

«QUE tem Atenas a ver com Jerusalém? Que têm os cristãos a ver com os gregos?». Era deste modo inflamado que nos finais do séc. III, Tertuliano se insurgia, verberando, contra os cristãos que pretendiam socorrer-se da filosofia grega na pregação e exegese. E isto era tanto mais sentido como uma exigência, quanto cada vez mais gente culta, educada no helenismo, ia aderindo ao cristianismo, colocando-lhe (a este e àquele) novos desafios de inteligibilidade, ao mesmo tempo que a própria doutrina em processo de formulação ia exigindo novos instrumentos intelectuais, novos conceitos para pensar e expressar a fé cristã.

Se esta questão se colocava a Tertuliano de modo tão apaixonado, na sua pretensão zelosa pela integridade de fé cristã, que na sua visão, nada tinha que ver com a filosofia grega, tal questão não deixou nunca de estar presente na cultura ocidental, ela mesma feita da resposta a esta questão, ora por cooperação convergente, ora por contraposição.

Todavia, a questão é, senão na forma, pelo menos no conteúdo, muito anterior a Tertuliano, e mesmo prévia à própria experiência cristã. A mesma questão que já dividira antanho a própria comunidade judaica da Palestina, de modo trágico no séc. II a.C., ao tempo dos Maçabeus, colocou-se também aos judeus da Diáspora, ainda que estes fossem, por necessidade ou convicção, mais permeáveis aos valores exteriores ao judaísmo.

E tal como a outros níveis o cristianismo se compreende numa continuidade profunda com o judaísmo (o que não mancha minimamente a sua novidade, o "rasgão" que a revolução jesuânica introduz no humano), também neste caso o cristianismo é herdeiro e continuador do diálogo iniciado entre o judaísmo tardio e o helenismo, particularmente no seu aspecto filosófico.

O que é pretendido nesta aproximação (saliente-se-lhe esta índole) é detectar e analisar alguns dos momentos-chave deste diálogo, que alguém chamou o maior diálogo que a humanidade travou até hoje; diálogo ao mesmo tempo filosófico, religioso, estético, político, social..., numa palavra, um diálogo omnimundivisional. Em virtude da amplitude do espaço deste diálogo, qualquer abordagem só é possível com

Aproximação filosófica ao judeo-cristianismo

JOSÉ DA SILVA ROSA

múltiplas, sucessivas e diferenciadas aproximações.

Assim, nesta, os dois momentos que tentaremos dilucidar vão ser primeiramente a presença da filosofia grega, particularmente, o platonismo, no Livro da Sabedoria, um livro do judaísmo tardio, "nascido" nesse cadinho de ideias que foi Alexandria, provavelmente na 2ª metade do séc. I a.C., (uma vez que cita a versão grega dos LXX, é-lhe posterior) e que aparece recheado de ideias e temas platónicos, até aí estranhos à men-

talidade judaica; e, seguidamente, o modo como Filon de Alexandria, - ele também um judeu cioso de pertencer ao «povo santo», à «raça irreprensível», cioso da sua religião e tal como o autor do Livro da Sabedoria, animado de um espírito proselitista - um pouco mais tarde, se vai apropriar da filosofia grega, de algumas das suas correntes filosóficas em particular (platonismo e estoicismo), em ordem a interpretar e tornar inteligível para o mundo grego, a religião e a cultura judaicas. □

Consequências éticas do pensamento de Schelling: Da filosofia da identidade à filosofia da liberdade

CARLOS MORUJÃO

PARTINDO de Kant e de Fichte, Schelling procura dar uma nova dimensão ao conceito de "prático". No primeiro daqueles dois autores, tal conceito remete exclusivamente para o domínio moral (por oposição ao teórico), no segundo, para uma esfera originária de decisão, que subjaz às posições no domínio teórico e no domínio moral, que manifestam um mesmo esforço do Eu para suprimir o Não-eu que se lhe opõe. Na verdade, alargando as primeiras intuições fichteanas e proclamando que a liberdade é o alfa e o ómega da filosofia, Schelling aproxima-se do *pathos* kantiano ao afirmar (cf. Carta a Hegel de 4.02.1795) que a esfera infinita do ser absoluto (acessível por uma decisão de carácter prático e semelhante à consciência do imperativo categórico) se opõe às limitações que nela opera o sujeito colocado diante do mundo dos objectos.

Se afirmar que o domínio da representação é regido pela necessidade e só o da acção releva da auto-determinação

do sujeito é cair nas dicotomias kantianas que o idealismo subsequente quer ultrapassar, Schelling procurará no homem de génio - seja em arte, seja na esfera da moralidade - a expressão da identidade absoluta. Um tal homem, identificado com a sua própria essência, ou seja, com o divino que tem nele, não pode querer senão exprimir o absoluto em que vive e se move. Nesta perspectiva, a culpa moral é, afinal, a culpa intelectual de quem se julga fora da identidade e o pecado mais não é do que querer algo para si mesmo a partir do seu ser-si-mesmo.

Só aparentemente nos encontramos na vizinhança de um intelectualismo moral de tipo socrático. Na verdade, Schelling proclama que a mais alta aspiração da personalidade é a destruição da própria personalidade, não à maneira de um dogmático "lançar-se nos braços do mundo", que ele próprio denunciara nas CARTAS SOBRE O

→
DOGMATISMO E O CRITICISMO, mas sim como um supremo esforço da vontade cujo derradeiro querer consiste em anular-se a si mesma como vontade. (Tema caro aos românticos, cuja expressão mais clara encontramos no Hölderlin de *AN DIE NATUR*. Tema que, igualmente, manifesta poderosas implicações cristológicas, que serão desenvolvidas na FILOSOFIA DA REVELAÇÃO: o finito, sob a forma do Eu, é o acto de suprema separação relativamente ao infinito, mas é também o ponto de impacto do infinito no finito; tal como o Filho, sendo o próprio finito, por ter nascido do Pai, fecha o mundo da finitude e abre o reino do Espírito).

O que se passa é que estamos diante de um alargamento inaudito da noção de vontade (que serve agora de ponte

entre a parte teórica e a parte prática da filosofia), considerada como a única acção verdadeiramente sintética: o querer não releva somente do domínio prático, pois também no domínio teórico é pela vontade que o espírito se liberta dos objectos e se intui como espírito.

As INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA (1809) marcam uma inflexão decisiva no pensamento schellinguiano, que vinha sendo preparada, no entanto, desde há alguns anos, pela introdução do tema da *Abfall* (revolta, rebelião, culpa), que desempenhará, como nos propomos mostrar, importante papel na *Spätphilosophie*. Não se trata, agora, de negar o Eu para afirmar o Todo, mas mostrar como a vida fora do Todo é manifestação de um princípio existente em Deus, a que Schel-

ling chama natureza. Que razões explicam uma tal mudança de orientação? Primeiro, a consideração da positividade da vida finita e do seu corolário obrigatório: a existência do Mal.

Em segundo lugar, uma concepção de Deus como vontade (e já não como unidade indiferenciada) e a admissão da existência de dois princípios em Deus: uma vontade universal de manifestação e uma vontade particular. Se no espírito divino as duas se mantêm necessariamente unidas, no homem podem separar-se, pois a vontade particular pode tornar-se ipseidade e afirmar-se como tal.

A contradição entre os dois princípios tornada espiritual no homem, tal é, segundo a nova perspectiva, a origem do pecado e da culpa. □

O fenómeno da liberdade como “introdução” à filosofia no pensamento de Martin Heidegger

JORGE CÉSAR DAS NEVES

EM que medida é a “filosofia prática” não apenas uma das disciplinas filosóficas mas também, como pensar da dimensão de sentido aberta pelo homem na prossecução da sua existência, a determinação última da filosofia? Em que medida conquista a filosofia com a exploração filosófica da praxis a determinação filosófica última e mais originária do homem? Como é que esta reflexão filosófica fundamental sobre a “essência” do homem se constitui como o movimento mais próprio da filosofia mesma e não é meramente um objecto de uma disciplina denominada “Antropologia Filosófica”?

Ao colocar estas perguntas no centro das nossas reflexões, escolhemos para objecto do nosso estudo a apropriação da filosofia prática de Kant elaborada por Martin Heidegger, uma vez que estas são precisamente as questões por

ele alevantadas. O seu propósito afasta-se não apenas de um estudo doxográfico do pensamento kantiano como também de uma compreensão do “prático” como âmbito regional da investigação filosófica; mas, acima de tudo, pretende Heidegger retomar, como em todos os seus escritos, a incessante reposição da única e fundamental pergunta da filosofia.

De um modo particular privilegaremos como suporte das nossas reflexões o curso proferido em Friburgo em 1930 sob o título “Da essência da liberdade humana. Introdução à filosofia”. A conveniência estratégica da discussão - e “destruição” - da abordagem kantiana do tema “liberdade” concentra-se na radical inversão que Heidegger pretende introduzir na tematização desse fenómeno: a liberdade não é, como pretendia o filósofo de Königsberg desde a *Crítica*

da *Razão Pura*, uma modalidade da causalidade mas é antes esta que se funda na liberdade.

Esta revolução das conexões entre estes conceitos traz consigo uma inversão também nas relações fundacionais tradicionalmente existentes entre a ordem do teórico e a do prático. Esta inversão é justamente fundamental porque é o próprio acontecimento e movimento da filosofia mesma que é atingida por esta determinação da essência da liberdade.

Ao terminar o curso apresentando a liberdade como “condição de possibilidade da compreensão ontológica”, Heidegger responde à exigência colocada pela Filosofia com que o curso fora iniciado: a filosofia tem de ser um “perguntar em direcção ao todo” e, simultaneamente, um “ir às raízes”. O campo de sentido englobante em que tudo quanto é se torna acessível, o *Dasein*, é precisamente aberto pela liberdade.

Por fim, o nosso breve estudo não quer deixar de colocar uma questão crítica: ao colocar a questão da praxis com uma tal radicalidade, não compromete Heidegger a possibilidade de tematizar as tarefas que tradicionalmente eram atribuídas à filosofia prática - ética, filosofia política e filosofia da religião? □