A PROBLEMÁTICA DA DIMENSÃO FILOSÓFICA DA TEOLOGIA

L. Bruno Puntel

I

O fato de existir um problema da relação entre a filosofia e a teologia é um dado fundamental da história do espírito no Ocidente e da situação atual do pensamento. Se aqui formulamos este problema geral como a questão da "dimensão filosófica da teologia", desde logo importa atender a que esta formulação é fundamentalmente de caráter teológico e que a temática por ela expressa não é considerada sem mais como coisa óbvia nem da parte da teologia nem da filosofia. Com efeito, do ponto de vista da teologia existem hoje pelo menos duas tendências mais ou menos explícitas que negam o sentido e mesmo qualquer possibilidade de uma componente filosófica da interpretação e proclamação da fé: pode-se caracterizar estas duas tendências como biblicismo e pastoralismo. Para além disto, porém, a partir da temática teológica se poderiam apresentar muitas objeções contra a legitimidade de uma dimensão filosófica da teologia, o que é característico para muitas correntes dentro da teologia evangélica,

embora, como ainda veremos, a filosofia posteriormente volte a ser introduzida de um modo ou outro no âmbito do pensamento teológico. Mas como um dado o problema existe para todas estas tendências, que, de modo implícito ou explícito, impugnam o direito e o sentido de uma dimensão filosófica da teologia, procurando reduzir esta dimensão a um mínimo sem relevância ou caracterizando-a como uma empresa sem sentido.

De outra parte, é uma característica fundamental da autodefinição de uma grande parte do pensamento filosófico atual a convicção de que, do ponto de vista da filosofia, não é óbvio que se possa falar de uma dimensão filosófica da teologia. Com efeito, nem todas as filosofias se concebem de tal modo que, ao lado de si e para além de si, estivessem dispostas a reconhecer a possibilidade, legitimidade ou até necessidade de outra dimensão de pensamento. Mas também estas correntes na nossa situação espiritual se vêem em face desta reivindicação da teologia, o que tem como consequência que só se

podem explicar e convencer, se, de uma ou outra forma, aceitam de passar pela "mediação" de uma discussão com a teologia.

Embora aqui não queiramos em nenhum momento perder de vista o problema da determinação do relacionamento entre filosofia e teologia em todo o seu âmbito, i. é, tanto na perspectiva da filosofia como na perspectiva da teologia, contudo corresponde à intenção deste trabalho enfrentar este problema a partir da teologia e visando a teologia. Sob este ponto de vista, poder-se-ia tentar proceder de modo "puramente temático". A tarefa consistiria em esclarecer o que significa e contém a expressão "dimensão filosófica da teologia", examinando o objeto, o método, as implicações e suposições do discurso teológico. A partir do campo católico dever-se-ia citar neste ponto antes de tudo a doutrina clássica da relação entre a natureza e a graça, derivando dela o papel e a necessidade da filosofia (1). Ou então se partiria diretamente do objeto da teologia, a saber, da revelação de Deus em Jesus Cristo, mostrando que esta revelação, a supor que deva ser percebida, supõe um poder-perceber, justamente uma "razão" no homem, pois a revelação "dirigindo-se ao homem se baseia necessariamente no mundo da sua compreensão do ser" (2), i. é, ela deve supor e explicar o homem como "potentia oboedientialis". Para o pensamento evangélico não

é tão simples falar de uma solução "puramente temática" do problema. Aí encontramos prevalentemente uma oposição entre filosofia e teologia, embora a seguir esta oposição torne a ser explicada teologicamente. Assim para K. Barth a filosofia — formulando teologicamente — "é um pensar e discorrer, que... se inicia na criatura, no homem como o dado prévio, elevando-se daí ao criador, a Deus, para voltar dele ao seu ponto de partida, a criatura, o homem"; esta perspectiva filosófica não pode ser reconciliada com o pensamento teológico, "para o qual o lado primeiro e o ponto de partida são a palavra e a obra do Criador, de onde este pensamento passa para a consideração da criatura, para desde aí novamente chegar à sua meta na palavra e na obra do Criador" (3). Mas não obstante o caráter radical e insuperável desta oposição, Barth contudo afirma uma colaboração entre o filósofo e o teólogo: "O filósofo em todo o caso lhe (ao teólogo) deve e pode servir de admoestação como *advocatus hominis et mundi...*" (4).

Nesta perspectiva, chamada por nós aqui de "puramente temática", pode-se sem dúvida conseguir uma certa determinação do relacionamento entre a filosofia e a teologia. Mas esta determinação alcançada puramente a partir da "temática" não é suficiente, pois tal determinação não pode abarcar toda a radicalidade, toda a "natureza con-

(1) Cf. p. ex.: Karl Rahner, *Philosophie und Theologie*, em: *Schriften zur Theologie*, vol. VI (1965) 91-103; *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, vol. VIII (1967) 66-87.

(2) Bernhard Welte, *Die Weissenstruktur der*

Theologie als Wissenschaft, em: *Auf der Spur des Ewigen* (1965) 351-365; cit. p. 362.

(3) *Philosophie und Theologie*, em: *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth* (1960) 93-106; cit. p. 101.

(4) K. Barth, loc. cit. 105.

tenciosa" (5), toda a amplitude e complexidade da relação em questão. Não se pode nesta perspectiva mostrar até que ponto e em que sentido exato e concreto a filosofia é uma dimensão ou função "imamente" à teologia, até que ponto ela pode reclamar uma autonomia e o que significa tal autonomia. Em outras palavras: a filosofia, tal como existe em sua concretidade, não é sem mais idêntica àquela determinação a que se chega por dedução a partir da teologia.

A razão disto é o fato de que nesta perspectiva, que pretende ser puramente "temática", a questão é tomada inadequadamente, pois aqui a "coisa" é considerada e determinada sem a mediação da história (6). Ora, a "coisa" em questão não pode abstrair da dimensão e natureza mediadas, mais exatamente da sua dimensão e natureza históricas, pois a problemática desta "coisa" é uma problemática que se originou, de modo que o seu sentido, conteúdo e alcance só podem vir à luz como o "resultado" de tal originar-se. Esta originar-se, esta mediação, esta historicidade da "coisa" não pode ser exterior à problemática, pois

neste caso a "coisa" seria puramente abstrata, não significaria nada, não teria determinação nem conteúdo. Com isto se propõe uma tese que dificilmente pode ser supervalorizada na sua significação e no seu alcance: a unidade essencial de "coisa" (temática) e "história". Aqui não podemos expor e fundamentar ulteriormente esta tese (7).

II

Se se empreende uma consideração, que fica atendendo à unidade entre "coisa" (temática) e história, imediatamente se adverte o acontecimento histórico do encontro do evangelho cristão e do *Nous* grego, acontecimento este que encerra em si toda a problemática e evolução futura. Embora em muitos âmbitos culturais se chamem "filosofia" muitos fenômenos "espirituais", sempre continua valendo como um fato fundamental que a filosofia, assim como agiu na história e como hoje determina o nosso pensamento e representa um problema, tem sua origem singular entre os gregos (8). Devido a esta sua origem a filosofia é uma atitude do espírito,

(5) Gerhard Ebeling, *Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, em: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), suplemento 2, 119-124; cf. 121.

(6) K. Barth escreve no artigo citado: "A oposição entre filosofia e teologia é uma abstração (levemente mitologizante). A realidade que se entende por ela é o confrontar-se de determinados homens de interesses, obrigações e ocupações diferentes: o confrontar-se e o estar em colaboração do filósofo e do teólogo" (loc. cit. 93). Com isto Barth atinge de modo muito condensado o plano concreto do relacionamento da filosofia e da teologia. Mas este aspeto concreto é afirmado, descrito e retido de modo tão imediato, que está continuamente em perigo de passar para o exato contrário, a saber para um palavrório abstrato e vazio sobre um confrontar-se e colaborar que nunca foi pesquisado devidamente no seu donde e

para onde, i. é, no seu caráter real. Cf. abaixo nota 24.

(7) Em muitas passagens do presente trabalho, esta tese emerge de modo direto ou indireto. De resto o autor pode remeter à sua tese doutoral em Filosofia: *Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlicher Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (Munique 1969).

(8) Heidegger observa muito bem quanto a isto: "A palavra *philosophía* nos diz que a filosofia é algo que decide como primeiro fator a existência do espírito grego. E não só isto — a *philosophía* também determina a característica mais central da nossa história ocidental-européia. A expressão *filosofia* ocidental-européia de fato é uma tautologia. Por quê? Porque na sua essência a filosofia é grega —, grego significa aqui a filosofia na origem da sua essência é de tal natureza que em primeiro lugar empenhou os gregos e só a eles, antes de se desenvolver. (...) A frase: a filosofia na sua essência é grega

cujo "relacionamento" para com a totalidade do real é absolutamente única e que não pode ser posta no mesmo nível da experiência bíblico-cristã da realidade. Aos gregos o "todo" se desvelou como o ser do ente, de tal modo que causou a atitude do filosofar: o relacionamento e a correspondência entre o homem e o ser se manifestou como a atitude da admiração (thaumázein) (9), originando-se dela o movimento de **tendência e procura** (philein, orégesthai, zetein) (10) do sophón, i. é., como explica Heráclito, do hen kai pánta (11), do uno como elemento unificador. Phile in — orégesthai — zete in deram como resultado a pergunta: tí tò ón; que é o ente? Esta pergunta conduz à emergência do lógos que desemboca na theoría, resp. é determinado pela theoría, os lógos, que depois figura na história do pensamento ocidental como "ratio". Do ponto de vista da sua origem a filosofia é aquela correspondência com a totalidade do ser, que surge do questionamento deste

ser como todo: a filosofia é a correspondência com o ser no sentido de um relacionamento crítico, interrogador, ponderante, pesquísante, examinador (12). Esta característica fundamentalmente "crítica" desde o início, tendente para esclarecimento, exigindo contas (lógon didónai), se manifestou sempre mais energicamente no decurso da história do pensamento ocidental.

À diferença disto a característica da experiência bíblico-cristã da totalidade do real é um relacionamento ou correspondência para com tal todo que não consiste numa distância crítico-ponderante, mas no ouvir crente, no ouvir com docilidade a palavra de Deus (akcè písteos). O fator determinante primário da "correspondência judaico-cristã ao todo" não é o nous, a "ratio", a razão, i. é., o homem como alguém que pergunta-procuratende-examina, mas a palavra e a ação de Deus que se dirige ao homem, se antecipa a ele e o coloca na situação da liberdade,

não diz outro coisa do que: o ocidente e a Europa e só eles são originariamente filosóficos na trajetória mais íntima da sua história" (Was ist das — die Philosophie [1963] 12-13).

- (9) Citemos dois textos muito significativos. No *Teeteto* se diz: mála gár philosophou touto tò páthos, tò thaumázein, ou gár álle archè philosophías è haúte ("Esta é a atitude de um homem que aspira ao uno-todo: o admirar-se; não há outro "donde" que produz este movimento tendente (filosofia), senão só este"). E Aristóteles diz na sua *Metafísica*: diá gár tò thaumázein hoi ánthropoi kai nun kai tò proton érxato philosophéin. (A 2, 982 b 12 ss.) ("Pela admiração agora e sempre os homens foram levados a começar a filosofar").
- (10) Cf. p. ex. Pántes ánthropoi tou eidénei orégontai physéi (Met. A 1, 980 a 21) ("Todos os homens por natureza tendem para o saber"). Kai dà kai tò pálai te kai nun kai aei zetoumenon kai aei apovoumenon, tí tò ón ("Desde sempre também agora e para o futuro aquilo que se procura, e que sempre ficará inacessível (é o seguinte): Que é o ente?") Met. Z 1, 1028 b 2 ss).
- (11) Fragmento B 50 (segundo Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker). Sobre a interpretação: cf. M. Heidegger, *Vorträge und*

Aufsätze [(2)1959] 207-229; Was ist das — die Philosophie? 22 ss.

- (12) Em face da interpretação proposta por M. Heidegger do lógos como "coletar", deve-se atender com relação à problemática que nos ocupa as seguintes exposições notáveis de W. F. Otto: "A origem lingüística de lógos é absolutamente clara. Da raiz leg- se originaram na língua grega e latina uma série de formações importantes, das quais légein e legere são as mais simples e conhecidas. A sua significação básica se pode conhecer facilmente e é de estranhar a afirmação muitas vezes repetida de que o conceito original seria aquele de "coletar". Na realidade esta significação é secundária: coletar supõe escolher e nisto devemos reconhecer o sentido original que se conserva vivo em todas as formações. É a noção de atender, refletir, tomar em consideração que é o fundamento dos usos do légein grego e das palavras aparentadas e do latim legere (neglegere) e seus derivados legio, religio, etc. Assim lógos designa a "palavra", do ponto de vista subjetivo de quem pensa e fala, como aquilo que se considerou e calculou. E é exatamente neste sentido que é usado na literatura mais antiga conservada..." (Die Gestalt und das Sein [(2)1959] 68).

que deve dar uma resposta. É apenas este acontecimento da palavra o que possibilita, exige e desperta "no" homem a atitude da correspondência crente.

Mas seria um grande mal-entendido, se quiséssemos pensar que é apenas através do encontro com a filosofia grega que começa para a fé cristã algo assim como "teologia", pois já dentro do Novo Testamento mesmo se origina "teologia", ao menos se com isto se entende um conhecimento "cujo conteúdo e certeza não provêm imediatamente do processo original da revelação, que no seu conteúdo e evidência se funda em si mesmo, mas, embora em última análise vindo da revelação, se origina de um esforço intelectual e da experiência religiosa, sendo assim de qualquer maneira mediado e derivado, na medida em que aquele esforço não coincide pura e simplesmente com o puro ouvir da revelação como tal" (13). Embora se possa perguntar se o impulso para esta "teologia no Novo Testamento", para esta compreensão explicadora, não provém precisamente do fato de que a mensagem cristã desde o começo se encontrou com o logos grego, contudo, por mais longe que se leve a acentuação do influxo do elemento grego-

helenístico sobre a origem, a linguagem e a índole característica do Novo Testamento, certamente seria uma interpretação mutilada e radicalmente errônea da essência e originalidade da mensagem cristã, se se quisesse simplesmente derivar do grego-helenístico o elemento teológico no Novo Testamento (14). Na realidade está contido de antemão na essência da fé cristã mesma, que ela esteja aberta para a compreensão, que tenha a tendência para a explicação: pois a fé como ouvir a palavra de Deus coloca o homem na situação livre do diálogo. Reivindicando assim o homem todo, este é suposto como o destinatário de uma palavra e com isto ao mesmo tempo libertado para o recebimento desta mensagem. Suposto e libertado de tal modo, o homem é induzido a entender-se como tal e a explicar todo este processo. Se, além disso, tomamos em conta que a palavra de Deus se dirige ao homem como devendo ser anunciada, se torna claro que ela se realiza necessária e essencialmente como palavra histórica, i. é, que se deverá articular de maneira diferente segundo os seus diversos destinatários. Disto novamente se origina a possibilidade e a necessidade de atender a este acontecimento, i. é, de fazer teologia (15).

[13] K. Rahner, *Theologie im Neuen Testament*, em: *Schriften zur Theologie*, volume V (1962) 33-53; cit. p. 33.

[14] Como bem observa G. Ebeling, com isto não estaria explicado "por que só o cristianismo elaborou teologicamente esta situação que existia para todas as religiões antigas. É com isto a teologia cristã de antemão seria compreendida de modo errôneo como uma expressão apenas apologética, resp., como expressão do alheamento por um fator acrescido de fora ('Helenisação')" (*Theologie I. Begriffsgeschichtlich*, em: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, volume VI (3)1962 col. 760).

A problemática de relação entre a tradição judaico-cristã e o mundo grego-helenístico

foi exposta muito claramente por W. Panenberg em vários trabalhos. Cf. principalmente: *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, agora em: *Theologie als Geschichte*, ed. por J. M. Robinson e J. B. Cobb Jr. (1967) 135-169 (cf. também 285-351); *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, agora em: *Grundfragen systematischer Theologie (1967)* 296-346. — Um conspecto muito bom da literatura mais importante de R. Bultmann: *Christentum und Antike*, em: *Theologische Rundschau*, Neue Folge, ano 33, Heft 1 (1968) 1-17.

[15] Cf. sobre isto G. Ebeling, loc. cit. 760 ss.; K. Rahner loc. cit., principalmente p. 35 ss.

III

Nisto já está contida a compreensão, a explicação, a explicitação, em uma palavra: a dimensão do pensamento. Mas aqui surge a pergunta importante: de que natureza é este pensamento? De que teologia se trata aqui? Por mais que se deva acentuar que a origem da teologia cristã se encontra na essência e na historicidade da fé que se funda na revelação, contudo de outro lado se deve frisar que a história originada desta historicidade essencial desde o princípio se processou sob a forma do encontro

(16) Se alguém quisesse dispensar este meio, teria esquecido o seguinte: Indubitavelmente a mensagem cristã só é "alcançada" na sua pureza "original", se ela é entendida também e essencialmente como "efetiva", i. é, na história da sua efetividade, pois de outra maneira nem sequer seria "dada" para nós posteriores, ela nem seria "real". Mas, no fundo, esta história da efetividade não é outra coisa do que a transformação apropriada do "pensamento" grego. Uma fé cristã "pura", que fosse procurada independentemente desta "mediação", não seria uma fé real, seria uma ilusão e abstração esquecida da essência e da história. — Mas o fato de que a mensagem cristã sempre já é mediada pelo "modo grego", não significa que se deva aceitar simplesmente a "componente" grega; pelo contrário, ela deve ser questionada sempre de novo, como também o estamos fazendo; mas justamente com isto se passa por ele. — O filósofo M. Heidegger parece não apreender o sentido e a problemática deste "passar através", desta "mediação". Nas suas afirmações raras e muito ambíguas sobre o cristianismo, ele parece estar recomendando aos teólogos uma "teologia" não mediada pelos gregos, originada "purementemente" da fé. Ele faz a "distinção essencial" entre o cristianismo, que ele concebe com Nietzsche como "o fenômeno histórico, mundano-político da Igreja e da sua reivindicação de poder dentro da formação da humanidade ocidental e sua cultura atual" (Holzwege [(4)1963] 202-203) e a "cristianidade da fé neotestamentária" (ibid.). Insinua "que o cristianismo poderia ser uma consequência e evolução do niilismo" (ibid. 204), no sentido de que a metafísica mesma "é a essência e o acontecimento do niilismo" (ibid.). Numa outra passagem, diz que a "teologia cristã" só pôde apoderar-se "da filosofia grega", porque esta é na sua essência onto-teologia. E Heidegger cita I Cor. 1, 20 perguntando: "Será que a teologia cristã mais uma vez se resolverá a levar a sério a palavra do

com o pensamento grego-helenístico, tornando-se com isto o cristianismo a força sustentadora do mundo greco-romano e mais tarde da história ocidental. A compreensão iniciada na fé foi então cunhada decisivamente pelo pensamento filosófico; este fato nunca mais poderá ser eliminado do empenho cristão de uma explicação da fé, porque nós homens posteriores só podemos encontrar um acesso à fé cristã através deste meio (pre) determinado pela filosofia grega (16). Logo se deve dizer que a teologia cristã apenas se constituiu plenamente e se

Apóstolo e considerar a filosofia como uma tolice?" (Introdução em: Was ist Metaphysik? [(8)1960] 20). Façamos algumas observações a este propósito. Nas afirmações de Heidegger está expressa a compreensão profunda de uma das possibilidades essenciais de evolução da metafísica determinada de modo grego. Mas Heidegger não consegue visualizar todo o fenômeno do "destino do Ocidente", i. é, o encontro da fé cristã e do pensamento grego. Isto aparece no fato de que ele não é capaz de interpretar de modo algum aquela "cristianidade"; e se há de ser "pura" tarefa do "teólogo" fazer esta explicação, deve-se perguntar como ela pode e deve ser realizada; explicação, resp., anúncio significa procurar aceitação por "alguém", "num" lugar determinado, logo significa dirigir-se a um "outro", não ficar enclausurado em sua "pureza". Este "outro" é o homem com sua compreensão do mundo, i. é: com sua filosofia, sua ciência, etc. Com isso se chega às idéias básicas que são propostas nesta introdução. No fundo Heidegger não atinge a verdadeira história em toda a sua amplitude e dialética. "Cristianidade da fé neotestamentária", p. ex., só é algo "dado", "real", se ela é entendida como a história da salvação que se realiza, se desdobra e se completa a partir do Antigo Testamento. Mas Heidegger não tem relação para com o Deus vétero-testamentário (cf. sobre isto a crítica severa de M. Buber da "grande incompreensão dos profetas de Israel" da parte de Heidegger: Gottesfinsternis" [1953] 87 ss.) De resto remetemos para a nossa dissertação mencionada na nota 7. — Sobre a situação atual do diálogo entre a filosofia de Heidegger e a teologia protestante, cf.: Der spätere Heidegger und die Theologie, ed. por J. M. Robinson e J. B. Cobb Jr. (1964). Da parte dos católicos escreveu a respeito: J. Möller, Zum Thema "Der spätere Heidegger und die Theologie", em: Tübinger Theologische Quartalschrift, 147 (1967) 386-431.

tornou histórica pelo fato de que, de um lado, resultou da essência mesma da fé e, de outro lado, a exigência da fé se processou concretamente sob a forma de uma confrontação com um pensamento que por sua proveniência lhe era **estranho**. Quanto à sua "dimensão de pensamento", portanto, a fé cristã está penetrada, desde que se tornou história e no decurso de toda a sua história, por uma origem bipolar de tendência oposta e que não pode ser removida: o "pensamento", de um lado, é libertado pela fé como exigência e como pressuposto e, do outro lado, a fé que assim se desdobra e realiza, colide com um pensamento que lhe é estranho. Mas isto significa que a dimensão de pensamento da fé não é só "teologia", i. é, um pensamento que explica a fé diretamente a partir da fé, mas também e essencialmente que ela só o pode ser se se move em direção à realidade diversa da fé e da teologia, ficando sempre relacionada a ela: a "filosofia". A "dimensão filosófica" da teologia e da fé é exatamente este elemento "contencioso" (strittig), esta "relação" que resulta de um movimento divergente. Mas não se pode decidir apriori como se deve determinar mais exatamente a dimensão filosófica como tal relacionamento fundamental: esta determinação do relacionamento é a história profunda do pensamento ocidental.

Como primeiros, os **apologetas do cristianismo primitivo** procuraram conciliar no plano do pensamento toda a natureza estranha da filosofia, esforçando-se por mostrar que o cristianismo é "a filosofia

mais segura e salutar" (17). Com isto parecia afastada a diferença entre a teologia e a filosofia. Na realidade porém, a natureza "contenciosa" fundamentalmente ficou conservada também nestes primeiros contatos, na medida em que a filosofia grega é concebida como inferior ao cristianismo, como pedagogia para Cristo, etc. Aos poucos a filosofia recebeu um lugar e uma tarefa no cristianismo, sendo usada principalmente para a explicação do dogma e o desenvolvimento sistemático do edifício da doutrina cristã. Mas atenda-se a que, no decurso desta apropriação e da expansão e domínio cultural do cristianismo, se extinguiu a filosofia não-cristã autônoma (como cujo último grande representante se deve nomear Proclo). Ao mesmo tempo a fé, resp. a teologia cristã, se tornou dependente da filosofia. A unidade assim originada é característica do "ocidente cristão" até o fim da Idade Média.

A maneira como se entendeu a relação entre a teologia e a filosofia neste período de tempo dito "cristão", pode ser exposta brevemente assim: Evidentemente não se confundiu sem mais a dimensão filosófica e a teológica, pois a filosofia grega foi traduzida de modo intenso, interpretada e tornada fértil para o pensamento teológico. Havia perfeitamente uma distinção entre a filosofia e a teologia que principalmente Tomás de Aquino se empenhou em formular com muita precisão. Mas esta distinção era

(17) ταύτην μόνον ηείρισκον φιλοσοφίαν εσφαλε τε και συμφaron: Justiní philosophí et martyris dialogus cum Tryphone Judeo, caput 8, Patrologia graeca, tomus 6, 492).

feita de antemão dentro do (conceito do) mundo cristão admitido sem hesitação: a fé cristã era a unidade simplesmente abarcadora. Ora, é preciso atender bem a que havia perfeitamente uma distinção entre a "filosofia" e a "teologia", mas não entre a fé e a filosofia. A fé não encontrava nada diverso dela em sentido próprio e radical (18). A filosofia era só "instrumentária", só "serva" da teologia, não era dona na sua própria casa. Com isto ela era diversa da fé apenas num certo sentido muito remoto. A unidade da fé que abarcava tudo, era medida muito estreitamente, o que tinha por conseqüência que o âmbito da dimensão do pensamento era reduzido a uma área muito limitada de possibilidades de questionamento e desdobramento. Em princípio a evolução posterior "pós-cristã" (moderna) não consistirá em nada mais senão no rompimento dos limites medievais e num adentrar-se sempre mais cômico e radical na dimensionalidade do pensamento concebida como ilimitada.

Mas ainda nos devemos demorar um pouco mais nesta concepção medieval, muito importante para a evolução posterior e a posição atual do problema. Trata-se aqui da situação seguinte, que apenas aparentemente é paradoxal: A circunstância de que na Idade Média a filosofia era autônoma num sentido radical, não significa que com isto a fé cristã tivesse sido compreendida mais profunda e adequadamente,

(18) Abstraindo de certos pontos de vista "apologéticos", como se encontram, por exemplo, na "Summa contra gentiles" de Tomás de Aquino, esta afirmação está completamente justificada. Mas precisamente no título principal desta Summa, a saber: "Liber

i. é, que a teologia tivesse cumprido de modo mais cabal a sua tarefa de explicação, mas significa precisamente o contrário: a falta de autonomia da filosofia constitui em verdade o reverso de uma interpretação da fé, que, sem dúvida, em última análise se orienta pela fé e se origina da fé, mas que nisto só em medida limitada dá vazão à força da fé que julga e penetra todo o "outro" (pensamento). Formulando de modo extremo: A assim chamada falta de autonomia da filosofia na realidade continha em si a tendência para o absolutismo da filosofia. Isto quer dizer: A determinação medieval-escolástica do relacionamento entre fé, teologia e filosofia está em perigo de explicar a fé de modo puramente exterior, i. é, de impedir que a sua originalidade se torne a força modeladora; a conseqüência é que a "teologia" daí resultante é praticamente mais teologia "filosófica" que "cristã". É verdade que um último limite nunca foi ultrapassado (ao menos não por Tomás de A. e outros grandes teólogos escolásticos), mas as expressões que caracterizam esta última linha de distinção (natureza e graça, "sacra doctrina", "[doctrina] praeter philosophicas disciplinas...", etc.) (19) mostram que aqui a fé ainda não chegou a desdobrar plenamente a sua essência.

Isto se torna evidente principalmente na **doutrina sobre Deus: Primeiro Deus** é interpretado meta-

de veritate catholicae fidei contra errores infidelium", se vê como a "outra realidade" em comperação com a fé não era considerada como um parceiro autônomo de diálogo, mas precisamente apenas como os "erros dos infieis".

(19) Cf. Tomás de A., Summa Theologica I q. J.

fisicamente como o Deus uno e só posteriormente e sobre esta base como o Deus uno e trino. A mais se deve dizer que na base do conceito grego-escolástico de ciência a **História** nem sequer de algum modo podia ser bem visualizada na sua natureza e na sua significação absolutamente central para a fé cristã (20). Aqui a metafísica determinada de modo grego e estranha à história conseguiu uma dominação quase absoluta (21).

O fato de que no tempo moderno a filosofia se livrou da denominação do cristianismo, alcançando uma autonomia em parte indiferente, em parte hostil ao cristianismo é um fenômeno que determina basicamente o pensamento teológico atual e que ele só lentamente começa a penetrar. O que quer que se diga a respeito, uma coisa em todo o caso pode ser afirmada com certeza: a emancipação da filosofia, por mais que muitas vezes se tenha processado em espírito anticristão ou pelo menos anti-eclesialístico, foi condicionada, exigida e promovida pelo cristianismo mesmo como determinante da história, pois está na essência da mensagem cristã mesma supor e libertar um "outro", um destinatário. Entretanto, não se pode concluir daí que este "outro" deve ser não-cristão ou até anticristão,

para ser precisamente um "verdadeiro outro". Aqui não se pode efetuar ou esperar um relacionamento "ideal", pois isto seria igual a uma negação da historicidade da fé cristã. Mas no desenvolvimento da interpretação desta historicidade se pode dizer que o tempo moderno possibilita e simultaneamente exige uma explicação mais original da fé cristã, logo uma teologia que tem mais consciência original da sua "cristandade". **Esta possibilidade** e esta exigência são precisamente um resultado da fundação e determinação que o pensamento ocidental recebeu da mensagem cristã.

Como formula muito bem **G. Ebeling**, hoje o lugar da determinação do relacionamento entre teologia e filosofia não é nem a teologia sozinha nem a filosofia só por si, mas "ambas em seu entrelaçamento contencioso polêmico e em sua interpretação recíproca" (22). Contudo, isto não pode significar que nos possamos e devemos limitar a uma mera descrição do caráter contencioso e da interpretação recíproca. Sempre de novo e sempre de maneira nova se deve tentar compreender e mostrar este caráter e este entrelaçamento. Para a teologia isto significa que ela deve explicar a fé sob o ponto de vista da sua aceitação, que sempre

(20) Compare-se o que Tomás de Aquino escreve sobre a compreensão dos atos históricos: "Singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractaretur; sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum autoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina" (Summa Theologica I q. 1 a 2 ad 2).

(21) Se vários autores se empenham em descobrir um "pensamento teológico-histórico" em Tomás de Aquino (cf. p. ex. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheo-

logisches Denken bei Thomas von Aquin [1954]), esta empresa sob muitos respeito terá sentido, enquanto, p. ex., em Tomás se pode constatar uma relação muito maior para com temas de teologia da história do que na escola posterior dos "tomistas". Mas isto não deve levar a esquecer que, do ponto de vista da "dimensão filosófica" do seu pensamento, Tomás não traz os pressupostos para visualizar a essência propriamente dita da história.

(22) Theologie und Philosophie, em: "Die Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. VI [(3)1962] col. 789.

se deve processar de novo num "aqui" histórico, i. é, numa auto-compreensão e compreensão do ser da parte do homem, a qual cada vez de modo novo e diverso **deve ser suposta** e isto significa: apropriada, transformada e julgada pela fé. A dimensão filosófica da teologia significa o processamento desta pressuposição. Ora, se não se quer afirmar uma unidade abstrata da filosofia e da teologia, este acontecimento da pressuposição cheio de tensão deve ser considerado em toda a sua natureza contenciosa e em sua dialeticidade. Então a unidade se revela como uma unidade contenciosa-mediada-histórica, pois o processamento da pressuposição contém dois momentos relacionados entre si: de um lado, o momento da descoberta de um

"outro" (a necessidade de um "outro") e, do outro, o momento da **superação** do "outro" encontrado e isto no sentido tríplice hegeliano desta palavra: tollere, conservare, elevare. Da parte católica sempre há o perigo de não se ver o caráter contencioso-dialético da dimensionalidade do pensamento e de contentar-se com uma unidade da filosofia e da teologia demasiadamente restrita, externa e abstrata (segundo o axioma: gratia non destruit, sed supponit naturam); entre os evangélicos existe a tendência de quase só ver e acentuar o contencioso-diferente (segundo o axioma: Lei e evangelho, analogia entis e analogia fidei) (23) e com isto de perder de vista o sentido e as conseqüências metódicas da unidade existente na profundidade (24).

- (23) Principalmente a teologia evangélica de cunho luterano fundamenta a reflexão sobre a determinação do relacionamento da filosofia e teologia no esquema Lei-Evangelho. Cf. principalmente G. Ebeling nos trabalhos citados (Nota 5, 14 e 22). A isto se opõe principalmente **Heinrich Ott** que, "como teólogo reformado e discípulo de Karl Barth", não quer pensar a partir da premissa do esquema Lei-Evangelho (cf. as suas exposições no volume: *Der spätere Heidegger und die Theologie* [1964] 233 ss., princ. 234). Ott se esforça para explicar a determinação da teologia e da filosofia a partir de um diálogo com o pensamento de M. Heidegger. O encontro inevitável da filosofia e da teologia ele o concebe assim: "O teólogo não se ocupa verdadeiramente do seu assunto pensando que em princípio se pode negar a dar contas à filosofia; o mesmo, ao que me parece, deveria valer também do filósofo em relação ao teólogo. Assim necessariamente sempre se tem uma união pessoal da teologia e da filosofia na pessoa do teólogo. O teólogo então dá contas a si mesmo como filósofo sobre a sua atividade teológica". (*Danken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie* [1959] 13-14). Mas é muito problemático se esta concepção pode ser relacionada com K. Barth, como Ott pensa (loc. cit. 20). Cf. sobre isto E. Jüngel, *Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung H. Otts*, em: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961) 104-122, cf. 113 nota 2. De resto cf. a nota seguinte.
- (24) Um exemplo característico disto se encontra no escrito de K. Barth citado diversas vezes "*Philosophie und Theologie*" (cf. nota 3 e 6). Barth afirma uma colaboração do

filósofo e do teólogo, enquanto os problemas com os quais se ocupam "em si são os mesmos" (93), e explica isto, dizendo que ambos como homens se acham "confrontados com toda a verdade que se mostra no seu todo" (94). Barth fala de dois momentos da verdade toda dos quais trata o debate do filósofo e do teólogo. Na linguagem do teólogo os momentos se chamam: criador e criatura, Deus e homem; na linguagem do filósofo: conceito e aparência, ser e existir, transcendência e existência... Nenhum dos dois pode falar pelo outro. Onde o teólogo deve permanecer inalterável, onde para ele nem se pode falar de "tolerância objetiva" (101) é quanto à questão de ordem e seqüência dos dois momentos da verdade: para o teólogo "tudo depende" (98) do impulso de cima para baixo, "da palavra e ação do criador rumo à determinação da sua criatura fundada por ele" (ibid), enquanto o filósofo — na linguagem do teólogo — se move da criatura para o criador, na linguagem do filósofo: do existir para o ser, da razão para o logos... (Barth considera uma *philosophia christiana* como uma cripto-teologia: 99). "A pergunta pela hierarquia, ordem e seqüência dos problemas para ele (o teólogo) já está respondida, ao ser posta" (100). Quanto a isto "de fato para ele não há alternativa, reflexão, discussão, concessão" (100). Mes superado este "clímax" (102), Barth torna a voltar ao plano de humanidade, lembrando que tanto o filósofo como também o teólogo "tratam de uma pensar e discurso humano (também demasiadamente discursivo)" (102). Isto significa "que tudo se passa num e mesmo plano, no qual cada oposição, por mais radical que seja, também inclui uma

Embora nos últimos decênios devamos registrar progressos consideráveis tanto da parte católica como da protestante na superação da problemática em debate, contudo parece que se trata mais de tentativas preparatórias, que esclarecem o campo prévio das opiniões e da problemática. Sem dúvida se poderá dizer que só muito devagar se salienta o ponto que propriamente está em questão e o rumo de uma solução futura. E estaríamos dispostos a pensar que no verbete "história" todos estes esforços encontram sempre mais o seu lugar. Com efeito, se a filosofia quer tratar da sua "coisa" (temática), ela só o pode fazer, se a compreende como história. Se,

colaboração (ein Miteinander)" (ibid.). Neste plano a filosofia cumpre a tarefa de um "advocatus hominis et mundi" (105). — Fazemos algumas observações fundamentais a este respeito. A concepção de Barth pode ser considerada como uma boa descrição da atitude de uma determinada teologia (mais exatamente: de um determinado teólogo); mas esta descrição é proposta e retida de modo tão maciço e sem mediação que não só não atinge o plano do indispensável questionamento de princípio, mas também é contraditória em si mesma. Vejamos isto brevemente. 1) Já a caracterização dos problemas dos "dois momentos de uma verdade integral" é extremamente simplificada e esquematizada. Será possível descobrir no "caminho do filósofo", tal como é descrito por Barth, por exemplo o caminho do último Heidegger, ou do sistema de Hegel, p. ex. no que toca o relacionamento entre "Fenomenologia do espírito" e "Ciência da lógica"? 2) Barth pressupõe e toma como base um esquema de pensamento totalmente inquestionado e aceito de modo ingênuo: em cima-embaixo, antes-depois... — 3) Barth concebe e descreve o teólogo e o filósofo como duas "grandezas" (pessoais), nas quais se depositou toda uma história de questionamentos, horizontes de compreensão, métodos, pontos de vista, soluções, etc.; mas ele não pergunta como se originou esta fixação e o que ela significa como tal. Vê e descreve o fixado, mas não o questiona. 4) Apesar de toda a diferença e oposição, Barth afirma uma colaboração, uma união; mas não adverte a natureza contraditória da sua visão, pois de um lado afirma que a teologia deve falar radicalmente da cima, do lado do criador, não de baixo, do lado da criatura e que quanto a isto não se pode fazer concessões; de outro lado, porém, toma como evidente que tanto o filósofo como também o teólogo tem a ver com um pensamento e um discurso humanos, que

pois, verdadeiramente se ocupa com a história, se toma a sério a história em toda a sua amplitude e natureza concreta, deve transformar-se em interpretação da história. Mas a interpretação da história é o tema mais próprio da teologia cristã. Esta, por sua vez, se realmente quiser interpretar a história, deve atender necessariamente ao seu horizonte de interpretação, i. é, às suposições do seu pensamento. A interpretação da história como a temática adequada e o conteúdo da intencionalidade total ou do processo total do pensamento implica a unidade e a diferença de dois graus ou momentos do pensamento, que podem ser designados como "filosofia" e "teologia".

neste plano da humanidade (comum) se processa tudo, que, portanto, este plano forma a última unidade... Mas como o teólogo K. Barth baseado na sua autocompreensão teológica pode fazer semelhante afirmação? Não está aqui sendo subordinada a uma medida de baixo, a uma medida humana a "coisa" (temática) do teólogo, que de resto é tão encarecida na sua unicidade? É difícil ver como K. Barth pode conservar a consequência interna das suas afirmações. Na realidade não toma em conta toda a latitude e natureza mediada do que afirma e supõe. 5) É muito característico que Barth não pode fugir à ineludível unidade da filosofia e de teologia. Mas em vez de estudar esta unidade em toda a sua dimensionalidade (natureza mediada) **no plano do pensamento**, sem mais a transpõe para a esfera cômoda das "relações interhumanas". Aqui Barth salta os problemas. Se, por ex., afirma abruptamente e sem qualquer mediação, que ao filósofo, que pede contas, o teólogo só pode responder "diretamente e sem cláusulas: que Jesus Cristo é a verdade una, integral, que lhe (i. é, ao teólogo) indica o caminho do seu pensamento e do seu discurso de modo tão estrito que o caminho filosófico lhe é definitivamente cortado" (101), isto é verdade, mas só é verdade de modo muito truncado; pois quando se "pensa" e se fala só assim e isto de maneira acentuada, não se está vendo que esta afirmação só tem sentido, conteúdo e força, porque e enquanto é "mediada", isto é, porque e enquanto "atrás" dela ou abarcando-a e condicionando-a se supõe toda a dimensionalidade do pensamento, à qual também pertence a filosofia e isto de modo essencial. Se o teólogo não atende a toda esta dimensionalidade, só pode formular e anunciar o seu interesse mais próprio de modo truncado e sem última força de convicção.