

RAZÃO E META-RAZÃO NO PENSAMENTO MEDIEVAL*

O estudo mais aprofundado da época e do pensamento medievais implica, necessariamente, a recusa do simplismo — ainda hoje dominante na mentalidade comum — e que rotula esses dez séculos de imobilismo, sob o signo redutor da exclusiva predominância da Teologia.

De facto, a realidade medieval é bem outra, projectando-se como diversidade dinâmica: heterogeneidade de matrizes culturais (greco-helenístico-romanas, cristãs, árabes, judaicas, bizantinas), que nunca se sintetizaram verdadeiramente; busca contínua de novos textos, sentidos e horizontes; pluralidade de motivações que traçam, ao longo dos tempos, o grafismo e a génese do diferente.

A leitura, ainda recente da Idade Média como uma série de Renascimentos ⁽¹⁾ — 1.º Humanismo cristão, Renascença Carolíngia, século XII — tenta definir, é certo, um sentido de evolução e corrigir a visão deturpada dum impossível hiato histórico. No entanto, desvirtua, ainda, o poder criativo e específico dessa época, pois que a avalia em função de valores dum passado que não são propriamente seus e que se erigiram em critério.

Quando repensamos a afirmação de Henri Matisse: «La Renaissance, c'est la décadence» — interrogamo-nos seriamente sobre o sentido imobilista, modelado ideologicamente até, dessa validação

* Este ensaio está integrado no livro da Autora, «*Ratio e Sapientia*. Ensaio de Filosofia Medieval», Porto, Liv. Civilização, 1985.

⁽¹⁾ Esta visão vem contrariar a ideia, difundida durante séculos, de que a Idade Média se opõe ao classicismo cujos valores e paradigmas o «Renascimento» retoma após dez séculos de «barbárie». Acentua ainda a inequívoca fundamentação greco-latina do pensamento medieval que procura, progressivamente, um conhecimento mais profundo do legado clássico.

secular e ocidental do clássico — reduzido, ainda, à sua luminosidade apolínea ⁽²⁾.

Se o pensamento grego significa, de facto, a emergência dum discurso racional acerca do fundamento, projecta-se como pluralidade de direcções de abertura teórica, num dinamismo situado que não é unidade redutora. Na apropriação criativa desse primeiro legado, delineiam-se as metamorfoses duma razão clássica, na interioridade dum movimento de *translatio*, ⁽³⁾ nexu singular do idêntico e do diverso.

As linhas de força do pensamento pagão do declínio esboçam a última curva do fechamento do círculo. Na tensão máxima a que chegara a utilização das potencialidades duma razão teórica e discursiva, parece desenhar-se uma inflexão e uma ruptura. Assim se passara, na época helenística e no aprofundamento de temáticas antropológicas, dum período ético a uma dominante religiosa; valorizara-se o «antigo» e o «bárbaro»; fizera-se apelo às «autoridades», acentuando-se, implicitamente o valor duma «iluminação» directa do divino; identificara-se o espiritual e o imaterial, cavara-se um fosso — que não mais se colmatará totalmente — entre o espírito e a matéria ⁽⁴⁾.

O esquema geral do pensamento filosófico de então é um platonismo eclético que, em amálgama, se tingiu de aristotelismo, estoicismo, cinismo e se abriu ao cepticismo.

Na Roma imperial, a experiência trágica do filósofo ao serviço do tirano, repassa-se dum pessimismo sombrio que traduz um mal-estar existencial profundo.

⁽²⁾ A interpretação do classicismo proposta por Nietzsche em «A Origem da Tragédia», em função da dualidade Apolo-Diônisos, é, na época, um escândalo.

⁽³⁾ O movimento de «tradução» que se inicia pelo contacto de Grécia e Roma, tem um primeiro sentido de divulgação textual, mas alarga-se a um âmbito cultural e civilizacional, pois sendo sempre *interpretação* implica uma adaptação criativa e nova às diversas circunstâncias. Projecta uma noção de continuidade, mas, igualmente, a de transição dinâmica. É esse movimento de *translatio*, nas suas sucessivas encarnações situacionais — entre as quais avulta pela sua importância a medieval — que explica a fundamentação clássica do pensamento ocidental.

⁽⁴⁾ O Platonismo projecta, sempre, uma certa desqualificação do sensível que o Aristotelismo recusa. No pensamento ocidental são mais fortes as marcas do Platonismo, que influencia o próprio Cristianismo, contrariando a inspiração bíblica e, é reforçado ainda pelas perspectivas maniqueizantes. No racionalismo permanece uma visão semelhante.

Nessa época de crise e de descrença nas potencialidades da razão humana, a revelação cristã projecta-se historicamente e assume a relevância duma referência que não mais poderá ignorar-se.

Entrando no Império, como mais uma religião do Oriente, o Cristianismo apresenta nítidas conotações judaizantes, definindo-se, inicialmente, como nova fase do processo evolutivo judaico: o Novo Testamento e a Nova Lei, que completam e ampliam a antiga.

Nesta perspectiva delinea-se já a via de continuidade — que permanecerá ao longo do pensamento cristão, assumindo-se como Tradição — e uma via de ruptura, consubstanciando-se na diversidade das visões apostólicas de Pedro e Paulo.

Assim o Cristianismo recolhe a efervescência religiosa do judaísmo contemporâneo, expressa no eclodir de novas seitas e na busca de rumos de espiritualidade, e os dados fundamentais da sua metafísica: o universalismo do Deus Criador, a valorização da Revelação como Aóyos que se busca entender racionalmente, a noção vectorial e linear do tempo que se projecta escatologicamente.

Na linha de ruptura, sintetiza-se em duas afirmações básicas: o Aóyos é Deus; o Aóyos encarnou.

Emergindo duma religião anterior, situando-se no contexto diverso da cultura clássica, o Cristianismo será campo de complexas contaminações de temáticas. Assim o universalismo judaico-cristão e o universalismo clássico subjazem à expressividade da problemática da revelação e projectam-se na opção do conceito de Aóyos que a filosofia clássica elaborara durante séculos.

Será este um tema-fulcro, aglutinador e dinamizador da razão cristã que tentará defini-lo na alternância de brecha e ponte, semelhança e diferenciação radical, utilizando os esquemas da dicotomia platónica, mas conferindo-lhes um sentido novo.

Daí, a valorização intrínseca dum nível hermenêutico, abrangente e pluridireccional, que extrairá da Encarnação as suas dimensões eminentemente antropológicas, da Palavra revelada, a necessidade dinâmica duma descodificação textual, abrindo-se à pluralidade de leituras; do universo criado, ainda um sentido de revelação, que exige a sua decifração como símbolo e signo.

Desde o início, a afirmação da transcendência radical do Aóyos criador e revelador marcará, com a sua especificidade, o pensamento cristão. Para além do que é expresso teofanicamente, delinea-se o mistério insondável do Absoluto em si, projectando

as limitações do humano. Assim, se a via positiva duma teologia afirmativa procura clarificar os conteúdos da Revelação, ela será sempre cotejada — em dialéctica próxima ou distante — com uma via mística e uma teologia negativa que acentuam a finitude da criatura⁽⁵⁾.

O Absoluto não se esgota na revelação. Como mistério e plenitude, está para além da mutabilidade dos sentidos, da explicitação e da palavra. Como absoluto — em si e para si — não exige, intrinsecamente, a sua revelação. Ela aparece, pois, na linha do entendimento cristão, singularizada pelo dom gratuito que se projecta livremente e assume a sua primeira expressão no dinamismo trinitário.

Estes dados fundamentais do pensamento cristão, estruturam, pois, dinamicamente, uma dialéctica de positividade e negatividade, que se apropria de esquemas clássicos, sobretudo platonizantes, para poder exprimir-se.

Esta dialéctica, predominantemente dicotómica, perfilando inevitavelmente desqualificações, será, por assim dizer, a estrutura básica de todo o pensamento cristão.

Assim, a nível ontológico, se o Absoluto é plenitude e totalidade, o acto criador é, positivamente, conferidor de ser e negativamente de não ser. A criação revela antiteticamente, a presença de ser — mas de ser que não lhe é próprio ou intrínseco e que resulta da acção do Criador. Em face da plenitude absoluta que é sempre, projecta-se a carência e a insuficiência ôntica do que tem um início. Daí as oposições semelhanças-dissemelhantes que se perfilam: Absoluto-relativo; simplicidade-composição; imutabilidade - mutabilidade; eternidade - tempo, na oposição - relação do Criador e da criatura.

A nível lógico, o Absoluto apresenta-se ainda como ponto de referência singular. Porque se situa para além da palavra, não permite o discurso e é silêncio. Mas, como revelação, projecta-se em meta-linguagens, conferidoras de sentido, no dinamismo simbólico do Referente.

(5) A teologia negativa e a via mística têm uma incidência maior no pensamento oriental e na Patrística Grega, enquanto a teologia afirmativa aparece mais amplamente na Patrística Latina. No entanto, há uma linha de continuidade significativa, de conexão inter-relacional.

A nível antropológico, equaciona-se uma relação privilegiada entre o homem-criatura-razão e o Absoluto-Espírito. A razão ⁽⁶⁾ confere ao homem, entre todos os seres cósmicos, a possibilidade única de assumir, consciencializando-a, a relação Criador-criatura-semelhança que recobre, afinal, uma radical dissimelhança.

A história do pensamento cristão dos primeiros séculos — que subjaz à formação do pensamento medieval — é a vivência e a consciencialização das novas propostas religiosas inseridas nas linhas evolutivas duma cultura clássica. Porque, e é necessário vincá-lo bem, se dá aqui um fenómeno de osmose de extrema complexidade. Não são universos culturais que se contrapõem ou justapõem, mas, na sequência orgânica duma evolução de séculos, trocas vitais dentro dum mesmo universo mental.

A razão produtora de culturas na sua diversificação — oriental, grega, helenística, romana, judaica, cristã — mais não é do que abstracção que atraiçoa a unidade dum processo genésico. A esse conceito abstracto — que só pode utilizar-se metodicamente, com os inconvenientes de todas as reduções simplificadoras — terá de substituir-se uma actividade metamórfica, una e múltipla, nas suas adaptações epocais a circunstâncias e a problemáticas diversas, nas suas encarnações sucessivas, em emergências descontínuas que só o são verdadeiramente no ponto de afloramento e de ruptura e não na evolução subterrânea.

Metamorfoses duma razão teórica — emergindo, estatuindo-se, pondo-se em causa, ampliando-se, assimilando, abrindo-se à Revelação.

A problemática de todo o pensamento cristão, situa-se e referencia-se sempre em relação a este ponto de ruptura e de confluência.

Não era novo, no mundo clássico, o contacto da filosofia e da religião. Pode mesmo afirmar-se que a filosofia se destaca da religião, prolongando-a a nível mítico, como rasto, desde os pre-

⁽⁶⁾ A valorização da razão no entendimento do homem como imagem-de-Deus, emerge na Patrística Grega e tem um fundo significado no pensamento medieval. Mesmo o voluntarismo, nos pensadores de linhagem agostiniana e franciscana, não a põe em causa, mas abre-a à construção da Pessoa.

-socráticos ⁽⁷⁾. No entanto, nesse universo pagão — grego, helénico ou romano — estão mal delimitados os contornos do sagrado e do profano, do divino e do humano, interpenetrando-se como *συγγεμεία* e *ὁμοίεσις* numa indefinição de temas e de processos que não define, rigorosamente, uma transcendência.

A revelação cristã, centrando-se na Encarnação do *Aóyos* projecta-se como acontecimento histórico que se equaciona a nível do pensamento e da realidade, acarretando uma modificação estruturante e radical, uma ruptura ontológica e gnosiológica. O universo do ser cinde-se em dois níveis distintos: o Ser Absoluto criador, na radicalidade primeira da sua plenitude ontológica — «Ego sum qui sum» (Ex. I, 14) e a pluralidade dos sentidos, na relatividade temporal da sua insuficiência ôntica que, delineando a finitude da criatura, delimita ineludivelmente o exercício da razão na capitação totalizante do sentido da Palavra Revelada.

Enquanto o Cristianismo é assumido essencialmente como religião, na vivência individual do comportamento, correspondendo, embora, às perspectivas soteriológicas englobantes, ignora o mundo do pensamento e da cultura pagã.

A partir do século II, porém, começa a atingir as camadas cultas. A sua conversão representa, de facto, a abertura da *intelligentia* pagã — assumida nas suas circunstâncias epocais e inserida nas tradições vivas dum *παιδεία* — à Verdade Revelada.

Então dá-se o choque e a confrontação, sublinhados a nível histórico pelas perseguições e delineiam-se as duas opções possíveis para a inserção do Cristianismo no tempo: a via de repúdio e de absorção ⁽⁸⁾ que se projectarão, tensas, sobre toda a história futura. Porque — e encontramos aqui um ponto essencial — para além

⁽⁷⁾ Cf., entre outros, F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of the Western Speculation*, N. York, 1957; W. YAEGGER, *The Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947; P. M. SCHUL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1949; J. P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.

⁽⁸⁾ Estas duas vias desenham-se, nítidas, entre os Apologistas. A via de repúdio projecta o fechamento teórico do Cristianismo perante a cultura pagã. Assumem-na Taciano e Tertuliano. A via de absorção, predominante, tem o seu mais lídimo representante em S. Justino, permanecendo a sua inspiração na Escola de Alexandria e nos Padres Capadóciolos.

duma vivência religiosa individual e pacífica, emerge a necessidade duma fundamentação racional e universalizante que se desenvolve em apologetica e se baseia numa meta-logia que a transcende.

É certo que se pressentiam idênticas rumos no pensamento pagão, mas como algo de obscuro que nenhuma revelação sancionara definitivamente. Cristo Aóyos, irrompendo na História, traça uma demarcação nítida no tempo; como verdade é um critério que não mais poderá ignorar-se.

Daí que a razão cristã seja sempre uma razão em conflito: o Absoluto que a fundamenta, ontológica e logicamente, situa-se para além dos seus próprios limites, numa linha de meta-razão. A Revelação a que se adere pela fé, ao ser assumida racionalmente — e tê-lo-á de ser sempre, com maior ou menor intensidade — gera, em antinomia uma desqualificação, mas também, uma sublimação da mesma *razão*.

A complexidade desta problemática — cariz intrínseco de todo o pensamento cristão — marca profundamente a Patrística, sobretudo a grega. Esta época corresponde, como resposta a circunstâncias históricas específicas, a uma primeira abertura — confronto, que se torna paradigmática, do Cristianismo e do mundo da cultura.

Compelidos a justificarem-se perante uma maioria pagã, os pensadores cristãos tentam, criativamente, descobrir plataformas comuns de entendimento, manejando formas clássicas do discurso como o diálogo, a diatribe ou a apologia, utilizando as estruturas mentais duma *παιδεία* comum que os tinha formado. A premência da resposta, que a violência das perseguições exige, tem largas consequências no seio do Cristianismo. A constituição do Kerygma ⁽⁹⁾ significa o esforço lúcido de dilucidação racional do que é verdadeiramente essencial na religião cristã. Junta-se-lhe a necessidade duma leitura nova da filosofia pagã ⁽¹⁰⁾ em busca de pontos de contacto com os conteúdos da fé.

⁽⁹⁾ Cf. J. DANIELOU, *Méssage évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1901, 11-34

⁽¹⁰⁾ Essa leitura significa uma espécie de aferição dos valores e das verdades da filosofia pagã, confrontando-a, criticamente, com os dados da Revelação.

Poderá, assim, dizer-se que a metafísica cristã é grega e clássica nos seus esquemas mentais de estrutura básica ⁽¹¹⁾, projectando por toda a Idade Média, como estímulo dinamizador e paradigmático, essa mesma exigência de racionalidade.

Emergindo no complexo ponto de ruptura da civilização clássica, marcada fundamente pela Revelação cristã, a *ratio* medieval — génese próxima e directa do Aóyos ocidental — é, desde logo, portadora duma amplitude diversificada e tensional, que se joga na assimilação criativa de todas as buscas anteriores, situando-se no campo ilimitado onde se tocam o finito e o infinito. Nela subjazem níveis antropológicos, éticos, soteriológicos, teológicos, mas também retóricos e gramaticais, lógicos e gnosiológicos. Na continuidade da tensão percebida já em solo grego entre o humano e o divino, o conhecer e o ser, o entender e o contemplar, o saber e a sabedoria, a razão medieval, fundamentada na Revelação, buscará manter e ampliar essa pluralidade de horizontes.

Reduzir a riqueza complexa dessa profunda dialéctica ao conflito Razão — Fé é, assim, simplificar e desentender o processo metamórfico da génese e da estruturação do pensamento medieval ao longo de dez séculos, já que se pode definir como a tentativa de abarcar a totalidade da vida do espírito tanto no plano da salvação como no plano dos saberes diversificados, no horizonte englobante da sabedoria.

Situando-se no contexto global do texto revelado e do seu comentário e emergindo no meio monástico que, naturalmente, buscava em primeiro lugar o seu entendimento vivencial, a razão medieval situa-se, de início e de forma predominante, no âmbito do sagrado e nele se move, manipulando instrumentalmente os meios culturais de que dispõe.

Assim se delinea a *ars interpretandi* da *Sacra pagina*, enxertando-se na tradição multiseular do classicismo e da patrística e englobando três níveis fundamentais: exposição, designação e anúncio da Palavra da Revelação; explicitação e clarificação racionalizantes dos seus conteúdos; interpretação alegórica e simbólica, na busca dum sentido espiritual.

⁽¹¹⁾ Cf. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.

Daí a sua ligação intrínseca, paralelamente instrumental e impulsionadora, com as artes *sermonicatas* — Gramática, Retórica e Dialéctica — por um lado, e a Poética e a Mística, por outro.

Inserindo-se nos rumos duma cultura pagã da decadência, predominantemente retórica e literária, utilizando o que resta da fragmentação desse legado, transmitido pelos primeiros enciclopedistas o pensamento medieval continuará a sua assimilação crítica, na sequência da atitude de absorção dos primeiros séculos cristãos.

Mas continuidade não significa identidade. O encontro entre o Cristianismo e a cultura pagã deu-se em fases diversas dos dois processos evolutivos. E assim, a temática inicial da Idade Média é a final da Idade Antiga: uma antropologia num quadro soteriológico.

Na História da Filosofia, aliás, esse centramento exclusivo tem correlativa a descrença no poder da razão e é típico das situações de crise, assim como o interesse por uma via cosmológica e a estruturação de níveis especulativos têm implícitos, por outro lado, dinâmicas de juventude e maturidade civilizacionais, que se abrem à construção dos grandes sistemas de pensamento.

É sintomático, pois, que a nota de abertura da Filosofia medievá — se considerarmos, pela sua significação projectiva e modeladora, St. Agostinho como o último romano e o primeiro medieval — seja a duma antropologia soteriológica ou dum «moralismo místico», como escreve Cayré⁽¹²⁾, enquanto o desenvolvimento lógico — dialéctico, que se acentua a partir dos finais do século XI, acompanhado duma significativa abertura cientificamente, traduz a capacidade crítica e poética duma razão que culmina na Escolástica dos séculos finais.

A penetração das temáticas ético-religiosas dos epígonos do classicismo na Patrística Grega, explica a aceitação natural dos dados da Revelação como um ponto de partida, mesmo para um pensamento filosófico, atitude que se projectará como dominância por todo o pensamento da Idade Média.

Na situação existencial do homem medievo, a Palavra Revelada delinea o contexto em que se interligam as duas formas de assumir: aderindo pela fé e buscando entendê-la pela razão.

(12) Cf. CAYRE, *Mélanges Lebreton*, t. I, Paris, 1951-52, 443-460.

Mais do que um conflito Razão-Fé — que deturpadamente foi singularizado como dominante — projecta-se uma dialéctica complexa de interligação, cujos níveis serão rigorosamente analisados.

O pensamento medieval revela-se-nos, sobretudo, como a busca cada vez mais lúcida da inteligibilidade dos conteúdos da Revelação, numa tentativa perseverante, e por vezes ousada, do contínuo alargamento do âmbito das potencialidades da razão e, finalmente, da sua autonomia ⁽¹³⁾.

Esse traçado, desencadeado inicialmente pelo desejo de entendimento claro do texto revelado, a ele se liga sempre como referência, mas abre-se a uma diversidade de horizontes: a descoberta do estatuto da racionalidade, como capacidade definidora do homem e orientadora dum *πράξις*, o encontro relacional com a exterioridade dilucidando ontologias e gnosiologias, teorias da significação e interpretações científicas da natureza. Nesse esforço lúcido se estrutura o dinamismo dum *ratio* como capacidade natural, tanto mais apta a conhecer, a julgar, a esclarecer a deliberação, quanto mais a sua metodologia processual for rigorosa e crítica.

Mas o projecto totalizante e ambicioso do homem medieval não se queda aí. Exactamente porque parte dum Absoluto que o transcende, busca ultrapassar as próprias capacidades humanas, abrindo-se a uma via contemplativa que tende à visão.

A dinâmica do pensamento medievo projecta-se, pois, acima de tudo, como pluralidade de perspetivações: sobre o homem e o universo, na constituição dos saberes diversificados e das metodologias específicas, no alargamento do quadro das Artes Liberais ⁽¹⁴⁾; sobre Deus, Verdade e plenitude, Referência das referências, segundo dois modos fundamentais que, conexionando-se, não se confundem: a especulação e a contemplação.

⁽¹³⁾ A autonomização da razão situa-se na sequência da classificação do domínio do sagrado e do profano, fundamentando-se no crescente ampliar dos instrumentos intelectuais e na diversificação dos saberes. Mas, a partir do séc. XIII, a autonomia da razão desencadeia, por vezes, a sua laicização o que está patente, por exemplo, nos movimentos averroístas. Cf. G. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque ou déclin du moyen-âge*, I e II, Lovaina, Paris, 1956, 1958.

⁽¹⁴⁾ O alargamento do quadro das Artes Liberais passa, primeiro, pelo avultar da Dialéctica no Trivium. Depois, pelo desenvolvimento do Quadrivium. Cf. M. DE GANDILLAC, *La pensée encyclopédique au moyen-âge*, Neuchatel, 1966.

Poder-se-ia, assim, falar duma razão que se estrutura, dinamiza e autonomiza e duma meta-razão que emerge, ainda, nos limites do humano, na distensão máxima da racionalidade e na sua ruptura e que é, paralelamente, desejo e tópico, fundamento e horizonte, abertura e sentido do limite, impedindo o fechamento do círculo da razão e a sua absolutização ilusória, na medida em que dilata, indefinidamente, a realização da plenitude humana.

Nesse sentido se pode dizer que a Idade Média é bem mais antropocêntrica que teocêntrica. Nela, afinal, tudo se polariza numa atenção primordial ao homem e às suas capacidades que lhe possibilitam conhecer-se a si mesmo, em relação dinâmica com um Deus criador, desvendar o universo que o rodeia, em que se afirma, primariamente, pela sua racionalidade, e pela sua acção, e integrar-se numa totalidade englobante, cujo sentido nunca se esgota.

Neste fundo envolvimento de todas as faculdades humanas se joga a riqueza complexa e a densidade desta época. Nesse contexto, o avultar da teologia não é, de si, redutor nem paralizante. Num plano teórico, actua sobretudo como referência fulcral, equivalente ao papel da Filosofia Primeira em Aristóteles. Comprova-o o facto de não ter impedido a constituição dos saberes diversificados, nos seus níveis próprios, quando se possuíram os instrumentos intelectuais e se recuperaram textos significativos — clássicos, judeus, árabes — que possibilitaram novas fundamentações e um ampliar de horizontes.

A lentidão inicial do processo estruturante da especulação medieval dependeu muito menos da rigidez da ortodoxia e da prevalência da Fé do que da disponibilidade de dados culturais. A própria acção da Igreja não foi, na maioria das vezes, impeditiva dum progresso: à sua sombra se foi instituindo uma pedagogia rigorosa que exercitava as capacidades da razão: se foram recuperando e transmitindo textos; se fez uma confrontação/assimilação com um pensamento e um saber greco-árabes.

Se, na Antiguidade cristã o *credo quia absurdum* de Tertuliano ⁽¹⁵⁾ — traçando rumos de fechamento e isolacionismo do Cristianismo no centramento da *posse* da fé — é uma linha minoritária, também na Idade-Média se processa algo de semelhante.

⁽¹⁵⁾ Cf. TERTULIANO, *De Carne Christi*, P. L. II.

Como dado adquirido pela meditação patrística, perpassa sempre o entendimento da *razão* como possibilidade universalizante da abertura ao diverso, capacidade expressiva e dialogante centrada no sentido de manifestação e clarificação dos conteúdos da Revelação. São poucas as vozes discordantes dos anti-gramáticos e dos anti-dialécticos ⁽¹⁰⁾ e mesmo a cultura monástica, apesar do seu *contemptus saeculi*, é ainda permeável a essa racionalidade ⁽¹⁷⁾.

A dominância mais funda do pensamento medieval, — que explica, talvez, a sua organicidade complexa e não redutora que começa a desagregar-se no século XIV — parece ser a afirmação clara de que a fé não projecta o irracional, mas o meta-racional. O que implica e exige a totalidade da realização humana, no domínio abrangente do natural, que o sobrenatural não pode destruir ou aniquilar, mas, deve, acima de tudo, completar.

Assim se entende essa linha dupla de especulação e contemplação, Escolástica e Mística, *vazão* e meta-razão, como dinâmicas em presença que se reconhecem, dialogam, se aproximam ou se afastam, sem nunca se confundirem, mas, também, sem nunca poderem ignorar-se.

Subjacente está aqui o valor originário da Verdade, num sentido próximo ao que retomará Heidegger: «Não é a enunciação o lugar primeiro da verdade, mas, ao contrário [...], é a verdade originária o lugar da enunciação e a condição ontológica de possibilidade para que enunciações [...] possam ser verdadeiras ou falsas. A verdade entendida em sentido originário pertence à constituição fundamental do ser-aí» ⁽¹⁸⁾. Como comenta M. Baptista Pereira: «A verdade enquanto lugar de vida, não pode ser interpretada de modo exclusivamente teorético, como se fôssemos apenas conhecimento puro, mas exige a realização integral do nosso ser» ⁽¹⁹⁾.

⁽⁶¹⁾ Lembrem-se, assim, as figuras de Esmaragdo, contra o gramático Donato, no século IX, e Pedro Damiano no século XI que escreve «*Contra os monges que empreendem o estudo da gramática*». Ainda no século XI situa-se a controvérsia anti-dialéctica contra Berengário de Tours e Roseelino.

⁽¹⁷⁾ Sobre o assunto, Cf. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge*, Paris, 1957.

⁽¹⁸⁾ Cf. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad., 2.ª ed., México, 1962, 247.

⁽¹⁹⁾ Cf. MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *O Lugar de Ser e Tempo na Filosofia Contemporânea da Linguagem*, in Separata da Revista «Biblos» LVI, Coimbra, s/d., 17.

E adiante: «[...] o conceito de analogia contém, enquanto princípio dominante na esfera categorial da realidade sensível e supra-sensível, a expressão conceitual do mundo da vida medieval, qualitativamente preenchido, carregado de valores e referido à Transcendência. Por esta analogia de atribuição, Escolástica e Mística articulam-se por essência na visão medieval do mundo e o encontro entre Mística e Verdade como «communicabilis sui» situa esta interpretação heideggeriana da linguagem escolástica na linha das concepções místicas do Logos, desenvolvidas, por influência bíblica, sobretudo no livro «Sobre os Nomes Divinos do Areopagita, continuadas por todos os comentadores medievais deste tratado e particularmente assinaladas nas obras de Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa e J. Boehme, com claras incidências no Idealismo Alemão»⁽²⁰⁾.

Desta dialéctica razão-meta-razão, resulta, a nível do concreto, o grafismo diversificado dum via escolástica, crítica e racionalizante, e dum via contemplativa que tudo toca num ultrapassar englobante, encarnando ambas nas circunstâncias individualizantes de cada autor e solidificando-se na obra escrita.

Repensando esses séculos medievais, é fácil delinear o processo estruturante da capacidade racionalizante e das suas exigências, já presente em Agostinho, nas poderosas intuições de Escotto Eriúgena, no rigor dialéctico de Abelardo, na fundamentação clara de Tomás de Aquino, no formalismo estrito de Occam; e reencontrar por outro lado, poética e mística em traçados abrangentes, avultando em Gregório Magno, S. Bernardo, os Vitorinos, S. Boaventura, Eckart, Tauler, Ruysbroeck.

Mas como essa linearidade de perspectivas, mesmo metódica, se revela empobrecedora! De facto, ela só pode ser correcta se entendida como dominância e nunca como exclusividade, já que em cada autor há traços ou, pelo menos, aberturas à outra via.

O traçado da autonomização da razão medieval — que manifesta, divide, analisa, classifica, para explicitar e clarificar a própria marcha do pensamento — consubstancia-se num conceito de Escolástica que contém uma referência pedagógica ineludível. Assim, aponta para uma matéria a transmitir, um espírito assimi-

Idem, *ibidem*, 17-18.

lador, de salvaguarda de conteúdo, que entronca nas escolas clássicas de filosofia ⁽²¹⁾ e se reforça ainda, como escreve Jolivet, pelo «conceito de Verbo que é, em suma, o primeiro Doutor. [...] De Deus a revelação passa hierarquicamente aos anjos e aos homens; entre os homens, os apóstolos e os profetas ocupam o cimo; depois os Padres da Igreja; depois o doutor, ou professor, que ensina aos discípulos a verdade. É uma hierarquia magistral onde o ensino se difunde em cascata, onde o próprio mundo ensina Deus através das suas obras» ⁽²²⁾.

Esse um primeiro sentido, que explica o retomar dos mesmos textos, sucessivamente comentados, assegura a permanência e solidifica uma Tradição, desencadeando uma atenção fundamental à gramaticalidade, à construção minuciosa, rigorosa, ao encadeamento do raciocínio. Mas a abertura da *lectio à disputatio*, ainda no âmbito da escola, desvela perspectivas bem diversificadas que se projectam no dinamismo da dialéctica — já que deixa de ser entendida apenas como perspectiva metodológica — da confrontação das *auctoritates*, da construção das teorias da significação e das gramáticas especulativas, afinal, o acolhimento entusiasta do diverso, do *moderno*, do individual e do real, que abre vias científicas e traça novas antropologias estruturadas nos rumos dum naturalismo amplo, numa via clara de progresso.

Assim se delinea, em tentativas sucessivas, o alargamento das capacidades da razão, teóricas e práticas, sobretudo quando, a partir da renovação urbana, se teoriza a situação convivencial da cidade e se descobre na natureza um novo horizonte, para além do divino.

Essa dualidade de horizontes é assegurada e como que salvaguardada pela vivência e pela teologia monásticas, vigilantes em relação às absolutizações possíveis da razão.

No seu isolamento, ou mesmo na sua inserção na cidade através dos mendicantes, o mosteiro é um dos lugares utópicos da

⁽²¹⁾ Se abstrairmos da identificação de Escolástica=pensamento medieval, no seu sentido negativista e redutor, apercebemo-nos, até pela significação etimo-lógica, que o termo se pode aplicar à transmissão de saber, ligada a qualquer escola. e, por isso, a qualquer tempo ou lugar, supondo, apenas, a existência da relação mestre/discípulo.

⁽²²⁾ Cf. J. JOLIVET, *L'Esprit scolastique*, in «Aspects de la Dialéctique», Paris, 1956, 308.

vida medieval, como comunidade de penitentes em busca da contemplação. Nele a cultura é sempre instrumentalizada, o saber terá de vergar-se ao predomínio da vivência ascética, não existindo, verdadeiramente, ensejo para uma Teologia especulativa, mas antes prática⁽²⁸⁾.

Ao nível da espiritualidade e da mística, são ainda os textos clássicos do neo-platonismo, assimilados pela Patrística Grega e divulgados pela presença inequívoca do Pseudo-Dionísio, o fermento e a base, assumidos numa leitura cristã, tal como textos aristotélicos possibilitam o processo construtivo da articulação rigorosa do discurso, a formalização lógica, e a significativa abertura ao real que traça rumos novos para a ontologia, a antropologia e a gnosologia, o conhecimento científico do universo e o conseqüente desenvolvimento da técnica.

Talvez o significado mais fundo dos tempos medievais seja esse espaço infinito de possibilidades que o Absoluto referencia, e projecta, e que traça uma ordem dinâmica e englobante do mesmo e do outro, da razão e da meta-razão. Assim se entende como o itinerário contemplativo assegura, sempre, antes do *excessus mentis* e do *status unionis*,⁽²⁴⁾ a agudização máxima das capacidades racionais, projectando a mística como plenitude humana. Assim se entende como o diálogo com a mística — da luz e da treva, do símbolo e do silêncio — salvaguarda a razão, pela diluição clara e pela experiência de limite, numa absolutização — que não é humana — e a afasta do seu círculo de fechamento.

MARIA CÂNDIDA MONTEIRO PACHECO

⁽²³⁾ Na diversidade do século XIII, essa dualidade, Teologia especulativa e Teologia interpretativa e prática, liga-se às duas grandes Ordens Mendicantes, Dominicanos e Franciscanos, projectando-se, nos séculos futuros nas oposições Agostianismo/Tomismo. Cf, sobre esta problemática e, sobretudo, sobre a visão franciscana da Teologia, J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Humanismo Medieval*, Braga, 1971 e M. C. PACHECO, *Franciscanismo e pensamento filosófico na Idade Média*, in «Boletim do Arquivo Distrital do Porto, I, Porto, 1982, 27-42.

⁽²⁴⁾ Esse o sentido da *sublevatio mentis* que aparece integrada nos itinerários místicos traçados pelos Vitorinos, por St. António de Lisboa, por S. Boaventura.

Essa ligação da razão e da mística rompe-se, porém, nos finais da Idade Média.