

A Sapiência ainda é possível?

JORGE FAZENDA LOURENÇO *

Senhor Reitor da UCP; Senhora Vice-Reitora; Senhora Directora da FCH; Senhores Coordenadores das Áreas Científicas; Senhores Professores; Caros colegas, familiares e funcionários; Minhas senhoras e meus senhores:

Lembro-me perfeitamente de ter ficado interdito, quando a directora da Faculdade de Ciências Humanas me apontou a tarefa de proferir uma (esta) oração de sapiência. Estaria eu preparado? Teria eu a idade suficiente? Quer dizer, estaria eu no ponto de ter acumulado algum «saber de experiência feito»? E teria eu feito alguma experiência de um saber digno do interesse alheio? Pois se uma oração pressupõe um público, e se é suposto haver nela alguma sapiência, não é porque o orador tem alguma mensagem importante a transmitir? E foi aí que começaram os pesadelos nocturnos, sempre acompanhados de um insistente «só sei que nada sei», «só sei que nada sei», a famosa frase atribuída a Sócrates, que, pelo que pude apurar, parte de uma interpretação abusiva das palavras do filósofo.

A palavra *Sapiência* vem do latim *sapientia*, de *sapiens*, tal como na expressão *Homo sapiens*. Pelo que, em princípio, nada havia a temer. A minha tarefa estava dentro das possibilidades da espécie. A qual, por definição, é feita de homens sábios. E por momentos passei pela ilusão daquele filósofo que afirmava vivermos nós no melhor dos mundos possíveis. Mas foi apenas uma vertigem. Pois logo uma segunda ordem de questões, talvez menos pessoais, me ocupou o dia.

* Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Que sapiência é possível no meu tempo? Que sapiência é possível numa cultura que vive do mito do progresso e da eterna juventude, uma cultura que menospreza os seus velhos? Aonde encontrar alguma sapiência, numa era de saberes fragmentados e de especializações crescentes? Será que vivemos em tempos propícios a discursos de sapiência?

Como é sabido, a literatura sapiencial tem origens na Mesopotâmia (actual Iraque) e no Egipto, cerca de 3000 anos antes de Cristo, e é ela que vai fecundar aquele pequeno conjunto de «livros sapienciais» que encontramos na tradição hebraica e que depois vem a ser integrado na Bíblia cristã. Fundamentalmente, os Provérbios e o Eclesiastes, a que é costume juntar o Livro de Job e o Cântico dos Cânticos, o Livro da Sabedoria de Salomão, O Eclesiástico e um que outro Salmo.

Nestes textos encontramos reflexões sobre a vida quotidiana e a arte de conduzir-se correctamente na vida; sobre o sentido da existência, face à efemeridade da condição humana; sobre a alternância entre a alegria e a dor, a vida e a morte. Ou seja, questões éticas (a virtude, a prudência, a felicidade, a temperança), interrogações acerca das relações entre o humano, o divino e a natureza, mas também instruções de carácter prático.

Neste contexto, o termo *Sapiência*, como equivalente de *Sabedoria*, pode ser entendido (a síntese é da Bíblia dos Capuchinhos) como aplicação da *inteligência* à aquisição de conhecimentos, a partir da experiência humana; como *habilidade* prática no exercício de uma actividade profissional ou para escapar ao perigo; como *prudência* na linguagem e no comportamento; como *discernimento* em ajuizar aquilo que é bom ou mau para o ser humano; como *capacidade* para detectar as formas de sedução e de engano.

A sabedoria expressa nesta literatura sapiencial aponta para a articulação de um sentido de ordem para o mundo. A sabedoria, porém, não é a Ordem. É a busca de uma regra interior, de uma harmonia com o universo. A sabedoria é, portanto, uma arte de viver – uma ética. E aqui entra de novo Sócrates e a filosofia («o amor da sabedoria»). De facto, o que Sócrates terá dito é que o seu saber valia nada em face da sabedoria divina. Talvez por isso, para ele, o filósofo nunca seja um professor, mas sim um inquiridor. E um inquiridor que a maior parte das vezes não obtém respostas às perguntas que formula. Para o sábio, o mais importante é o sabor da pergunta, é o gosto de questionar, verbo este que leva também em si os sentidos de procurar, demandar, discutir.

Tudo isto e o exemplo vivo de Sócrates, que não nos legou uma única linha e teve o destino que conhecemos, nos põe perante o problema da relação entre poder e saber. Em que condições é que, realmente, «saber é poder»? Não é por acaso que alguns daqueles textos sapienciais da tradição hebraica são atribuídos

ao rei Salomão. Um rei, por definição, é sábio. Donde, duas perguntas fundamentais: Quem detém o Poder, detém a sabedoria? E: Quem detém a sabedoria, detém algum poder? Perguntas que têm que ver com a organização dos saberes e a sua transmissão e com o correlativo exercício dos poderes, já abordada, no nosso tempo, por pensadores como Michel Foucault, e que remete também para a nossa pergunta sobre as possibilidades da sapiência no mundo moderno. «Não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder» (Foucault, 1975: 32).

De uma consulta ao catálogo da nossa Biblioteca, obtive como resultado 17 entradas correspondentes à expressão «oração de sapiência». E verifiquei que os assuntos nelas tratados são da mais diversa ordem: desde «uma perspectiva da evolução do direito português» à «acção do papado na fundação e independência de Portugal», passando por questões como o latim medieval ou (cito) «a defesa da produção bovina». Aparentemente, são raros os que se atrevem já a uma «Oração sobre a Dignidade do Homem», ou mesmo a uma «Oração [...] em louvor de todas as disciplinas», como a que foi proferida por Jerónimo Cardoso, o grande humanista e pedagogo português do século XVI.

Há muito, com os alvares da Modernidade, que o conceito de «sapiência» deixou de estar ligado a um saber unificado, totalizador da experiência humana nos domínios da técnica, da ética e da metafísica. Uma das últimas definições «clássicas» (antigas) de sabedoria é a de Descartes: «Por sabedoria, não se entende apenas a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a condução da sua vida como para a conservação da sua saúde e a invenção de todas as artes» (cit. em Clément *et al.*, 1994: 318).

A extensão e multiplicação das ciências, bem como a tomada de consciência do carácter relativo e precário do saber humano, conduzem a uma reformulação desta visão totalitária, humanista, do saber, embora o ideal ético do aperfeiçoamento humano através da cultura, e, nomeadamente, da experiência estética, continue bem vivo na modernidade. Mas entre «sapiência» e «sabedoria» cava-se uma espécie de fosso semântico, até porque as noções de «saber» e de «conhecimento» criam entre si uma forte relação de sinonímia. Para já não falar dos equívocos gerados pela justaposição dos conceitos de «informação» e «conhecimento», como se a primeira criasse imediatamente o segundo.

Por efeito da especialização progressiva dos saberes, a sabedoria acaba por ter sentidos nem sempre convergentes: ora é sinónimo de aquisição e acumulação de conhecimentos, por vezes em sentido técnico e prático, outras vezes num

sentido de erudição académica e livresca; ora continua a significar, no plano da existência, uma arte de viver, mas agora com um cariz mais hedonista; ora configura uma espécie de linguagem que procura expressar o nosso anseio de uma transcendência.

O conflito entre a «sabedoria» como aquisição de conhecimentos e a «sapiência» acima definida como uma ética e uma arte de viver parece ser mais uma manifestação do «desencantamento do mundo» (Weber, 1917) e da cisão das «duas culturas» (a científica e a artística), mas é também o resultado da fragmentação da «terceira cultura» (Snow, 1959) representada pelas ciências sociais e humanas, que é, em grande medida, uma invenção do positivismo do século XIX, embora com impulsos anteriores.

As Ciências do Homem, ou Ciências Humanas, como se dirá depois da Segunda Guerra Mundial, parecem ter entrado num período em que a multiplicação dos campos de pesquisa e a ausência de modelos unificadores tornam paradoxalmente impossível qualquer visão global. A produção científica nesta área é, aliás, vertiginosa: existem mais de 3500 revistas de ciências sociais que publicam mais de 150 mil artigos por ano. E dentro da vastidão dos seus campos epistemológicos ainda é possível trilhar especialidades, por exemplo, consoante as épocas, as perspectivas teóricas, as perspectivas de género, as ligações étnicas ou de grupo, as faixas etárias ou até mesmo os lugares de produção do conhecimento (universidades, centros de investigação, cidades, países). Esta crescente especialização de saberes cada vez mais «locais», sobretudo a partir das duas últimas décadas do século passado, tem feito com que as ciências sociais e humanas venham perdendo «legibilidade», ou seja, a capacidade de ler o mundo e de dar um sentido, uma direcção, à vida concreta das pessoas.

Este estilhaçar dos conhecimentos acaba por ser fomentado pelos ciclos cada vez mais curtos de formação escolar, como acontece com o actual Processo de Bolonha, sobretudo na sua tentação politécnica. Ciclos breves que, na sua vertigem, acabam por fragilizar as estratégias interdisciplinares que pretendem ir no sentido de uma religação dos saberes (Morin, 1999), a qual, por sua vez, visa dar expressão a uma necessidade vital, em tempos de globalização da economia e da cultura: o estudo da condição humana, na sua diversidade espacial e temporal.

O mercado de trabalho, por seu lado, parece exigir uma nova forma de «homem unidimensional» (Marcuse, 1964), em contradição com a nova «cultura de risco» e o seu regime de incertezas (Beck, 1992; Giddens, 2001), necessário à própria inovação científica e tecnológica, uma vez que esta impõe, ou deveria impor, se houvesse nela um forte sentido ético, uma visão cultural, englobante, da vida em sociedade; e isto apesar de algumas palavras em contrário, imediatamente desmen-

tidas pela eliminação progressiva dos currículos dos cursos dos vários níveis de ensino de disciplinas como a literatura e a filosofia, ou mesmo a língua portuguesa, descontados alguns focos de resistência, ou de acantonamento, como sucede, em parte, na nossa Faculdade de Ciências Humanas.

Roland Barthes, na sua conhecida Lição de 1977, definia a *Sapiência*, regressando às encruzilhadas da etimologia, como «nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria e um máximo de sabor possível» (1997: 41). É que a sapiência escapa ao domínio da extensão, da aquisição, da cronologia, da horizontalidade, para encontrar alguma realização no domínio simbólico do despojamento, da ascensão e da queda, do sedimento e da verticalidade. Por isso aquela antiga sabedoria nos parece ainda tão próxima das experiências filosófica, religiosa e estética. No nosso tempo, e de modos diversos, as religiões, as filosofias e as artes são os territórios de fronteira dessa espécie de «douta ignorância», que é uma ignorância produtiva, uma aprendizagem de desaprender.

A sabedoria a que podemos chamar ainda, talvez, *Sapiência* é uma forma de atenção ao mundo. Ideia contida naquela distinção que o narrador de *Nome de Guerra*, um romance de aprendizagem de Almada Negreiros, estabelece entre «ver ao longe» e «ver o longe» (2001: 155-156). Esta sabedoria precisa de tempo. É um trabalho do tempo. É um regresso do tempo em nós. É aceitar ou deixar que o tempo passe por nós. E nisto ela está próximo da poesia. Ela é mais e é menos que uma visão do mundo. É uma maneira de olhar para as coisas do mundo. Como no poema de Wallace Stevens, «Treze maneiras de olhar para um melro» (2006: 226-231):

I

No meio de vinte montanhas nevadas,
A única coisa que se movia
Era o olho do melro.

II

Eu tinha três cabeças,
Como uma árvore
Em que há três melros.

III

O melro rodopiava nos ventos do outono.
Era uma pequena parte da pantomima.

IV

Um homem e uma mulher
São um.
Um homem e uma mulher e um melro
São um.

V

Não sei que prefira:
A beleza das inflexões
Ou a beleza das insinuações,
O melro assobiando
Ou logo depois.

VI

Pedaços de gelo cobriam a grande janela
Com bárbaros cristais.
A sombra do melro
Cruzava-a num vai e vem.
O humor
Traçava na sombra
Uma causa indecifrável.

VII

Ó homens magros de Haddam,
Por que imaginais pássaros dourados?
Não vedes como o melro
Anda em redor dos pés
Das mulheres que vos rodeiam?

VIII

Sei de nobres acentuações
E de lúcidos, inescapáveis ritmos;
Mas sei, também,
Que o melro está metido
Naquilo que sei.

IX

Quando o melro voou a perder de vista,
Isso marcou o limite
De um de muitos círculos.

X

À vista de melros
Voando numa luz verde,
Até as alcoviteiras da eufonia
Dariam gritos agudos.

XI

Ele corria o Connecticut
Num coche de vidro.
Uma vez, o medo agarrou-o,
Quando tomou
A sombra da sua equipagem
Por melros.

XII

O rio move-se.
O melro deve estar voando.

XIII

Anoiteceu a tarde inteira.
Nevava
E continuaria a nevar.
O melro pousou
Nas pernadas do cedro.

A sabedoria talvez resida nesta procura da melhor tradução (aqui em sentido dobrado) da beleza do mundo. Para que a beleza do mundo nos acrescente em sabedoria. Sabedoria que talvez esteja, como no poema de Stevens, na diferença de pontos de vista com que formos capazes de descobrir a diversidade do mundo que nos rodeia, de um mundo sempre em movimento, sempre diferente e inacabado.

A sapiência aprende-se, mas não se ensina. É obra de toda uma vida, e de cada uma das nossas vidas. Como diz aquele rabino citado por Harold Bloom (2004: 6):

NÃO TE É EXIGIDO QUE COMPLETES A OBRA,
MAS TAMBÉM NÃO ÉS LIVRE DE DESISTIR DELA.

BIBLIOGRAFIA

- ALMADA NEGREIROS, José de (2001), *Nome de Guerra* [1938], Lisboa: Assírio & Alvim.
- BARTHES, Roland (1997), *Lição* [1977], trad. Ana Mafalda Leite, Lisboa: Edições 70.
- BECK, Ulrich (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres: Sage.
- BLOOM, Harold (2004), *Where Shall Wisdom Be Found?*, Nova Iorque: Riverhead.
- CLÉMENT, Élisabeth *et al.* (1994), *Pratique de la philosophie*, Paris: Hatier.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.
- GIDDENS, Anthony (2001), *Sociology* [1989], 4.^a ed. revista e atualizada, Cambridge: Polity.
- MARCUSE, Herbert (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon.
- MORIN, Edgar (1999), *Relier les connaissances*, Paris: Seuil.
- SNOW, C. P. (1993), *The Two Cultures* [1959], Cambridge: Cambridge UP.
- STEVENS, Wallace (2006), *Harmónio* [Harmonium, 1923], trad. Jorge Fazenda Lourenço, Lisboa: Relógio d'Água.
- WEBER, Max (2002), *A Ciência como Profissão* [1917], trad. Rafael Gomes Filipe, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.