

Os quatro temas religiosos fundamentais no desenvolvimento do pensamento filosófico no Ocidente

Uma contribuição para a determinação da relação entre a dialética teórica e a religiosa

Trad. Gabriel Pereira de Carvalho Chebek¹

¹ Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards, Especialista em Cristianismo e Política, Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro da Junta Diaconal da Igreja Presbiteriana Bereia. gabrielpereirac@gmail.com

Título original

De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland — Herman Dooyeweerd

Tradução do holandês, disponível em:

DOOYEWEERD, H. “De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland : Een Bijdrage Tot Bepaling van de Verhouding Tusschen Theoretische En Religieuze Dialectiek.” *Philosophia Reformata* 6, no. 4 (1941): 161–79. <http://www.jstor.org/stable/24705480>.

Durante² as últimas décadas do século anterior³, a filosofia ocidental começou a mostrar três fenômenos, cujo significado e coerência mútua foram gradualmente mais bem compreendidos no século XX.

² Por enquanto, a crítica transcendental da história da filosofia ocidental, que iniciei no primeiro volume de meu *De wijsbegeerte der wetsidee*, chega ao fim. Isso é feito com a descoberta do tema fundamental religioso da filosofia grega, que, obviamente, só ousei publicar após uma extensa investigação das fontes. Naturalmente, dentro dos limites deste artigo, só posso fazer um resumo desenvolvimento da dialética religiosa da forma e da matéria na filosofia grega. Em geral, tive até mesmo de me abster de apresentar minhas evidências. Espero iniciar em breve uma série de estudos sobre o tema do solo grego na *Philosophia Reformata*. Os leitores poderão encontrar essas evidências na íntegra.

³ Ou seja, Sec. XIX

Em primeiro lugar, somos surpreendidos pelo início de uma decadência da filosofia humanista. Apesar de ter conquistado a posição de liderança no pensamento ocidental desde a Renascença, e apesar de ter chegado ao seu ápice no idealismo alemão, a filosofia humanista, com o colapso do idealismo, envolveu-se em uma crise de seus princípios fundamentais, que aparentemente não será capaz de superar em curto prazo.

Em segundo lugar, esses tempos mostram o início do grande renascimento da filosofia escolástica, mais especificamente, tomista, nos círculos católicos romanos, que foi introduzido pela encíclica *Aeterni patris*, publicada pelo Papa Leão XIII em 1879.

Em terceiro lugar, testemunhamos na mesma época o surgimento da reflexão filosófica independente de círculos protestantes que permaneceram fiéis aos fundamentos da Reforma. Aqui, no entanto, a aspiração de alcançar uma reforma genuína do pensamento filosófico permanece limitada ao movimento espiritual calvinista moderno que está inseparavelmente ligado ao nome do Dr. Abraham Kuyper. É esse movimento espiritual que, em nosso tempo, deu frutos com o surgimento de uma filosofia calvinista independente sob o nome de “filosofia da ideia da lei”.

A estreita conexão mútua entre esses três fenômenos é inegável. Eles estão inequivocamente fundamentados em uma crise da cultura ocidental, cujos principais poderes espirituais básicos, (civilização antiga, cristianismo e humanismo) têm permanecido continuamente em tensão uns com os outros. Mas essa tensão não pode ser resolvida por algum tipo de “equilíbrio de forças” mecânico. Para que o desenvolvimento cultural tenha um caminho claro, é necessário um poder de liderança.

Na civilização grega clássica, esse poder principal era a *polis*, a cidade-estado como *base da nova religião da cultura*; na época romana clássica, era a *res publica*⁴, logo seguida pelo *regime imperial*, ambos os quais se tornaram *porta-estandartes da ideia religiosa do imperium*. O mesmo fundamento continuou durante os tempos bizantinos, nos quais a ideia do *imperium* sagrado é externamente reconciliada com o cristianismo, que agora está sendo perseguido e que envolveu uma *crise nos fundamentos* de toda a cultura da antiguidade.

Após a Idade Média, durante a qual a Igreja Católica Romana conseguiu assumir a liderança, a próxima grande crise veio com o movimento renascentista moderno, preparado pelo surgimento do nominalismo do escolasticismo tardio. No movimento renascentista, o fator da cultura antiga - em princípio *reinterpretado* pelo humanismo emergente - começa a se emancipar do controle eclesiástico. Ao mesmo tempo, de uma perspectiva fundamentalmente diferente, o grande movimento da Reforma também assume a disputa contra a cultura eclesiástica monolítica do romanismo.

4 Nota do Tradutor Br.: Coisa pública, em tradução literal.

Em seguida, nos países protestantes, a liderança cultural é assumida por um curto período de tempo pelo movimento da Reforma, enquanto nos países que permaneceram, em sua maior parte, fiéis à Igreja Romana, o catolicismo romano, em sua Contra-Reforma, concentra sua renovação para estabelecer para si mesmo um canteiro permanente para a recepção da cultura renascentista. Mas, gradualmente, o desenvolvimento ocidental da cultura toma uma nova direção, na qual o controle sobre a cultura, tanto do romanismo quanto da reforma, é repellido pelo humanismo moderno. Isso não significa a eliminação do romanismo e da reforma como poderes básicos constitutivos no desenvolvimento histórico do Ocidente. Em vez disso, eles continuam a afirmar sua influência perpétua, em parte em antítese contra a nova visão de vida e de mundo que secularizou o cristianismo em uma religião racional da personalidade, em parte, muitas vezes, em síntese com a nova moldagem da história pelas ideias humanistas. Mas eles não são mais capazes, como eram antes, de colocar sua marca na civilização do Ocidente. Durante três séculos, elas foram forçadas a assumir uma posição defensiva na batalha pelo espírito da cultura; por enquanto, o papel principal foi transferido para o humanismo.

No entanto, desde a segunda metade do século XIX, iniciou-se um processo geral de decadência da vida e da visão de mundo humanistas, que gradualmente a forçou a assumir uma posição defensiva em relação aos poderes culturais anti-humanistas recém-surgidos. Isso anuncia, então, um violento período de transição na história mundial, no qual se trava uma batalha pela liderança espiritual de nossa cultura ocidental que, por enquanto, permanece indecisa.

Nessa transição aparentemente caótica, os poderes culturais mais antigos e espiritualmente consolidados do Ocidente - o catolicismo romano e a Reforma - começam a se engajar novamente na grande luta espiritual, dessa vez com armas modernas. Seu objetivo não é apenas *defender* os fundamentos da civilização moderna, mas reivindicar a liderança sobre o futuro do Ocidente, que, por ainda, é muito obscuro.

O desenvolvimento da filosofia ocidental depende dos principais poderes culturais que até mesmo impõem à filosofia seus motivos mais profundos.

Esse desenvolvimento⁵ é controlado por *quatro temas básicos*⁶, três dos quais são claramente de natureza dialética, ou , são quebradas por uma inconsistência interna que leva a contradições perpétuas.

1. O mais antigo é o *tema forma-matéria* da filosofia grega. Apesar de essa *designação terminológica* (*hylè* e *morphè*) ter sido introduzida pela primeira vez por Aristóteles, seu *significado intrínseco* controla o pensamento grego desde o início⁷. Esse tema estava profundamente enraizado na noção religiosa grega de uma tensão irreconciliável entre as religiões telúricas, ctônicas e ourânicas mais antigas da natureza⁸ e a religião mais nova da cultura da *forma*, da *medida* e da *harmonia*. Nas religiões da natureza, a representação do divino ainda não havia assumido uma forma fixa, mas as pessoas se orientavam em uma atitude de fé ainda primitivamente pagã em relação à constante *fluidez* (ou *mistura caótica*) das *formas naturais* em sua ascensão e declínio, em seu nascimento e morte. Nessa fluidez, as pessoas sentiam o trabalho de Anangkè, ou Tuchè, o destino imprevisível. A religião mais jovem da cultura tentou adaptar as antigas religiões da natureza a si mesma e assimilá-las. Mas essa tentativa não foi bem-sucedida, em parte porque os problemas mais profundos das religiões da natureza

5 A influência que a filosofia judaica e árabe exerceu sobre o pensamento ocidental só foi possível dentro da estrutura desses mesmos temas básicos para esse pensamento.

6 Neste artigo, os temas básicos também são chamados de motivos básicos. Posteriormente, o termo motivo se torna predominante, se não exclusivo. Muito tem sido dito sobre essa designação dupla. Foi dito que a designação tema deve ser preferida. Entretanto, isso não faz justiça ao que Dooyeweerd tinha em mente. Um tema pode ser tocado, abordado ou discutido, mas Dooyeweerd considera os motivos como “impulsos” ou forças espirituais. Em outras palavras, um tema está sob o comando da pessoa, mas um motivo é o que a comanda. Os motivos inconscientemente “controlam” o curso do pensamento filosófico e até mesmo uma comunidade inteira. Dooyeweerd considera todos esses quatro temas ou motivos são religiosos. É importante observar que ele faz uma distinção enfática entre fé e religião. Na página 298 do segundo volume de *A New Critique of Theoretical Thought* (Amsterdã: H.J. Paris; Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-1958), ele escreve que a frequente identificação da esfera da lei modal da fé com a religião é prejudicial ao autoconhecimento religioso. A religião é descrita por Dooyeweerd como “o impulso inato da individualidade humana de se direcionar para o verdadeiro ou para uma pretensa Origem absoluta de toda a diversidade temporal de significado, que ela encontra concentrada em si mesma” (Dooyeweerd 1953-1958, 1:57). Observe “individualidade”, “direito”, “absoluto” e “concentrado”. Sobre criação, queda e redenção, ele diz que são “também artigos de fé”, mas que seu sentido bíblico é radical (In *the Twilight of Western Thought* [Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972], 187, 188).

7 Portanto, é correto que Aristóteles, no primeiro livro de sua *Metafísica*, configure toda a filosofia que o precedeu dentro da estrutura desse tema fundamental. Embora, em geral, seu veredicto sobre seus predecessores deva ser considerado com cautela crítica, é, sem dúvida, pelo menos igualmente acrítico pensar que todo o esquema forma-matéria é meramente uma construção aristotélica.

8 *Telluric* significa “pertencente às terras agrícolas”, *chthonic* significa “pertencente ao submundo” e *ouranic* significa “celestial”. Agradeço ao Dr. G. Jonkers, que me ajudou a determinar esses significados.-Trad.

foram negados, em parte porque a religião mais nova carecia de seriedade com relação às normas morais⁹.

Esse¹⁰ tema de base dialética leva o pensamento grego a oposições verdadeiramente polares.

Na filosofia pré-socrática, o princípio da matéria mantém a prioridade sob a influência de uma reação religiosa contra a religião da cultura¹¹. Ele é então conhecido por vários nomes: *apeiron*, *anangkè*, *dike*, *tuchè*, *rheuston*, *chaos*, *mixis* e assim por diante¹². E mesmo quando se tenta retirar o “princípio da forma” de delimitação, medida e harmonia da fluidez do princípio da matéria, o princípio da forma ainda é predominantemente concebido nas formas *matemáticas* ou *sensórias* da *natureza* (Xenófanes de Cólofon e Parmênides o concebem na forma matemática da cúpula abrangente dos céus, que, de acordo com a religião ourânica da natureza, é então identificada com a divindade animada e pensante)¹³.

Portanto, o princípio da forma desempenha aqui apenas um papel *antitético*: com uma tendência claramente religiosa, a “filosofia da natureza” se volta contra *esse* princípio da forma. O *anangkè* do princípio da matéria é principalmente dotado de caráter divino. Com o início da luta verdadeiramente dialética entre a escola eleática e a escola de Heráclito de Éfeso, o dualismo no motivo da matéria se intensifica porque está sendo entendido que a origem da “forma” não pode ser reduzido ao “princípio da matéria” fluida, nem o contrário.

Parmênides nega todo o *ser* verdadeiro ao princípio da matéria e transforma *dikè* e *anangkè* em servos da *forma* eterna, imutável e indivisível *do ser*, em vez de servos do princípio da matéria. Apesar da dedução lógica dialética do princípio do ser a partir do *conceito* de ser, ele concebe imediatamente a *forma do ser* como a forma geométrica *material* da cúpula esférica céus. Em contraste, Heráclito nega toda constância da forma e deifica o princípio da matéria como o princípio do fluxo eterno, simbolizado

9 Para esse dualismo religioso, que Nietzsche caracterizou como o conflito entre o apolíneo e o dionisíaco, veja também **Antike Welt und Christentum**, do Dr. H. W. Rüssel (Pantheon Ak. Verlag, Amsterdã-Leipzig, 1941), p. 48. Esse dualismo está fora de dúvida, mesmo que toda reconstrução das religiões pré-homéricas da natureza permaneça amplamente hipotética.

10 A partir desse ponto até o final da seção sobre o tema forma-matéria, o texto é impresso em uma fonte menor (páginas holandesas 164-168). A razão parece ser que Dooyeweerd está elaborando detalhes que, em sua opinião, não contribuem para a linha principal de pensamento de seu artigo.

11 Sobre essa reação religiosa, consultar Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque* (Paris, 1906), capítulo 10, e Otto Kern, *Die Religion der Griechen* 2 (1935), pp. 182 e segs.

12 *Rheuston* significa “fluxo”. Mais uma vez, agradecemos ao Dr. G. Jonkers.-Trad.

13 Essa continuidade com os motivos ourânicos se faz sentir na doutrina de Platão sobre *o theoi ouranioi* (*Timeu* 39 E) e nos “espíritos das esferas” de Aristóteles.

pelo “fogo” eternamente agitado. Com grande perspicácia, ele se volta contra a religião da cultura, bem como contra o culto aos mistérios¹⁴. Depois desses pensadores, não é mais possível, com Anaximandro, o filósofo jônico da natureza, tomar o princípio da matéria (o *ápeiron*) como a origem do princípio da forma no cosmos, *depreciando* este último ao afirmar que a origem da forma é uma “injustiça”¹⁵.

De agora em diante, a filosofia pré-socrática é cada vez mais levada a um dualismo evidente: a oposição caos-cosmos é reduzida a um dualismo original de “forma” e “matéria” (*peras* e *ápeiron*). Embora haja uma tentativa da *escola pitagórica* de superar esse dualismo assimilando o princípio da matéria (o *ápeiron*) ao princípio da forma, “formalizando” o dualismo como o contraste entre *par* e *ímpar*, essa tentativa apenas transporta o dualismo para o próprio princípio da forma. Com os atomistas (Leucipo, Demócrito), esse dualismo retorna na oposição entre o *kenòn* (o “vazio”) e os átomos. O vazio é enfaticamente chamado de *mè on*, um “nada relativo”, na medida em que é desprovido de toda “forma”, enquanto os átomos são vistos como “formas originais” matemáticas no cosmos, sujeitos ao *anangkè* ou *tuchè* do princípio da matéria em seus caóticos *dinè* e *plégè* (movimento e colisão)¹⁶. O “movimento” e a “colisão” permanecem inteiramente *externos* às formas atômicas. Eles pertencem ao *conteúdo* relativo ao princípio da matéria em sua *relação* necessária com o princípio da forma.

Não foi antes de Anaxágoras de Clazômenas que o *nous* foi elevado a um princípio de forma divina. Ele o libera de toda mistura com o princípio da matéria (chamado por ele de *mixis* absoluta, ou “mistura caótica de todas as coisas”) e o concebe como “demiurgo pensante”. Com Anaxágoras, a abordagem do princípio da forma da religião cultural, bem como a tentativa de aprofundar eticamente essa religião por meio de uma interpretação alegórica dos mitos.

Na época de Protágoras, o fundador da sofística, o princípio da forma já havia sido totalmente orientado para a *cultura*. Protágoras implementa o princípio da matéria no sentido da concepção heraclitiana de fluidez absoluta “impiedosamente” na epistemologia e em toda a “natureza”, causando uma crise nos fundamentos da ciência grega. De acordo com Sextus Empiricus, Protágoras ensinou a fluidez completa de

14 Cf. Diels-Kranz, **Die Fragmente der Vorsokratiker** 1 (5ª edição, 1934), fragmentos B 40, 42, 56, 57 contra Homero e Hesíodo, e fragmentos B 14, 15, 68 contra o culto aos mistérios. Para sua concepção da fluidez da divindade, consulte o fragmento B 67.

15 Diels-Kranz 1, fragmento B 1; ver também B 3 (τὸ ἄπειρον= τὸ).

16 É óbvio que esse *anangkè* não tem nada a ver com a concepção de “necessidade mecânica” no entendimento moderno da lei física. Pois o *anangkè* é “incalculável”. No entanto, é muito comum a interpretação mecanicista do atomismo grego a partir da perspectiva do motivo básico humanista moderno.

hulè. A “matéria” é um *rheuston*¹⁷, dominado por uma mistura caótica de formas sem qualquer contrapeso¹⁸.

A famosa “regra do *homo mensura*” de Protágoras não tem nada a ver com as modernas concepções pragmáticas e positivistas¹⁹. Em vez disso, ela nada mais é do que a implementação do princípio grego da matéria para o conhecimento humano. A “natureza” humana também é considerada por Protágoras como completamente sob o domínio desse princípio, afundada em uma ilegalidade ilimitada e imoderada. *Dai sua rejeição a qualquer lei natural*. A “natureza” humana só adquire “forma” por meio da “cultura”, pelo livre controle emanado da polis.

Por outro lado, a ala radical mais jovem da sofística (Calicles, Thrasymachus, Polus e outros) elevou o princípio da matéria na natureza humana - *em* oposição direta *ao* poder do Estado - a uma *lei natural* aristocrática *do homem de poder*, que atropela todas as normas morais.

A verdadeira virada para a primazia do princípio da forma racional ocorre com Sócrates. Ele lança luz sobre o Motivo dialético fundamental da filosofia grega, submetendo-a a uma autorreflexão crítica. Ele coloca a máxima délfica “Conhece-te a ti mesmo” (*gnóothi seauton*) no centro da filosofia. Como Platão relata no *Fedro*²⁰, Sócrates quer saber se, no âmago de seu ser, ele está relacionado a *Tufão*, o deus amorfo, inchado e selvagem das tempestades devastadoras da natureza, ou se sua natureza é simples²¹, clara e “apolínea”. Sócrates, em um aprofundamento ético-religioso, considera o princípio da forma racional, que Anaxágoras declarou ser a origem divina de toda forma cósmica, como a origem do *kalokagathon*, o bom e o belo. A dialética de Sócrates tinha a intenção original de refrear o niilismo epistemológico dos sofistas por meio da forma racional do conceito. Ele dá a toda essa dialética uma concentração religiosa genuína no poder formativo divino do *kalokagathon*. Em sua opinião, um conceito que não nos direciona à descoberta do poder formativo divino do bom e do belo carece de todo valor.

A partir desse ponto crítico, a filosofia grega se volta para o idealismo clássico da forma realista de Platão e Aristóteles. De agora em diante, o princípio da matéria perdeu definitivamente todo o caráter divino. Para esse idealismo, tudo o que é divino

17 Algo fluindo -Trad.

18 Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* 1, 217.

19 Contra E. Laas, *Idealismus und Positivismus* 1, 183 e Th. Gompertz, *Griechische Denker* 1, 361, 472.

20 *Phaedrus* 230 A.

21 Embora Dooyeweerd rejeite o princípio da forma como original, ele está do lado de Sócrates ao considerar o eu como simples e ao considerar o autoconhecimento como sendo de importância central. Mas veja a nota 21 -Trad.

está concentrado no *nous*, o princípio da forma racional do verdadeiro, do bom e do belo. Mas Platão e Aristóteles também são incapazes de erradicar o dualismo na ideia de origem. Especialmente na primeira fase da teoria das ideias de Platão, ele se intensifica em uma tensão religiosa quase insuportável. Durante esse período, o dualismo se reflete na forte oposição entre corpo e alma. A alma é considerada por Platão como “simples”, muito além do devir, imperecível e divinamente racional²². Ela é a portadora subjetiva do princípio da forma. Oposto a ela está o “corpo material”. Supõe-se que o corpo seja “composto”, funciona apenas como uma “prisão” da alma e é impuro. Ele está totalmente sujeito ao princípio da matéria. Ele contamina a “alma imortal”, que deve se libertar cada vez mais dessa mancha (*Fedro*). Em seguida, a dialética interna do tema do solo leva Platão a uma crise de sua teoria das ideias. Nos diálogos lógicos, como são chamados (*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*), é feita uma tentativa quase sobre-humana de reconciliar dialeticamente o princípio da forma com o princípio da matéria. Em seguida, no *Filebo*, o princípio da forma idealista leva a , ainda que seja apenas como *aitia* (origem) de uma “mistura” (*mixis*) de *peras* e *apeiron*, os dois princípios originais de todo o ser cósmico²³. Ainda no *Timeu*, o *nous* divino, o demiurgo, é eternamente combatido pelo Anangkè do princípio da matéria, que aqui se retira para a *choora*, o “receptáculo” totalmente sem forma do processo de tornar-se. O *nous* só é capaz de conter esse Anangkè por meio de “persuasão”²⁴. Na trilogia *Oresteia*, do grande dramaturgo Ésquilo, encontramos o surpreendente pingente dessa “persuasão” de Anangkè pelo princípio da forma racional. As *Eumênides* terminam com a persuasão das deusas selvagens da vingança, as “filhas de Anangkè”, por Atena, filha de Zeus. A tragédia termina com o grito de triunfo: “Assim Zeus e o destino se reconciliam.”²⁵

Por fim, Aristóteles, em seu período de maturidade, tenta superar o dualismo no motivo fundamental abandonando a teoria platônica das ideias e relativizando a oposição entre “forma” e “matéria” no cosmo temporal: ele projeta uma hierarquia de “formas” substanciais de acordo com maior ou menor perfeição. As formas são concebidas por ele como fins *imanes* nas coisas, enquanto nessa hierarquia cada forma inferior é, por sua vez, “matéria” para uma forma superior.

22 Aparentemente, Dooyeweerd não concorda com esse tipo de simplicidade. Portanto, cabe-nos ainda mais perceber em que sentido ele entende a simplicidade da individualidade cósmica. Em termos mais simples, ele quer dizer que minha autoexperiência revela um eu, um radix, uma criatura. Sou uma unidade de autoconhecimento e, além disso, uma “unidade de autoconhecimento e conhecimento de Deus”. Não sou um composto de corpo e alma, nem , de acordo com Dooyeweerd, um eu qualificado pela lógica, já que tudo que é lógico sempre implica multiplicidade. A simplicidade do ego é sua unidade como “raiz da realidade”.

23 *Filebo* 27 B.

24 *Timeu* 48 A.

25 Cf. Professor F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (The Timaeus), Londres 1937, 362f.

Não há “forma” sem “matéria” no cosmo temporal. Mas o dualismo original retorna nos dois pólos dialéticos da metafísica de Aristóteles: por um lado, a divindade como “forma pura” e *nous* absoluto, pensando em si mesma; por outro lado, a divindade como “forma de vida” e *nous* absoluto, pensando em si mesma. Por outro lado, a “matéria pura” como o princípio do devir e da imperfeição, embora ainda desprovida de toda forma. Também para Aristóteles, assim como para Platão, o *anangkè* do princípio da matéria é a causa independente de toda falha de forma, de tudo o que é monstruoso no mundo²⁶.

2. O segundo tema fundamental é a criação, a queda no pecado e a redenção por Jesus Cristo, introduzido pela religião cristã, em continuidade com a religião judaica do Antigo Testamento, no pensamento ocidental como um novo motivo comunitário. Esse tema, desde a ideia de criação, opõe-se radical e imediatamente ao tema fundamental da filosofia da antiguidade.

Esse tema²⁷ controla a filosofia patrística, que atinge seu clímax com Agostinho. No entanto, nessa época, os filósofos ainda não são suficientemente capazes de tornar o tema do fundamento cristão independentemente frutífero para a filosofia. A filosofia patrística é especialmente incerta sobre a *relação entre a filosofia e a teologia dogmática*. Em geral, nos tempos da patrística, a filosofia é considerada cristã na medida em que está a serviço da teologia cristã.

Não há objeção a derivações de longo alcance da filosofia da antiguidade. A natureza pagã de seu tema fundamental não é claramente discernida. Isso resulta em uma quantidade considerável de *recepção acrítica* de pensamentos pagãos. Mas, em geral, pelo menos o *próprio tema fundamental cristão* é preservado incólume. *Em geral, não há uma síntese religiosa real na filosofia patrística.*

O motivo fundamental cristão não é, em si, dialético, e não pode ser, porque a confissão da soberania absoluta de Deus sobre tudo o que foi criado não permite nenhum dualismo irreconciliável na Origem da criação. Consequentemente, a “natureza humana” também não pode ser compreendida à parte de sua raiz religiosa (o “coração” da existência). Agostinho sustenta essa confissão bíblica com grande força²⁸. O fato de a

26 Como causa universal da monstruosidade, *anangkè* é virtualmente idêntica a *tuchè* em Aristóteles. Cf. Física 2, 4–6, Sobre o Céu 2, 8, 289b, 27, Analíticos Anteriores 3, 30, 87b, 19. *Tuchè* é oposta a *taxis* (ordem) e *physis* (ser essencial): Metafísica 7, 7, 1032a, 12. O termo *anangkè* também é encontrado com outros significados em Platão e Aristóteles, especialmente no sentido eleata de ‘necessidade lógica’. Para *anangkè* como origem da monstruosidade, ver Física 2, 8, 199b, 4, e Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 420.420.

27 Este parágrafo e o seguinte estão impressos em uma fonte menor (página 169 holandesa). Consulte a nota 8 acima.-Trad.

28 É impressionante que Agostinho e também Kuyper tenham uma *concepção bíblica real da alma como o centro religioso da natureza humana*, o que é bem diferente da teoria da *anima rationalis* como uma substância imortal, que eles também ensinam. Cf. sobre isso R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes* (Aubier, Paris, 1940), página 205. Para a concepção de Kuyper, veja meu artigo “Kuyper’s wetenschapsleer”, *Philosophia Reformata* 4, 1939, 193ff.

criação, a queda no pecado e a redenção não serem motivos mutuamente contraditórios fica claro quando se percebe que, pela doutrina da predestinação, em seu sentido mais amplo de conselho de Deus, o pecado também permanece sujeito à vontade criativa absoluta de Deus.

No período da cultura monolítica eclesiástica, a tentativa de reconciliar os temas fundamentais mutuamente antitéticos do pensamento cristão e da filosofia grega, em especial a aristotélica, leva a um novo tema fundamental dialético: *natureza e graça*. Isso coloca uma marca *católica romana* típica no escolasticismo medieval e moderno. Seu dualismo intrinsecamente não reconciliado continua a controlar até mesmo o pensamento reformacional em grande parte, embora a Reforma o tenha conquistado, em princípio, ao retornar à doutrina bíblica agostiniana do significado radical da queda no pecado para a natureza humana e à confissão da justificação somente pela fé.

A²⁹ natureza dialética do tema fundamental “natureza” e “graça” está em sua síntese da concepção grega da “natureza” (*physis*) das coisas com a concepção cristã da “natureza da criação”, baseada na ordem da criação divina. Pois a concepção grega *era totalmente controlada pelo esquema dualista de matéria e forma e excluía toda concepção de criação no sentido bíblico*. Enquanto o tema natureza-graça controlar a filosofia, ele levará continuamente a tensões dialéticas típicas no pensamento cristão. Em um momento, ele é levado a uma perigosa direção pagã ao atribuir primazia à “natureza”; em outro momento, é levado a uma direção mística igualmente perigosa ao identificar a “natureza” com o “pecado”, buscando “escapar” da natureza por meio da experiência mística; enquanto em outro momento, é levado a um dualismo evidente ao atribuir total independência à “natureza”, separando-a por um abismo radical da “graça”.

Só é possível manter a *síntese* religiosa e, ao mesmo tempo, sustentar o próprio tema fundamental se a autoridade eclesiástica intervir para condenar as “heresias” na filosofia. Nisso, ela é melhor apoiada pela *solução tomista*, que considera a “natureza” como o “preâmbulo” *autônomo*, mas *inferior*, da “graça”, enquanto interpreta sua relação mútua como a da “matéria” e da “forma” - isto é, aplicando o mesmo esquema que já no pensamento grego servia para sintetizar dois motivos religiosos antagônicos.

Por fim, o quarto tema fundamental influente é o tema da “natureza” e da “liberdade”. Ele surge da religião humanista moderna, da personalidade e da ciência, que se originou no Renascimento. Ele *absorve* gradualmente os três temas básicos mais antigos, *alterando* fundamentalmente *seu significado*.

Esse quarto tema também é caracterizado por uma dialética interna. Ele contém a tensão polar insolúvel entre o novo *ideal* de *personalidade* de liberdade e a liberdade

29 Este parágrafo e o próximo estão impressos em uma fonte menor (página 170 holandesa). Consulte a nota 8 acima.-Trad.

de expressão de autodeterminação moral e o novo *ideal científico* de controle soberano sobre a realidade por meio do pensamento científico natural moderno. O ideal de controle científico surgiu do próprio ideal de personalidade livre. Mas, levado adiante de forma consistente, ele não deixa espaço para a liberdade pessoal em nenhum lugar da realidade. Já extensivamente a dialética tema primeiro livro do meu *Wijsbegeerte der wetsidee*, portanto, aqui não preciso tratar mais do assunto.

Nenhum desses quatro motivos básicos é de caráter teórico-científico, como tal. Todos eles são *religiosos*. Isso quer dizer que eles têm um significado absolutamente *central* para toda a vida: sua influência central atinge todo o desenvolvimento cultural do Ocidente, muito além das fronteiras do pensamento filosófico. E são genuinamente *comunitárias*: *elas controlam a atitude da vida e do pensamento mesmo sem que a pessoa individual tenha consciência disso*.

Um método realmente crítico na investigação científica da história da filosofia ocidental exige que o significado original desses quatro temas básicos e de suas complicadas interligações mútuas seja determinado desde o início e antes de tudo. Os temas fundamentais controlam a formulação dos problemas teóricos e filosóficos imanescentes. Toda tentativa de separar esses problemas desses temas fundamentais é acrítica e não científica. Tal tentativa jamais poderá resultar em uma descrição genuinamente teórica e pura da história da filosofia. O único resultado pode ser, por exemplo, que um tema fundamental moderno, não reconhecido em sua verdadeira natureza, seja substituído em um período anterior do pensamento filosófico. Uma verdadeira compreensão desse período torna-se, dessa forma, em princípio, impossível³⁰.

Isso envolve um problema extremamente difícil e complicado para uma descrição genuinamente crítica da história da filosofia. Os temas de fundo religioso que controlaram o desenvolvimento da filosofia ocidental desde os gregos dividem-na por desconexões verdadeiramente *radicais*, porque eles próprios não são puramente históricos, mas sim *transcendentes, religiosos*. No entanto, por outro lado, é preciso sustentar que existe uma *comunidade filosófica de pensamento no Ocidente* e, portanto, *uma continuidade histórica* em seu desenvolvimento.

Como os dois lados podem ser combinados sem contradição interna? Certamente, isso é impossível se tentar considerar o tema fundamental, a comunidade filosófica de pensamento e a continuidade histórica entre os períodos de desenvolvimento da filosofia como estando no mesmo plano. Tal tentativa envolve necessariamente uma contradição. Como, então, isso deve ser feito?

30 Por exemplo, a filosofia grega é frequentemente interpretada a partir do tema moderno-humanista *natureza e liberdade*. Veja minha discussão sobre o último livro do Dr. Ovink, *Philosophie und Sophistik* (1941), em meu artigo “Een tweegesprek met Dr Ovink over dogmatische en critische wijsbegeerte” (*Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 42.5, 209ff.) e nota 14 acima.

Para encontrar uma resposta satisfatória a essa pergunta, devemos, antes de tudo, perceber que o pensamento teórico tem uma estrutura verdadeiramente ôntica no tempo, que, como tal, é constante e, portanto, não está sujeita ao desenvolvimento histórico. “Ôntico” significa “fundado na ordem temporal da realidade”. A estrutura ôntica do pensamento é, em primeiro lugar, de natureza lógico-modal, mas, pela ordem do tempo, essa estrutura modal do aspecto lógico está inseparavelmente entrelaçada com a estrutura de todos os outros aspectos da realidade. De fato, essa estrutura é universalmente válida para todos os tempos.

A possibilidade de comunhão teórica de uma geração posterior com todas as anteriores, que está implícita na “natureza” do pensamento teórico-científico como tal, é garantida por um a priori ôntico e estrutural, não por um a priori subjetivo e meramente epistemológico³¹

Em segundo lugar, na relação teórica entre o pensamento lógico e seu campo de investigação (a *relação Gegenstand*), a estrutura modal da *Gegenstand* também tem uma natureza onticamente a priori e invariante, tanto quanto a estrutura sintética da própria *relação teórica*.

Esse estado de coisas garante que nossa atividade *filosófica* essencialmente *imanente* realmente compartilhe dos mesmos *problemas teóricos*, que estão implícitos na estrutura ôntica da *relação Gegenstand*. O mesmo se aplica à investigação teórica das estruturas da individualidade.

Por si só, essa garantia não vai além. Não há, em particular, nenhuma garantia de que a maneira pela qual *colocamos e abordamos* os problemas *subjetivamente* seja a mesma. Pois a maneira *subjetiva* de colocar e abordar os problemas teóricos depende, antes de tudo, do tema fundamental religioso pelo qual o conteúdo da ideia básica transcendental (a *ideia de lei*) de qualquer filosofia está vinculado a um motivo comunitário religioso. E não é possível que a comunidade *subjetiva* de pensamento no Ocidente esteja fundamentada nos *temas fundamentais religiosos* que controlam o desenvolvimento da filosofia. Pois esses temas básicos estão separados uns dos outros pela antítese religiosa radical provocada pela religião cristã. Essa comunidade de pensamento não pode estar enraizada na unidade de um tema fundamental *comum universal*, da mesma forma que o humanismo moderno, por exemplo, apesar das muitas direções polares em que diverge, tem uma unidade religiosa de tema fundamental. Há uma continuidade histórica nas *formulações* temporais e nos *entrelaçamentos formais* dos temas fundamentais, mas essa continuidade envolve uma diferença radical no significado religioso dos temas entrelaçados.

31 Em meu *Wijsbegeerte der wetsidee* 1, apontei extensivamente que o próprio a priori epistemológico kantiano é determinado pelo motivo fundamental religioso do humanismo, que em Kant é *maskarado* pelo esquema forma-matéria.

Mas não é possível que, apesar dessa diferença radical, haja um fundamento religioso comum de toda a comunidade de pensamento no Ocidente, no sentido de que até mesmo a antítese religiosa radical pressupõe uma *certa comunidade de entendimento religioso mútuo*? Como seria possível uma antítese de outra forma? Essa unidade religiosa teria então de ser de natureza *dialética*, na qual os vários motivos fundamentais se opõem uns aos outros com o fim de competir entre si. À primeira vista, isso parece ser comparável à ideia de totalidade transcendental da *dialética teórica*.

Mas é preciso ter cuidado na aplicação analógica das ideias *dialéticas* de totalidade na esfera religiosa central, porque essas ideias de totalidade, como tais, nunca podem ter validade além da *esfera temporal do pensamento*. As leis da *dialética teórica* não se aplicam à antítese radical na esfera da religião.

Não há³², pelo menos, nenhuma possibilidade de entendimento *mútuo* entre pontos de partida cristãos e os não cristãos. Mas é possível, do ponto de vista cristão, penetrar totalmente no sentido religioso mais profundo de seus pontos de partida e temas fundamentais antiteticamente opostos, porque esses últimos só podem revelar seu significado mais profundo do ponto de vista cristão. O cristão compartilha da solidariedade da queda no pecado da humanidade; portanto, os temas básicos não cristãos não são religiosamente “estranhos” para ele.

O tema fundamental cristão mostra aos temas não cristãos seu lugar na *queda do pecado*. Essa queda é *de fato*, e não *dialeticamente*, reconciliada pela *redenção* por meio de Cristo Jesus. Isso significa que os temas fundamentais não cristãos não são *dialeticamente cancelados* no tema cristão; ao contrário, *seu significado é, em princípio, revelado como falso*. Eles não podem *acrescentar* nada ao tema fundamental cristão, pois não contêm nenhuma verdade positiva em relação a ele.

Mas não há *possibilidade real* - ou seja, *religiosa* - de entender o ponto de vista cristão a partir da perspectiva do ponto de vista não cristão. Para que isso seja possível, é necessário o “Espírito regenerador”, de modo que os olhos da mente sejam iluminados e concentrados no verdadeiro *centro* da vida - o Cristo³³.

Portanto, não há uma síntese mais elevada e religiosa que possa unir a síntese radical e a síntese nos temas fundamentais da filosofia. Isso é diferente da antítese teórica: na atividade teórica, a antítese entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos

32 Este parágrafo e os dois seguintes estão impressos em uma fonte menor (página holandesa 174). Consulte a nota 8 acima.-Trans.

33 Isso definitivamente é um toque de verdade, é consistente com tudo o que Dooyeweerd escreve, e acredito que seja verdade. Ainda assim, deve-se ter em mente que tudo isso é raciocínio, e que o significado concreto dessas convicções sinceras não deve ser lido apenas a partir desses pensamentos lógicos e consistentes.

da realidade que se opõem a ele (na base supra-teórica da unidade de raiz superior, que é teoricamente abordada na ideia transcendental) é sintetizada em uma unidade correlativa dialética.³⁴

É o caráter absoluto da religião cristã que torna impossível uma síntese religiosa mais elevada. *Portanto, a antítese religiosa radical não é dialética.* Mas há uma dialética religiosa interiormente necessária em todos os pontos de partida e temas fundamentais que são contrapostos pela antítese absoluta da religião cristã. Essa necessidade interna origina-se da absolutização, por esses pontos de vista, do que é relativo. Tudo o que é relativo e absolutizado gera seus *correlatos*, que, *separados do verdadeiro centro religioso*, se afirmam com igual presunção de absolutização contra a primeira absolutização.

Dessa forma, surge uma *polaridade* real no motivo básico religioso: os fatores polares *em sua suposta absolutez* se anulam mutuamente, enquanto, ao mesmo tempo, *determinam* mutuamente o significado religioso um do outro devido à sua *correlatividade* necessária. No entanto, como a natureza religiosa de um tema fundamental não permite a resignação em um mero *estado correlativo de coisas*, o tema fundamental necessariamente leva o pensamento filosófico de polo a polo e o envolve em uma dialética *religiosa* ao elevar a *correlação* a uma *oposição absoluta* que é completamente ininteligível de acordo com os critérios da dialética teórica.

Em tal dialética religiosa, um “equilíbrio de contrários”, como quer Proudhon, é tão impossível quanto a resolução da antítese em uma totalidade sintética superior, como quer Hegel.³⁵

Portanto, nunca se deve tentar “corrigir” essa dialética religiosa por meio do método da dialética teórica, como a escola hegeliana, em seu típico estilo aristocrático, considerou possível. Essa forma de comunicação filosófica é completamente acrítica; ela se origina de uma dialética religiosa oculta e, portanto, sobrecarrega a dialética teórica.

34 A teoria da teoria de Dooyeweerd baseia-se em sua análise do processo teórico filosófico quanto à sua função lógica. Essa análise tem muita semelhança com a análise do tempo de Husserl. Na reflexão temporal concreta sobre o tempo, a camada inferior de nossa experiência, refletimos sobre os vários modos de nossa experiência temporal. Parece então, por exemplo, que não podemos pensar no modo psíquico sem implicar o modo físico. De certa forma, “já pensamos” no físico. Ao pensarmos no sentimento psíquico, pressupomos a energia física, embora o sentimento psíquico seja irreduzível à energia física. É por isso que o físico precede o psíquico e que o psíquico se refere ao físico em retrocipação (“retenção”, como diria Husserl). Como esse ato concreto de reflexão analítica é qualificado pela lógica, Dooyeweerd diz que nossa função lógica é, na verdade, oposta aos “aspectos reais” abstraídos de nosso ato concreto de pensamento, incluindo o aspecto lógico abstraído. Uma síntese é então necessária, porque temos que conectar o aspecto lógico com um de seus aspectos opostos em um conceito no qual a estrutura do *Gegenstand* é compreendida. Por esse método, toda a estrutura modal da “nossa” realidade cósmica, a ordem temporal criada, é revelada. A teoria da teoria de Dooyeweerd tem sido, por várias razões, muito criticada.-Trans.

35 De acordo com Proudhon, as antinomias no pensamento filosófico não são resolvidas em uma síntese superior, como era a opinião de Hegel; em vez disso, elas simplesmente se mantêm em equilíbrio.

A dialética teórica real, e a única *justificável*, permanece limitada à síntese teórica na *relação de compreensão geográfica*. Essa síntese é transcendentalmente direcionada para a unidade-raiz supra-teórica e para a Origem de todos os aspectos que estão na *relação-gegênese* separados e opostos uns aos outros. Ela obtém essa direção da *ideia teórica*. A suposição dessa dialética é que o pensamento teórico é de fato direcionado para a *verdadeira* unidade-raiz e Origem.

Mas quando há um *tema fundamental religioso* dialético em ação, a própria síntese teórica se torna *polar*: ela deve então buscar a unidade mais elevada entre os aspectos *teoricamente* opostos em um dos polos do tema fundamental dialético.

Por exemplo, Heráclito, pensando a partir do tema fundamental da filosofia grega, buscou a unidade entre os opostos na fluidez do princípio da matéria, e Hegel, pensando a partir do tema fundamental idealista-humanista, buscou-a no autodesenvolvimento lógico da ideia de liberdade.

Em todas essas teorias dialéticas, o *principium contradictionis* é *logicamente* relativizado. Essa relativização é injustificável porque a antítese entre os aspectos opostos não pode ser resolvida *logicamente* e, *de fato*, não é realmente resolvida *dessa forma*. Em vez disso, o que ocorre é a *eliminação* da antítese *teórica* por uma absolutização polar.

Em outras palavras: a dialética religiosa penetrou *na* dialética teórica; ela tenta *resolver* a relação teórica antitética. Mas essa antítese não *deve* ser resolvida, pois ela está fundamentada na própria relação *Gegenstand*.

É igualmente inevitável que surja uma dialética religiosa no tema fundamental do filósofo quando se tenta sintetizar o cristão com um ponto de partida não cristão. Nesse caso, uma crítica transcendental também mostrará uma *comunidade de pensamento* aparentemente *de raiz dialética religiosa* com os movimentos não cristãos na filosofia, mesmo que os filósofos que fazem essa tentativa sintética nunca baseiam essa comunidade de pensamento na religião, mas exclusivamente na *autonomia da razão natural*.

O esquema de síntese por excelência nesse sentido é o esquema de *natureza e graça*. Ele tem sido usado para a síntese dialética entre o tema fundamental cristão e o pagão (da filosofia grega), bem como para a síntese dialética entre o tema fundamental cristão e o moderno-humanista.

O tema fundamental da natureza e da graça permanece tipicamente *romanista em sua origem*, mesmo quando - ao contrário do ponto de partida religioso da Reforma - foi recebido no pensamento protestante.

Mas uma síntese religiosa *genuína*, na qual o tema do fundamento cristão seria mantido em seu caráter absoluto, está fora de questão. Como já foi dito, isso é impossível por causa da *absoluta antítese religiosa*, *que por si só nunca pode ser de natureza dialética*. O que realmente acontece no tema fundamental da natureza e da graça é uma

acomodação mútua de temas básicos originais pelos quais ambos são privados de seu significado e - nessa forma *desnaturada* - podem se tornar pólos reais de uma dialética religiosa.

O *principal* ponto de partida para essa síntese dialético-religiosa só pode ser a *ideia da criação* ou a *ideia da queda no pecado*.

A síntese tomista começa com a ideia de criação. Ela expressa a doutrina oficial da Igreja Católica Romana a respeito da relação entre “natureza” e “graça”. Em sua ideia de criação, “natureza” e “o supranatural” são opostos um ao outro, enquanto na concepção de “natureza” tenta-se acomodar o esquema aristotélico de forma-matéria³⁶ ao motivo bíblico da criação. Por meio da doutrina da *analogia entis*³⁷, *que o próprio Aristóteles não aplicou à forma divina, mas apenas ao princípio da matéria*³⁸, tenta-se evitar a absolutização do princípio da forma racional aristotélica e relativizar a “autonomia da razão natural” em relação à interpretação eclesiástica da revelação do Verbo divino. Claramente, isso deve envolver uma mudança interna do significado do tema fundamental religioso grega. Ele é “colocado entre parênteses” pelo novo tema sintético da *natureza e da graça*. A “graça”, o “sobrenatural”, obtém a *primazia* sobre a “natureza” porque é concebida como a “perfeição da forma sobrenatural da natureza”. Entretanto, a autonomia “interna” da “natureza” não é abandonada por essa subordinação hierárquica sob a “graça”; ela é meramente relativizada. Nessa concepção, essa autonomia interna permanece concentrada no *princípio da forma racional*, uma vez que Deus é concebido como “pura forma”. Isso dá origem a uma verdadeira dialética religiosa na ideia da criação. A “Forma Pura” tem o “princípio da matéria pura” como seu contraponto religioso. A “matéria” não pode ser rastreada até a “forma” para sua origem.

Entretanto, a ideia cristã de criação não tolera nenhuma polaridade. Portanto, para evitar o dualismo, o princípio da matéria é reduzido à mera *potencialidade*, à receptividade para a “forma”, e interpretado como princípio da imperfeição. *Formalmente*, essa concepção está de acordo com a concepção aristotélica de *hylè* como um *dunamei on*, mas é incapaz de eliminar a *autonomia* e a *originalidade* do princípio da

36 O conceito de *physis* de Aristóteles é completamente dominado pelo esquema forma-matéria. Isso fica claro em sua explicação desse conceito em *Metafísica* 5, 4, 1015a.

37 A aplicação teológica da *analogia entis* está de acordo com a teologia negativa neoplatônica de Agostinho, que salvaguarda a transcendência absoluta de Deus contra todas as tentativas de penetrar em sua essência e propriedades por meios teórico-teológicos. Por essa razão, a doutrina da *analogia entis* atribui apenas validade *anológica* à aplicação de conceitos metafísicos a Deus. Essa é a *analogia proportionis*.

38 Veja Aristóteles, *Metafísica* 10, 8, 1058a, 23, e *Física* 1,7, 191a, 7. Cf. para isso Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 425ff.

matéria, o “Anangkè” aristotélico, sem uma *reinterpretação* fundamental do significado do esquema grego forma-matéria.³⁹

Mas essa *reinterpretação* também não pode resolver a dialética religiosa do esquema de síntese. Por sua vez, a concentração da “natureza” no “princípio da forma racional” autônomo exige uma reinterpretação doutrina cristã da criação, que não pode deixar de ter um efeito sobre a concepção da queda no pecado e da redenção. O ato criativo de Deus perde seu *caráter de atividade*, porque a atividade é concebida como a aspiração da “matéria” em direção à “forma”, o que é incompatível com o ser de Deus como “pura Forma”. Por essa razão, Tomás reduz a “criação” a uma mera *relação* unilateral “ex parte creaturae”⁴⁰.³⁸ Ambos os princípios, o princípio da forma e o princípio da matéria, são retirados da soberania criativa de Deus. A raiz religiosa da “natureza” é eliminada.

A consequência é que a doutrina bíblica agostiniana da queda *radical* da natureza no pecado também tem de ser abandonada. A queda no pecado diz respeito apenas à relação entre a “natureza” e a “supernatureza”: consiste na perda do “dom sobrenatural da graça”. Finalmente, como consequência, a redenção em Cristo Jesus também perde seu significado *radical* de converter a *raiz* religiosa da natureza. O fechamento dialético esquema de síntese é a doutrina do “merecimento natural das boas obras” e a “preparação natural para a graça”.

Como já salientei, essa típica síntese romanista só pode ser protegida dos efeitos das tendências polares dialéticas pela autoridade da igreja. Assim que se permite que essas tendências sigam livremente a lei da dialética religiosa, a engenhosa síntese hierárquica se dissolve em uma antítese polar.

Esse é o caso de Occam, a figura principal do movimento nominalista no escolasticismo tardio. Sua luta contra a realidade das “formas substancialistas” O fato de que a soberania criativa de Deus não é uma potência absoluta é uma tentativa fracassada de purificar a concepção da soberania criativa de Deus da influência desnaturante do princípio da forma grega, concebendo-a como uma *potentia* absoluta. Essa tentativa não pode deixar de fracassar, porque essa *potentia* absoluta não é tomada no sentido bíblico, mas - dentro da estrutura do tema da fundamentação dialética - como uma arbitrariedade indisciplinada e imprevisível, uma espécie de “Anangkè” no sentido do princípio da matéria grego. Este último, por sua vez, perde nessa concepção seu sentido religioso original por sua adaptação positivista à interpretação eclesiástica da revelação da Palavra do Criador pessoal e trino.

³⁹ O efeito posterior do significado original do motivo religioso aristotélico no pensamento de Tomás é evidente pelo fato de que, entre o que foi criado, apenas a “forma” é chamada de “divina”, enquanto a “matéria” não é considerada divina em nenhum lugar. Com base no ensinamento *bíblico* da criação, isso não pode ser defendido, mas está totalmente de acordo com a teologia aristotélica. Cf. Aristóteles, *Physics* 1, 192a, 17, e *Commentaria in physica* 15, 7 de Tomás.

⁴⁰ Cf. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin* (traduzido por R. Grosche), 381ff.

O dualismo nominalista entre “natureza” e “graça” continua na oposição dialética de Lutero entre “lei” e “evangelho”, na qual o ponto de contato para uma “síntese” entre o tema grego e o tema cristão é buscado principalmente na doutrina da “queda no pecado”. A “natureza”, ainda concebida teologicamente como o princípio da forma racional do pensamento grego, é tomada como “o reino do pecado sob a lei” em oposição dialética à “graça”, o reino da liberdade evangélica do cristão pelo qual a lei do pecado é quebrada e vencida.

Por fim, em tempos recentes, a dialética religiosa do tema do solo leva, por meio do dualismo da lei e do evangelho de Lutero e da filosofia irracionalista da existência de Kierkegaard, à “teologia dialética”, na qual ela se completa teologicamente *em um sentido polar* (sem “ponto de contato” entre “natureza” e “graça”, de acordo com Barth).