiva: *I was born in 1952*. O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não o é...

Procuramos suprir a lacuna da voz média, tornando "reflexivos" verbos como esquecer: "Eu me esqueci", "eu me admirei". E a língua espanhola vale-se desse recurso muito mais freqüentemente, como por exemplo em *yo me muero* ou em verbos que expressam necessidades fisiológicas...

Com a perda da voz média, o português perdeu não apenas um recurso de linguagem, mas sobretudo um poderoso recurso de pensamento, de captação / expressão de imensas regiões da realidade. De fato, é uma violência para com a realidade que empreguemos, por exemplo, o verbo "surtar" como ativo: "O Gilberto é psicótico, ele surta a toda hora".

Como se o pobre Gilberto tivesse algum controle sobre as situações que *o fazem* surtar... Como se “surtar” (ou “admirar” outras ações médias) pudesse ser ativamente “agendado”: “Na próxima 3^a. f. às 15:30h eu vou surtar; às 19:00h vou me admirar etc.”

Algumas canções de Paulinho da Viola trabalham com a voz média. O samba “Timoneiro” - do qual procede o verso: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...” - é um maravilhoso exemplo dessas ações que o latim expressa por verbos depoentes. Não sou plenamente dono do navegar; quem **me** navega é o mar. E o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar...

Timoneiro (P. Viola - Hermínio Bello de Carvalho, 1997)

Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
É ele quem me carrega
Como nem fosse levar
E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar
Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar
"Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar"
Timoneiro nunca fui
Que eu não sou de velejar
O leme da minha vida
Deus é quem faz governar
E quando alguém me pergunta
Como se faz pra nadar?
Explico que eu não navego
Quem me navega é o mar
A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que Ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz

Outra sugestiva canção para nosso tema é "Deixa a vida me levar", de Serginho Meriti e Eri do Cais: "Deixa a vida me levar (vida, leva eu) / Sou feliz e agradeço por tudo que Deus me deu / Só posso levantar as mãos pro céu / Agradecer e ser fiel ao destino que Deus me deu".

Numa e noutra canção não é casual que o tema seja a própria vida, que em ambos os casos não consiste em mera passividade (eu interVENHO ativamente sobre meu navegar e mesmo "o destino" requer uma ativa fidelidade).

Os verbos depoentes em latim são frequentemente ricos em sugestões filosóficas: os já citados nascer e morrer; mas também falar (*loquor*: é falando com você que eu falo comigo mesmo); esquecer, confessar etc.

A consideração desse ativo que não é totalmente ativo, mas que tampouco é passivo é importantíssimo para a Educação e para a Antropologia. A educação, educar, derivada de *educere* "eduzir" (conduzir para fora), afinal, não é colocar algo em um sujeito nem abandoná-lo a si mesmo, mas dar condições ao educando (num processo que não separe educador de educando: educação é sempre comunhão...) de extrair de si... É nesse sentido que educador e educando simultaneamente aprendem e ensinam...

JP e a voz média no amor

Precisamente o fato de ser operação não ativa nem passiva (ou ambas...) integra o caráter misterioso do amor. Desde o *Banquete* de Platão, passando por 2500 anos de reflexão filosófica no Ocidente não chegamos (e nunca chegaremos) a uma compreensão cabal dessa realidade humana. Sabiamente Camões assim o expressou:

Hum não sei que, que nasce não sei onde;
Vem não sei como; e doe não sei porque
(RIMAS XV http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/Obras_completas_de_luis_de_camoens_de_luis_vaz_de_camoens.pdf)

Há pouco discutíamos se o nascer é ativo ou passivo; a língua portuguesa o põe como verbo de voz ativa; a inglesa, passiva. A mesma dificuldade ocorre com o amar: se, por um lado, o amor é *dilectio*, palavra de cuja etimologia diz o Oxford English Dictionary: "action from diligere to select to oneself from others", escolha, ativa seleção; por outro, é *affectio*, da qual diz Pieper (2010, pp. 412-413):

La palabra *affectio* pone de manifiesto un nuevo elemento significativo del «amor»; el vocablo, como tal, ha pasado sin cambios apreciables de sentido al francés y al inglés. Es el elemento de la *passio*, que en este contexto no quiere decir pasión dolorosa o gozosa, sino la pasión que se nos impone, en cierto modo fatalmente, cuando amamos. A pesar de que la *affectio*, entendida como integrante o equivalente del amor, sea una forma gramatical activa, todo el mundo sabe que al amar no somos en exclusiva, ni quizás primariamente, sujetos activos. El amor es, y quizás más que nada, algo que nos sobreviene.

A pesar de que Goethe tenga derecho a reclamar para sí una cierta competencia en la materia, consideramos una formulación exagerada la que a sus sesenta años emplea cuando dice: «El amor es tener que aceptarlo...; no se trata de querer, hay que quererlo». No queda aclarado quién es el sujeto activo cuando alguien «nos gusta» o cuando encontramos que una persona es «encantadora». Cuesta trabajo creer que en la forma corriente de entender el amor humano verdadero alguien piense que por parte del que ama es todo voluntario, aunque se trate de un amor desprendido hasta el heroísmo, y que no haya en él ni un gramo de fatalidad, sino que todo sea, por dentro y por fuera, una actividad conscientemente desarrollada por el amante. A nadie se le oculta, por otra parte, que en el amar no puede consistir todo ese fenómeno espontáneo y ciego que realmente tiene algo de pasivo, que es el «gustarle alguien a uno», sino que también anda en juego un factor de preferencia selectiva y de juicio discriminatorio. El amor que procede de la existencia vital y que se apodera del hombre todo incluye también esencialmente el *diligere*, que en el fondo significa «dedicarse por» o elegir. Con esto tenemos que en el latín y en todas las lenguas de

é derivadas, la dilectio (dilección) es, con toda evidencia, imprescindible para el vocabulario del amor; es decir, imprescindible para expresar la calidad personal y espiritual del amor humano. En el terreno de lo sensible no tiene la dilectio, evidentemente, nada que hacer; mientras que, como dice Santo Tomás, la palabra amor abarca tanto lo sensual como lo anímico, lo espiritual como lo sobrenatural.

Por mais ativo que pretendamos que sejam nossos amores, a linguagem comum ajuda-nos a ver o “lado” passivo: apaixonar-se em inglês é “fall” in love. E representamos o deus do amor como um matreiro lançador de flechas.

E Paulinho da Viola, em uma clássica canção, compara a chegada de um novo amor – não pretendido, não buscado e até com expressa oposição da vontade ativa – a um “rio que passou em minha vida” (verso que contém evocações bíblicas: Is. 66, 12):

Se um dia
Meu coração for consultado
Para saber se andou errado
Será difícil negar (...)
Porém, ai porém
Há um caso diferente
Que marcou num breve tempo
Meu coração para sempre
Era dia de Carnaval
Eu carregava uma tristeza
Não pensava em novo amor
Quando alguém quem não me
Lembro anunciou
Portela, Portela...
O samba trazendo alvorada
Meu coração conquistou
Ah, minha Portela!
Quando vi você passar
Senti meu coração apressado
Todo o meu corpo tomado
Minha alegria voltar
Não posso definir aquele azul
Não era do céu
Nem era do mar
Foi um rio que passou em
Minha vida
E meu coração se deixou levar

O coração ativo, inegavelmente, andou errado: tudo o que pôde fazer neste caso foi deixar-se levar...

CSL, linguagem e amor

Diferentemente de JP – para quem o pensamento e a linguagem confundentes são características fortemente perceptíveis na língua alemã, especialmente quando nos referimos ao amor (*Liebe*), CSL consolidou toda a sua obra a partir da afirmação bíblica “*Deus é amor*”. Para ele o amor humano seria definido como digno de ser chamado amor apenas na medida em que se assemelhasse ao amor divino, ou seja, ao amor que é o próprio Deus. Ele identificou duas categorias distintas de amor: o gift-love (amor-dádiva/doador) e o need-love (amor-necessidade). Inicialmente, CSL

estava disposto a fundamentar todo o seu tratado a respeito do amor fazendo elogios ao *gift-love* e depreciando o *need-love*, e afirma que ainda concorda com muito do que iria dizer, entretanto, acredita que não chamar o *need-love* de amor é fazer violência à língua, já que afinal de contas ainda é chamado de amor (*love*). E percebe que não é possível artificializar o significado das palavras impondo que signifiquem o que quer que acharmos melhor.

Mas CSL também percebeu que era necessário começar com aquele aspecto mais “baixo” do amor que é o gostar. E, como gostar significa ter um tipo de prazer em algo, decide então começar com o prazer. E estabelece a sugestiva distinção entre dois tipos de prazeres: prazeres de apreciação e prazeres de necessidade (*need pleasures* e *pleasures of appreciation*). A primeira constatação de CSL é que semelhantemente ao *need-love*, o *need pleasure* também parte sempre de uma necessidade; uma necessidade que pressupõe uma preparação: é um prazer que só é prazer porque antes ocorreu algo que o requer como necessidade. Por exemplo, beber água depois de horas ao sol: saciar a necessidade converte-se em um prazer. E quanto mais sedenta estiver uma pessoa, mais ela sentirá prazer ao saciar sua necessidade de beber água. Entre-tanto, o prazer de apreciação (*pleasure of appreciation*) é um tipo de prazer que nos faz apreciar algo sem preparação, mas simplesmente pelos atributos admiráveis do objeto.

É o caso do admirar-se com uma paisagem ao viajar para a terra natal, por exemplo. Ou quando há uma contemplativa (que JP analisa como *theorein*) entrega extasiante diante de um belo quadro. Apreciar o sabor de um vinho, ou o perfume de um campo florido. Nunca existe uma necessidade envolvida neste tipo de prazer, por isso CSL os chama de prazeres de apreciação. São apreciados sem que uma necessidade fosse a causadora do prazer. Justamente a este prazer de apreciação é que o conceito de teoria (*theorein*) se aproxima. Se no prazer da necessidade se bebe um copo de água apenas quando se está com sede (ou seja, na necessidade); no prazer apreciativo, têm-se depois de ter bebido. Aquela interjeição “hummm!”, ou as expressões “que beleza!”, “que lindo!” são bem características nesses prazeres. CSL afirma que a importância de se falar dos prazeres está no fato de que eles prenunciam certas características dos amores. Os prazeres de necessidade, por exemplo, terminam assim que a necessidade é saciada, o que pode indicar que se não houver o cuidado de se preservar o amor que surgir a partir de uma necessidade, ele pode terminar, da mesma forma, assim que o desejo que levou até ele for satisfeito. Já no caso dos prazeres apreciativos, CSL acha que a maneira como eles prenunciam certas características no amor não é tão facilmente percebido. Para isso, sente a necessidade de incluir um terceiro tipo de amor entre os dois já mencionados (entre *need-love* e *gift-love*). Seria o *appreciative love*, ou o que podemos traduzir por amor apreciativo. É interessante perceber que as descrições de CSL a respeito desse *amor apreciativo* vêm a corresponder ao conceito de teoria de JP. Para CSL, o amor apreciativo leva a admirar a beleza das coisas de uma forma desinteressada. Para CSL, o amor apreciativo é desinteressado, ou melhor, não interesseiro. Alguém que contempla uma paisagem durante uma viagem de férias, por exemplo, não apresenta qualquer traço de amor interesseiro; da mesma forma, o conhecedor de vinhos aprecia o vinho de tal forma que se pode dizer que sente por ele um amor apreciativo. Ele consideraria um verdadeiro pecado que o finíssimo vinho fosse profanado por um paladar despreparado, que não o saberia valorizar. Independentemente de ele desfrutar desse prazer, ele quer preservar seu valor: ele não iria querer desperdiçá-lo: mesmo em seu leito de morte, espera que seu sabor seja preservado para sempre, ainda que ele mesmo não possa mais apreciá-lo. Isso é pura contemplação da verdade e do belo ainda que disso não resulte nada de útil, ou seja, a “teoria”.

Mas o mais importante é como CSL liga a distinção entre os prazeres (os de necessidade e os de apreciação) a fatos da linguagem: a estes nos referimos ao objeto e

no presente (no atemporal da *theoria*, poderíamos dizer) “Olha, que cheirinho bom é este”; a aqueles, enfatizamos o sujeito e falamos no passado “Ufa! eu precisava disto”.

Pelo pensamento que confunde – imposto pela língua alemã – JP é levado ao que há de comum nos amores; que o amor fundamentalmente é pôr-se diante do amado e dizer: “Que bom que você exista!”. Ao observar que, na linguagem, nós nos referimos a certos prazeres no passado e sublinhando o sujeito; enquanto, em outros, falamos do objeto no presente, CSL descobre a rica distinção entre “prazeres de necessidade” e “prazeres de apreciação”.

Referências bibliográficas

- CASTRO, R. C. G. Josef Pieper e sua recepção no Brasil. *International Studies on Law and Education*, vv. 13-14, jan-ago 2013. Disponível em <http://www.hottopos.com/isle13/61-66Rb1.pdf>. Acesso em 20-04-13.
- HIROSE, Chie O exercício do confundente e os *tonchi banashi* na educação japonesa - dois estudos. **Notandum**. São Paulo, No. 33. 2013. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand33/71-78Chie.pdf> Acesso em 2-04-13.
- LAUAND, J. Os caminhos que levam às ideias. **Língua Portuguesa**, São Paulo, v. Especial Etimologias, maio 2011, pp. 30-35. disponível em <http://www.jeanlauand.com/ffLPort.doc>. Acesso em 2-04-13.
- LAUAND, Jean, Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper **Videtur**, São Paulo: Cemoroc-Feusp, v. 29, 2004 disp. em www.hottopos.com/videtur29/ljargport.htm Acesso em 2-04-13.
- LAUAND, Jean, **Antropologia e Linguagem**. São Paulo: Factash, 2010
- LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. São Paulo: Vida, edição eletrônica de 2012 em http://www.4shared.com/office/iZYAMB8J/Os_quatro_amores_-C_S_Lewis.htm
- PIEPER, J. “Amor” in Crer, esperar e amar. **Notandum**. São Paulo, No. 4. 1999. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>. Acesso em 2-04-13.
- PIEPER, J. Amor. in **Las virtudes fundamentales**. Madrid: Rialp, 3^a ed. 2010.

Recebido para publicação em 22-04-13; aceito em 15-05-13