

A racionalidade ocidental: entre gregos e cristãos

Conceição Soares*

Introdução

Não se trata de defender ou de rejeitar a racionalidade ocidental, isso seria um absurdo, uma vez que nos inscrevemos nessa tradição e é dela que somos herdeiros e é igualmente nela que pensamos. Aquilo que se pretende com este texto é identificar e realçar alguns aspetos mais relevantes da racionalidade ocidental desde o logos grego ao cristão.

Não há uma única racionalidade, em boa verdade nem deveríamos falar em racionalidade no singular, mas em racionalidades no plural. Isto porque a racionalidade tem de ser sempre contextualizada no tempo e na história e pode revestir-se de múltiplas formas, artística, religiosa, científica. Contudo, quando olhamos para a história e quando pensamos sobre este tema, é possível descortinar na história dos povos traços comuns que definem e caracterizam um certo tipo de racionalidade. Foi isso que procuramos fazer aqui: identificar os aspetos mais marcantes da racionalidade grega, romana e cristã e encontrar aí semelhanças e dissimilitudes. Entre o mundo antigo, greco-romano e o mundo cristão temos dois tipos de saberes, que conduzem a formas diferentes de ver o mundo e o homem, uma mais mental, outra mais vivencial, mais

* Universidade Católica Portuguesa – Católica Porto Business School.

atenta ao devir temporal e histórico, mais imprevisível, mas paradoxalmente mais incarnada, e também por isso, mais ligada à vida dos seres e às suas relações. Aquilo que se procura com este texto é mostrar as *nuances* da(s) racionalidade(s) e ver como são decisivas para a forma como nos construímos e construímos o mundo à nossa volta.

Começaremos por traçar as características principais da racionalidade, da herança grega-romana e cristã, destacando os aspetos mais relevantes de cada uma. De seguida, faremos a distinção entre uma racionalidade assente na inteligência (greco-romana) e uma racionalidade assente na vontade (cristã) para a partir daí mostrar como estes dois modos de racionalidade levam a concepções diferentes do homem, do mundo e da vida.

A herança greco-romana

Qual a característica fundamental do ser humano? Para os antigos, essa característica era veiculada através da ideia do homem como "animal racional"¹. Para que essa racionalidade se desenvolvesse, seria necessário promover no homem uma racionalidade lógica e infalível que o conformasse com os padrões estabelecidos da sociedade. Como refere Cerqueira Gonçalves, "Agir consoante a lógica – una, definitiva e universal – significaria a garantia da vitória contra o erro e, por isso mesmo, o processo de tornar o homem, mais verdadeiro, mais divino, dominando a ignorância e dissipando tudo o que possa impedir a manifestação da consciência transparente"².

A este modelo transparente, representado pela lógica (grego), vem juntar-se a universalidade jurídica representada pela cultura romana em que a lei seria uma segunda natureza, a juntar-se à primeira. Do ponto de vista teórico, a diferença entre gregos e romanos não era grande, uma vez que a lei era em boa medida, também ela, uma grelha lógica da realidade. A lei era um referencial, umas vezes interiorizado, outras vezes apenas uma norma exterior à ação

¹ É curioso notar que esta definição do Homem parte da tradução latina da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles assente naquilo a que Hannah Arendt chama de uma "falha de interpretação" da frase aristotélica "zoon logon ekhon" (ser vivo dotado de fala). Nesta distorção de tradução acentuou-se a racionalidade entendida como logos, razão, praticamente até aos nossos dias. Segundo Hannah Arendt, Aristóteles não tinha qualquer pretensão de definir o Homem em geral, nem indicar a sua maior capacidade. Aquilo que lhe interessava acentuar não era o *logos*, mas o *nous* ou seja, a dimensão contemplativa do Homem cujo conteúdo não poderia ser reduzido a palavras. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 64.

² Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?*, Faculdade de Filosofia, UCP, Braga, 1989, p. 16.

social e política com a mesma eficácia no império romano que a lógica tinha na cidade grega. O objetivo era conformar a vida do homem romano a um modelo de racionalidade, talvez menos profundo e transparente que o modelo da racionalidade grega, mas aproximando melhor o ideal e o real³.

Contudo, quer a racionalidade grega (necessidade lógica), quer a romana (universalidade jurídica) são de índole meramente antropológica e habitam no perímetro exclusivo das preocupações e necessidades do homem. A expressão da primeira manifesta-se na doutrina das *faculdades* (sensibilidade, entendimento, razão), a da segunda, na das *virtudes*. Quer as *faculdades*, quer as *virtudes* aludem a um modelo de natureza humana que se vai manifestando mediante um desenvolvimento por etapas, ou hierarquizado. Como nos diz Cerqueira Gonçalves, “A virtude alça a natureza ao topo da sua capacidade, residindo esta na faculdade superior do homem, a do intelecto”⁴. O Homem ético será então aquele que coloca no topo da sua ação a justiça e se deixa guiar pela lógica e pela temperança, regressando deste modo a uma situação exemplar livre de qualquer contingência. É implementada a justa medida, isenta de erros e de excessos, ideal de perfeição habilmente desenhado e definido.

A herança cristã

O discurso grego acerca da racionalidade constitui uma lógica razoável do mundo e da existência, mas a novidade adveio com o pensamento cristão, não só acerca da racionalidade da existência, mas sobretudo através do discurso de uma racionalidade transcendente⁵. A situação social do cristianismo como “fora da lei” aponta para a sua especificidade. Ele não se coaduna com nenhuma civilização, com nenhum poder, helénico ou romano, mas permanece como ponto de crítica frente à realidade. Ele próprio não se interessa originalmente pelo domínio da sociedade, mas apresenta-se como uma nova forma de vida, e não propriamente como modelo de governo para a sociedade⁶.

Se na cultura grega a palavra-chave era a *lógica* e na romana a *lei*, na cultura cristã a palavra-chave é o *infinito*. A matriz do Homem passa a ser o infinito, significa que não está mais sujeito aos modelos fixistas e finitistas de perfeição, mas a sua ação dirige-se a um mundo infinito de possibilidades.

³ *Ibidem*, p. 19.

⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁵ Lúcio Álvaro MARQUES, (2010) *Da Filosofia à Filologia a Revelação Cristã do Logos no Contra Celso de Orígenes*, <http://faculdadejesuita.edu.br/documentos/031111-Lucio%20Alvaro%20Marques.pdf>, consultado em 7-09-2013, p. 75.

⁶ *Ibidem*, p. 49.

Porquê? Porque o Homem cristão dispõe de uma força infinita – “a sua, a de Deus e a da solidariedade dos outros”⁷. No cristianismo o infinito, mais do que uma ideia, é uma vivência, a vivência da própria relação com um Deus que é vivo. Deste modo, e por esse facto, não há tanto o perigo de cristalizações em modelos formais, de horizontes determinados, definidos e definitivos. A relação estabelece-se na transformação, no nomadismo (não há lugares de abrigo), o que significa que esse processo é contínuo. Isto supõe um permanente trabalho, não nos aprisionando em esquemas ou fases psicológicas de desenvolvimento, que nos fixariam em categorias mais ou menos estanques. Trata-se de um processo sempre em aberto que nos cria a possibilidade de um ininterrupto renascer, continuamente arremetido para o futuro.

Ao modelo antigo, fixista, transparente e eficaz, advém uma pessoa em dialogante crescimento, movimentando-se em todas as direcções, sensível ao sopro do espírito. Tal como Cerqueira Gonçalves refere, “a verdade cristã é pessoal e terminal, um excesso, uma superabundância, não referida a qualquer modelo ou utopia, mas constituída em desenvolvimento histórico”⁸. Assim, a vida humana vive-se mais na relação e na resposta permanente a novas e contínuas interpelações vindas do outro do que na descoberta das capacidades da sua natureza; há como que um descentramento do humano em que o humano se vê e revê, não através de uma depurada introspecção, mas na relação dialogante e no encontro com os outros seres⁹.

A originalidade do discurso cristão da racionalidade localiza-se na iniciativa divina da encarnação do logos que vai muito para além do logos grego. O discurso lógico ou o conhecimento lógico racional da realidade, efetuado pelo pensamento grego, não ultrapassa a imanência lógica. O pensamento do logos no mundo grego inscreve-se nos horizontes da finitude. Como refere José Rosa, “A experiência cristã nascente não veio competir com a filosofia grega por uma determinada visão especulativa da realidade. Ela compreende-se no âmbito de um *Acontecimento* (*kairós*) e de uma relação direta com a vida, as palavras, os sinais, as ações, a morte e a ressurreição de um homem concreto, Jesus de Nazaré – e não a partir de qualquer especulação sobre a natureza do real”¹⁰.

No cristianismo aquilo que se privilegia não são as faculdades e as virtudes, como no mundo antigo, mas uma visão global do ser humano em relação,

⁷ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?*, Faculdade de Filosofia, UCP, Braga, 1989, p. 21.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ Sobre o conceito de relação ver, José Maria Silva ROSA, “O primado da relação: Da intencionalidade trinitária da filosofia”, *Didaskalia*, XXXVI (2006) I, pp. 139-170.

¹⁰ *Ibidem*, p. 160.

em que aquilo que mais conta é a vontade, como interpeladora de outras vontades. Aquilo a que verdadeiramente se dá importância não é do foro da inteligência cognitiva e das construções mentais que cada um é capaz de fazer, mas dos laços e das relações que cada um é capaz de estabelecer, desenvolver e construir com tudo aquilo que o cerca.

A partir destas duas tradições ou heranças da cultura ocidental podemos estabelecer relações de dois tipos: sediadas na inteligência, ou na vontade. As relações sediadas na *inteligência* são de natureza lógica, verdadeiras ou falsas; o mundo delas é o dos objetos – o que já está objetivado pelo sujeito. Refere-se ao que já se encontra estabelecido, como hipótese, tal como faz a ciência. O outro (alteridade) é produzido por mim, como projeção minha, não se tratando realmente do outro. As relações sediadas na *vontade*, o outro é mesmo o outro, em que aquilo que verdadeiramente importa é promover a sua diferença. Agir a partir da vontade é apostar na infinitude que o outro virtualmente ou potencialmente é, é privilegiar a comunidade. Assim, a verdade, não corresponde a nenhum modelo abstrato, ou ideal, ou ainda absoluto, mas é vivida sobretudo, no compromisso da relação entre pessoas. Não se trata de reduzir a realidade a uma rigorosa certeza, mas antes de dar voz ao seu potencial, em constante manifestação, pelo empenhamento total da vida do ser humano, na interpretação do real e não apenas na sua reprodução a partir de modelos já dados. Tal como Cerqueira Gonçalves refere, "(...) o exercício da vontade e inter-relação das diversas vontades intensificam a intencionalidade fundamental da acção, ao mesmo tempo que lançam o homem para fora de si mesmo, não numa alienação formalista, mas numa relação vivida, actuante e inesgotável, perante as outras vontades, sempre interpeladoras e irreduzíveis"¹¹. Tal como nos diz José Rosa, a relação é a "casa do pensamento", podemos afirmar que é nela que existimos, nos movemos e somos efetivamente pessoas¹².

Racionalidade sediada na inteligência

Este tipo de racionalidade assenta no mito da unidade originária, e da sua pretensa perda. Esta concepção da realidade fixa-se na ideia de uma radical e ontológica realidade em conflito. Divisão radical do ser humano – homem/mundo constituem instâncias negativas e hostis. Esta visão vive cativa das

¹¹ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?*, Faculdade de Filosofia, UCP, Braga, 1989, p. 35.

¹² José Maria Silva ROSA, "O primado da relação: Da intencionalidade trinitária da filosofia", *Didaskalia*, XXXVI (2006) I, p. 144.

lógicas binárias incapazes de vislumbrar o *entre* ou, como nos diz José Rosa, avessas a uma ontologia de *entremeios*¹³.

Neste sentido, o destino humano é vivido como se de uma cruzada se tratasse, num debate permanentemente contra o mal em busca de uma unidade perdida. A visão predominante do saber cristaliza-se nesta abordagem maniqueia e negativa, nomeadamente através da análise da ciência, apoiando-se numa atividade gnosiológica em busca de uma racionalidade de "salvação" através do conhecimento. É o expoente máximo do *homo faber* com a sua razão astuta lutando contra as adversidades e contra tudo aquilo que não consegue dominar ou compreender. É neste sentido que o saber e a técnica se instauram contra o ambiente e a natureza adversa.

Instaura-se uma racionalidade engenhosa, calculista, decifradora, em constante esforço de resolução de problemas, chegando mesmo por vezes a ser violenta¹⁴. O fazer transmuta o real, alterando-o numa estratégia de certeza, que define previamente os seus conteúdos, para depois os realizar segundo uma metodologia rigorosa e eficaz, sem possibilidades de desvios. Toda a realidade acaba por ser sujeita aos interesses humanos e a vida intrínseca dos seres reduzida a manipulações pragmáticas.

Confundir o *fazer* e o *agir* é o mesmo que considerar o primeiro em termos de uma atividade ética, incrustada no sujeito¹⁵. Interpretar o agir pela estrutura do fazer significa abdicar da racionalidade intrínseca da ação e conferir primazia ao objeto do conhecimento, que assumiria a fundamental orientação do processo. O dualismo sujeito-objeto acaba por substituir o radical patamar da ação.

O Saber destina-se, neste sentido, à superação de dificuldades, mediante técnicas adequadas, dirigidas quer ao mundo interior (filosofia), quer ao mundo exterior (ciência e técnica). O exercício da razão aparece como uma terapia (ciência e a técnica) para transformar e aniquilar o que surgia como sem sentido, no fundo toda a realidade, o incompreensível, o incognoscível, o indizível. Esta redução da realidade circunscreveu tudo a uma esfera mental, geradora da universalidade, que se aproximava do modelo da Unidade perdida. É a partir desta engenharia mental que se cria um modelo mecanicista e se julga conferir a partir desta fonte mental um sentido para o mundo. A vida dos seres passou a ser extorquida a esta luz, pensando que deste modo se supria a sua radical insuficiência. A ciência e a técnica são sintoma deste ódio ao real e são manifestação significativa desta

¹³ *Ibidem*, p. 144.

¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

cultura negativa que traduz a ausência de uma relação afetuosa entre o ser humano e o mundo. Reduz a questão ao problema, o real ao mental, a filosofia à ciência e à técnica, o agir ao fazer. É deste modo que a ética (filosofia) tem representado quase sempre uma técnica de comportamento, apelando a um princípio racional (exterior) para orientar a ação humana, denotando a intrínseca insuficiência desta criando-se um esquema de salvação pelo conhecimento¹⁶. Tornou-se numa racionalidade prisioneira dos resultados cristalizados e dos processos de unificação e de universalização e, por isso mesmo, cega aos dinamismos da diferenciação e à fecundidade da relação que possibilita tais processos¹⁷.

Racionalidade sediada na vontade

Este tipo de racionalidade assenta na compreensão por aprofundamento da questão e da realidade. Numa ideia positiva de comunhão ontológica, a começar pela do ser humano com o mundo, valorizando as diferenças e procurando promovê-las/desenvolvê-las historicamente pelo convívio pacífico entre elas. O *Homo Sapiens*, possuidor de uma razão dilatada, não apenas destinada a compreender a realidade e a manipulá-la, vai à procura do encontro fraterno entre o mundo e os seres humanos. A ação é, por isso mesmo, a instância ontológica mais radical, que corresponde ao mais irrecusável exercício humano de existência – o “*cogito dos cogitos*”¹⁸. A ação-agir caracteriza-se por um intrínseco grau ontológico de iniciativa, inerente a todos os seres, mas com expressão superior nos seres humanos. Pela sua abrangência excede quer a atividade do seu protagonista, quer a tentativa de o aprisionar num invólucro mental.

A ação não está em função de um objeto ou de uma finalidade que lhe sejam exteriores, manifestando o seu essencial conteúdo no próprio exercício, o que não significa que se esgote num único exemplar, até porque a autonomia de cada um coincide com a intencionalidade relacional que se dirige para a realidade dos outros.

O exercício da ação, se for atenta e corretamente analisado, impedirá as negativas consequências da racionalidade gnóstica. É uma racionalidade de

¹⁶ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Criatividade ética”, *Revista da Faculdade de Letras – Filosofia*, 14, 2.ª Série, Porto, 1997, pp. 73-78.

¹⁷ José Maria Silva ROSA, “O primado da relação: Da intencionalidade trinitária da filosofia”, *Didaskalia*, XXXVI (2006) I, p. 144.

¹⁸ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente – A cultura ocidental em questão*, Lisboa, Ed. Colibri, 1998.

comunhão onde não há, nem divisão primordial, nem dualidade ontológica em conflito, nem movimento em direção a uma Unidade perdida. Porque há lugar para as diferenças, a direção tende para o futuro, a dinâmica encontra sentido dentro de si e não fora, o horizonte é a realidade dos outros, orienta-se por uma exigência ontológica de desenvolvimento de toda a realidade e realiza-se na dimensão da singularidade. Porém, a ação integrada numa dimensão ontológica, ao individualizar-se, universaliza-se pela relação e atenção às iniciativas dos outros que se reforçam num processo de recíproca colaboração.

A ação lida com o possível, não com o necessário – abre um horizonte de infinitas possibilidades, que temos receio de gerir por medo de errar e por medo de aventura, refugiando-nos por isso num mundo mental. Todavia, o fazer também entra no agir, mas importa não inverter a ordem, nem permitir a redução de um a outro. A dissociação entre eles abriu caminho à automatização avulsa de cada um, e a possibilidade de reciprocamente se substituírem. Fora da dinâmica da ação, é difícil compreender o exercício do fazer, a não ser como processo automático totalmente vazio de energia e fecundidade intrínseca alimentada pelos diversos intervenientes, muito especialmente os humanos; por sua vez a dimensão da ação seria um polo avulso, maciço, indiferenciado e incomunicável, donde não irradiaria qualquer luz.

Assim, a expressão de Heidegger *ser no mundo*¹⁹ substitui com vantagem a de sujeito-objeto. Na dinâmica do ser no mundo, o movimento agir/fazer salva-guarda a unidade e a diferença constitutivas do mesmo processo. O mundo faz parte da realização do ser humano, tal como este é essencial à realização do mundo. O tecido deste é uma verdadeira *poética*, obra do *homo sapiens faber*, mas sempre resultante da ação, que não é apenas exclusivamente humana. A ação tem sempre um sinal positivo, gerando a filosofia pela interpelação do espanto. Emerge aqui uma diferente noção de tempo, aflora deste modo a temporalidade, não para dissolver, mas antes para desenvolver a intencionalidade da própria ação.

O ser humano é simultaneamente artesão e artista, por isso mesmo a sua função primordial não é reduzir o mundo a um mundo possível proposto por outrem e repetido pela sociedade. Ele é antes de mais o colaborador da realidade, que a respeita na sua estrutura intrínseca, para a desenvolver nos seus melhores expoentes, não se adequando inteiramente a nenhum aspeto dela, mas colaborando com essa singular ação artesanal e artística, na eclosão da resplandecência de todo o real.

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1989.

Conclusão

A transparência, a eficácia, o automatismo, a certeza, a substituição da responsabilidade livre é o ideal do homem greco-romano. O que o cristianismo propõe é uma nova maneira de olhar para o homem, não se servindo tanto de modelos mentais, ou artifícios, para interpretar aquilo que ele é. Mais do que a referência a um ideal, o cristianismo situa-se e irrompe na intencionalidade da vida, integrando-se no exercício da ação, na qual emerge irrecusavelmente a referência dinâmica à transcendência²⁰. Deste modo, a vida humana constitui-se mais na relação e na resposta a desafios e interpelações vindas de outras vontades do que na manifestação das potencialidades da sua natureza. Na mundividência cristã o modelo das faculdades e das virtudes não é privilegiado, sublinhando-se mais uma visão integral do ser humano, em que aquilo a que verdadeiramente se atribui importância não é à inteligência, mas à vontade. Aquilo que mais importa não são as construções mentais que o ser humano é capaz de criar, mas sobretudo as relações e os laços que efetivamente vai desenvolvendo com tudo aquilo que o rodeia. Será possível esta afirmação da vontade no ser humano? Poderemos nós partilhar a nossa humanidade nesta compreensão comum da nossa existência voluntária, da nossa condição histórica tornando o mundo melhor? Esta é a questão central a que o filósofo Paul Ricoeur responde de uma forma original e positiva na sua obra *Le Volontaire et l'involontaire*²¹. É no solo fértil da ontologia e da ação, do uno e do múltiplo que nos vinculamos e nos comprometemos numa relação efetiva e afetiva com um Deus Vivo, com os seres humanos e com todos os seres.

²⁰ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?*, Faculdade de Filosofia, UCP, Braga, 1989, p. 27.

²¹ Paul RICŒUR, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.