

O JOVEM HEGEL E A POSITIVIDADE DA RELIGIÃO CRISTÃ: REAÇÃO CRÍTICA À APROPRIAÇÃO TEOLÓGICA DA FILOSOFIA DE KANT

THE YOUNG HEGEL AND THE POSITIVITY OF THE CHRISTIAN RELIGION: A CRITICAL REACTION TO THE THEOLOGICAL APPROPRIATION OF KANT'S PHILOSOPHY

Antônio Salomão Neto¹

Resumo: O debate teológico presente no *Stift* de Tübingen é campo de recepção da filosofia kantiana por meio de uma questão específica: aquela da existência de Deus e de Sua revelação aos homens. Reconstruindo-o tangencialmente, pode-se sublinhar qual a posição que a filosofia kantiana ocupa nele, salientando-a frente àquela de Storr. Também, apontar para a apropriação dela no seio daquele debate. Assim, quando se volta para a posição de Hegel, nota-se que ele se contrapõe à apropriação teológica de Kant, posicionando-se de modo similar ao kantiano. Tem-se aqui um liame entre Kant e aquilo que se chama, incipientemente, de filosofia hegeliana.

Palavras-chave: Debate teológico. Filosofia kantiana. Apropriação teológica. Filosofia hegeliana.

Abstract: The theological debate present in the *Stift* of Tübingen is the reception field for Kantian philosophy through a specific question: that of the existence of God and His revelation to men. Reconstructing it tangentially, it is possible to underline the position that Kantian philosophy occupies in it, emphasizing it in relation to that of Storr. Also, point to her appropriation within that debate. Thus, when one turns to Hegel's position, one notices that he opposes Kant's theological appropriation, positioning himself in a similar way to the Kantian itself. Here there is a link between Kant and what is called, incipiently, Hegelian philosophy.

Keywords: Theological debate. Kantian philosophy. Theological appropriation. Hegelian philosophy.

Introdução

Em carta de janeiro de 1795, Schelling expõe a Hegel a situação do diálogo entre a filosofia de Kant e a teologia lecionada no *Stift*. O núcleo desta exposição é debate teológico ligado à recepção da filosofia kantiana tendo como pano de fundo o problema da existência de Deus, discussão que ainda coloca em foco o princípio hermenêutico da teologia.

De uma forma geral, o debate envolve também a consideração sobre a existência de um núcleo *essencial* da Doutrina Cristã, gerando algo de periférico, que não é

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) (antoniosalomao95@hotmail.com). <https://orcid.org/0000-0002-1362-9807>.

essencialmente aquela doutrina. Assim seriam os elementos da fé histórica caracterizada por Kant ou da positividade caracterizada por Hegel².

Sabe-se disto também por meio da informação que Schelling oferece na carta citada, dizendo que os teólogos de Tübingen apanham *superficialmente* alguns ingredientes do sistema de Kant e, com isto, produzem poções filosóficas poderosas. O efeito destas é a justificação dos dogmas da teologia por intermédio da filosofia kantiana³.

Ao voltar-me para a posição de Hegel frente ao debate teológico e ao modo como Kant é interpretado, pretendo aludir para o fato de que Hegel se posiciona contra tal interpretação, tendo uma posição próxima a de Kant (ainda que com nuances próprias). Isso é um liame que relaciona Kant à construção daquilo que incipientemente é a filosofia hegeliana.

Para apontar o movimento que leva a essa asserção, tem-se os seguintes objetivos: 1) apontar para a teologia dogmática, por meio da posição de C. Storr; 2) mostrar a posição kantiana neste debate, destacando-a com base na sua interpretação do conceito de Deus (que aparece imbricado com a doutrina dos postulados práticos da razão); 3) sublinhar como há uma *apropriação* da filosofia kantiana pelas vias teológicas, que conduz à extensão do estatuto de postulado da razão prática aos dogmas da religião; e 4) mostrar a posição de Hegel no debate teológico, apontando que se trata de uma reação crítica àquela apropriação de Kant.

1. C. Storr e o princípio da escrita protestante

Storr foi teólogo e professor de Hegel no seu período como aluno no *Tübinger Stift*. Sua contribuição para o debate teológico é mais do que lecionar. Desde 1789, ele havia tornado conhecida sua interpretação teológica com seu *Über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu* (cf. HENRICH, 1991, p. 178). Em síntese, ressalta-se que Storr se guia por uma hermenêutica teológica que via a Sagrada Escritura (revelação de Deus) como sendo de origem divina e de uma autoridade imediatamente divina. Isto significa, simplificadamente, que o acesso à revelação é imediatamente clara, distinta e certa.

² O que se ressalta aqui é o que está presente na oposição entre *crença eclesial, histórica ou revelada e crença racional pura*. Curiosamente, essa oposição está presente na análise de Kant, em *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, e na de Hegel, em *Positivität der cristlichen Religion*, como será visto.

³ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 14.

O núcleo da posição de Storr pode ser entrevista ao se voltar para o aspecto preventivo que o exegeta da Sagrada escritura tem de ter: tudo que lhe cabe é garantir que a autenticidade da revelação não seja corrompida. Storr sustentava esta estrutura fundamentando-a no princípio protestante da escrita⁴. Consequentemente, a verdade da Doutrina Cristã está na sequência de texto da Sagrada Escritura na sua *totalidade*. *Nenhuma parte é periférica*.

Ora, se assim o é, a razão não tem autoridade central sequer na reflexão para dar sentido à Sagrada Escritura. À razão só cabe um papel balizador e preventor, como tem de ser aquele do exegeta. A confirmação deste sentido (a verdade da Doutrina Cristã) é uma crença que jamais está fundada na razão.

Aquele princípio storriano revestido por essa fundamentação da fé para além da razão é o escopo daquilo que foi considerada, no contexto do debate teológico, uma posição supranaturalista⁵. Esta posição fica caracterizada pelo fato de a razão não ser fundamento do acesso à revelação.

Um naturalista é, ao contrário, quem considera a verdade da Doutrina Cristã como compatível somente com aquelas da razão. Desta forma, a revelação é, se considerada como algo exterior e dado à razão, preterida em nome do acesso autossuficiente da razão àquela verdade (cf. HENRICH, 1991, p. 181-182).

Aqui, tem-se ao menos um esquema geral daquilo que tem um dos seus pontos iniciais no pensamento de Storr e na sua ampla influência, bem como nos desdobramentos ou objeções de Niethammer, Süsskind, Diez⁶, Kant, Fichte, Schelling, Hegel e outros autores: o debate teológico do *Tübinger Stift*.

⁴ HENRICH, 1991, p. 179. (“[...] *das protestantische Schriftprinzip* [...]”).

⁵ Daqui, pode-se entrever aquilo que Reinhold aponta nas primeiras cartas de sua obra *Briefe über die Kantische Philosophie*. Além de relatar como o debate teológico foi espinhoso, complexo e infrutífero, Reinhold também nos aponta as diferenças existentes neste contexto entre os naturalistas e os supranaturalistas, inclusive apontando para divergências internas desta última posição. Cf. REINHOLD, K.L. *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. I, Mannheim, Bender, 1789.

⁶ Niethammer foi ao encontro de Reinhold, que estava em Jena, no ano de 1790, buscando esclarecimento com relação aos fundamentos da fé. Caiu, junto com Fichte, na suspeita de ateísmo; Süsskind orientou seus estudos da dogmática e exegética até a história da igreja e foi sucessor de Storr, mantendo contato direto com este. Em 1798, Süsskind era professor de dogmática na Universidade de Tübingen; Diez é quem parece ocupar uma posição interessante. Resumidamente, Diez é reconhecido por ser um kantiano radical e que realizou uma ofensiva contra o princípio hermenêutico de Storr. Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 191 e ss; também DIEZ, Immanuel Carl. *Briefwechsel und Kantische Schriften Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

Diante deste panorama feito, tem de se ressaltar algumas implicações do princípio storriano. Deus seria transcendente à razão, bem como sua revelação em geral. O acesso à revelação é imediato, pois não há uma significação desta por meio da razão. Storr revestira de dogmatismo seu princípio, na medida que a letra é imediatamente o sentido da Doutrina Cristã.

2. A posição kantiana no debate teológico: entre o naturalismo e supranaturalismo

Para mostrar a posição kantiana, vale-se da interpretação que o objeto do debate teológico – a existência de Deus – recebe em algumas obras de Kant, focando-se precipuamente na KrV e na KpV, com um breve panorama a *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, doravante), o qual tem por foco uma diferença importante que lá é esclarecida.

Na KrV, quando trata da questão de Deus, a posição geral de Kant é a insistência em Deus ser (tomado como) uma *ideia*, que não há um objeto (empírico) que possa corresponder a tal. Consequentemente, não há intuição, tampouco um conhecimento ou compreensão teórica de Deus. Adiante, explora-se como é construída esta posição.

Como objeto da teologia – entendido como Causa suprema (*ens originarium*), Ser originário, perfeito em todos os seus predicados (*ens summum*) – a ideia de Deus extrapola de pronto a *experiência possível* e é apenas *pensada* como realidade suprema (*ens entium*). Naquilo que tange a este conceito, no campo do conhecimento teórico, não se decide sobre a existência de um tal ser que pudesse corresponder a esta ideia (cf. KrV, A 581/582 e B 608/609).

Kant considera a ideia de Deus, também, frente à investigação da natureza, do mundo fenomênico. Deste modo, o possível é considerá-lo como fundamento, na medida em que se investiga a natureza de um modo determinado: “[...]para podermos considerar os fenômenos como sistematicamente encadeados entre si, *por analogia* com uma determinação causal.” (KrV, A700/B728).

Quando se sublinha esse “por analogia”, lembrando do texto da *Logik*, tem-se que a analogia é uma inferência da razão, que não produz um conhecimento assertórico sobre algo (Log, 9: 132-133)⁷. De outra forma, na própria KrV, Kant adverte que mesmo que

⁷ Destaca-se §84, no qual Kant caracteriza a analogia como uma ilação da faculdade judicativa. A analogia que está presente na KrV se dá entre a relação das ideias com o mundo fenomênico e alguma outra relação entre fenômenos (por exemplo, a relação causal).

esta ideia de Deus possa ser usada para investigar a natureza, *como se se encontrasse nela uma unidade sistemática e finalística, nem sequer assim há um conhecimento de Deus* (cf. KrV, A700/B728).

Há, entretanto, uma função positiva nesta dinâmica: um proveito já no campo teórico que é garantido pela função heurística, relacionada com a sistematicidade e unidade do conhecimento. Aqui, chega-se no motivo de Kant relacionar as ideias com os princípios reguladores⁸. A natureza dos conceitos da razão, as ideias, é a de representação sistemática do conhecimento (cf. KrV, A686/B714). Quer dizer, a ideia de Deus, como um conceito da razão, não determina em nada os objetos da experiência ou uma relação entre eles.

Antes, como é princípio regulador, fortalece o uso empírico da razão (cf. KrV, A680/B708) e apruma a admoestação à razão especulativa, a qual tem seu alicerce na diferença entre conhecer e pensar.

Esta diferença abre, finalmente, a oportunidade de apontar para as condições de possibilidade do conhecimento teórico, notar a inacessibilidade à coisa em si e a redução do conhecimento ao campo fenomênico. *A faculdade de conhecer* não açambarca Deus, pois Ele está para além dos limites da sua jurisdição. O conhecimento teórico de Deus parece vedado pela própria estrutura da KrV e o uso que se pode fazer dele como fundamento (aos moldes da investigação por analogia) é meramente *problemático* (cf. A681/B709).

Consequentemente, um teólogo leitor de Kant poderia, de imediato, considerar que o conhecimento de Deus é inacessível à razão *em geral* e que aqueles que se enredaram na tentativa de conhecer Deus são vítimas de uma ilusão transcendental⁹.

⁸ Cf. FERRAZ, C. A. *Do uso regulativo das ideias da razão pura*. In: Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura / Joel Thiago Klein (Organizador) - Florianópolis: NEFIPO, 2012, p. 627-657.

⁹ De um modo geral, essa também foi uma posição expressada por Diez. Ele sabia que de acordo com o princípio de Storr o conteúdo da revelação não poderia ser captado pela razão e que seria na autoridade da revelação que a fé cristã teria seu fundamento. Também sabia que o conhecimento, tal como entendia Kant, estava imbricado com as condições da experiência possível, e que nessas condições estava a possibilidade de se concluir assertivamente acerca de um evento a partir de outro dado da experiência. Esta derivação está totalmente excluída da revelação, pois pelo seu conceito mesmo, a revelação parece ser inacessível por meio da reflexão. Além disso, Diez estava consciente da insistência kantiana acerca da relação entre a boa vontade e a crença em Deus, consequentemente, essas críticas a Storr não significam renunciar em geral o acesso à revelação. D. Henrich sintetiza a posição de Diez como a de um naturalista, mas de um modo tal que não admite uma compreensão especulativa ou teórica da revelação. Já com Diez, parece-nos que o naturalismo começa a guiar-se por meio certa prática irredutível a uma doutrina teórica. Cf. HENRICH, D. *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, In: *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 191 e ss; também DIEZ, Immanuel Carl. *Briefwechsel und Kantische Schriften Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

Assim, nem sequer seria possível a compreensão pela razão do manifestar de Deus (a revelação) (cf. FACKENHEIM, 1967, p. 231).

Diante disto, se se limita a posição da filosofia kantiana à KrV, ela parece ocupar (no contexto do debate teológico) uma posição supranaturalista, sob algum aspecto abrindo um campo de jurisdição para a ideia da autoridade e clareza imediata da Sagrada Escritura, como sustentava Storr. Pois, como foi visto, à razão não cabe uma asserção sobre Deus ou a Sagrada Escritura (a revelação).

Contudo, quando se atenta à diferença entre conhecer e pensar, pode-se sublinhá-la como uma restrição da faculdade de conhecer que reflete em algo positivo: resguardar o uso prático da razão. Neste sentido, Kant no prefácio da edição B:

[...] Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendententes, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* [...]. (KrV, BXXX)

Desta citação, pode-se notar que é um fruto da admoestação da razão especulativa (empreendida na KrV) ao menos a *pensabilidade* do campo prático. Pois, sem ela, haveria uma confusão entre os limites (*Grenzen*) entre o campo teórico e o prático, correndo-se o risco de converter tudo (o que é e o que deve ser) em fenômeno (*Erscheinung*), alargando a jurisdição da faculdade de conhecer (acredita-se, dogmaticamente).

Ainda, é expressa a ideia de que a admoestação é um suprimir do saber, da razão teórica ou especulativa, para dar lugar à crença (*racional*), à razão prática. Assim, Kant parece relacionar os limites entre a razão especulativa e a prática com os limites entre saber e crença.

Portanto, se até aqui foi tratado do campo do conhecimento teórico, do saber, agora é necessária uma incursão sobre a KpV, para que se possa entrever como Deus está imbricado na dinâmica da razão prática, da crença *racional*.

De início, pode-se realizar um recorte para apontar, especialmente, para a *doutrina dos postulados práticos*. É aqui que temos o despontar do conceito de Deus. A razão prática chega a este conceito devido ao objeto que ela tem por dever adotar: o sumo bem (KpV, 5: 256).

Este dever funda uma demanda (*Bedürfnis*) da razão prática que conduz entre outros, ao conceito de Deus. Isto é, aos postulados práticos (cf. *ibid.*). Todos eles (Deus, liberdade¹⁰ e imortalidade) partem do dever, isto é, da moralidade, sendo pressuposições *no modo de considerar prático*, dando realidade objetiva às ideias da razão especulativa, justificando conceitos que para esta última estavam em um além de si (cf. KpV, 5: 238).

Diferente da necessidade (*Bedürfnis*) teorética que só conduz às hipóteses para satisfação da razão observadora, a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática *pede e admite* a existência de Deus (enquanto seu ideal prático), na medida que os postulados práticos são condições daquele fazer (realizar no mundo aquilo) que é o dever, isto é, do sumo bem (cf. *ibid.*).

Em síntese, a existência de Deus, que era uma ideia problemática e reguladora para a razão especulativa, tem diante da dinâmica da razão prática uma natureza imanente e constitutiva, pois é possibilidade de tornar efetivo o objeto da ação moral.

Finalmente, pode-se entrever, agora do ponto de vista prático, como é que está implícita nestas definições conceituais a relação entre saber e crença: aquela relação de limitação recíproca entre a razão especulativa e a razão prática¹¹. Note-se que, como os postulados em geral não são objetos de conhecimento – pois são apenas ideias problemáticas da razão teorética que podem ser pensadas, mas não conhecidas – são objetos de uma *crença racional prática* (cf. KpV, 05: 256-263)¹².

Esta crença não é um sentimento ou uma espécie de fervor religioso. Ela é o fundamento da admissão voluntária dos postulados, pelo fato da razão (do sujeito moral) reconhecê-los como praticamente necessários (como condições do sumo bem). Ela é o modo de representar a possibilidade deste objeto (cf. KpV, 05: 263)¹³.

Ademais, é como alerta Kant:

¹⁰ Há quem não considere a liberdade um postulado, pois no início da KpV, Kant teria apontado uma dupla implicação entre ela e a Lei moral: esta última é a razão de essência da liberdade; a liberdade, por sua vez, razão de cognoscibilidade (*prática*) da Lei moral. Sobre isto, cf. DELEUZE, G. (2012). *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Edições 70.

¹¹ Sabe-se que Kant afirma o primado da razão prática, pois todo interesse é, inclusive o teorético, prático. Mas, isto não impede pensar uma limitação recíproca, mesmo que a razão prática seja fundamento da teorética. Se se pode valer da teoria dos conjuntos matemáticos, podemos dizer que o conjunto A (razão teorética) está contido no conjunto B (razão prática), não se confundindo com este último.

¹² Ver também DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 58-59.

¹³ A realização do sumo bem é o que enseja a ideia de um acordo entre as leis da natureza e da liberdade, bem como a doutrina dos postulados práticos. O modo como *escolhemos* pensar a possibilidade do sumo bem, por meio de uma admissão prático-moral de um autor inteligente da natureza, faz com que o modo de representar esta possibilidade seja *subjetivo*. Todavia, esta admissão é meio de promover o que é *objetivamente* necessário, como aquilo que é praticamente necessário. Neste último sentido é que este modo de representação é uma *crença racional prática*, pois é o fundamento daquela admissão prático-moral.

Essa crença não é, portanto, comandada, mas se origina de uma intenção moral, na medida em que é uma determinação voluntária de nosso juízo, proveitosa para o propósito moral (comando) e, além disso, concordante com a necessidade (*Bedürfnis*) teórica da razão, a saber, uma determinação de admitir aquela existência e também colocá-la como fundamento para o uso da razão; assim, ela pode hesitar frequentemente, mesmo no caso dos bem-intencionados, mas nunca cair em descrença. (KpV, 05: 263)

Então, torna-se clara a posição kantiana: se, por um lado, a crença racional prática é fundamento de uma admissão moral-prática dos postulados – entre eles a existência de Deus –, por outro lado, a crença racional prática é fundamentada na intenção moral da razão, no dever.

Note-se que, deste modo, a existência de Deus *não* é radicalmente exterior à razão (sublinha-se, de forma alguma). A razão a *acessa* por intermédio de uma dinâmica sua: a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, da qual se teve uma breve exposição. Ademais, aqui não se trata de uma aceção de um Deus religioso (um tal Ser supremo revelado), mas sim de um Deus moral (um tal Ser supremo racional).

Deste modo, um teólogo leitor de Kant que considerasse a filosofia kantiana sob a unidade da KrV com a KpV, poderia entender Kant contraposto à Storr, sustentando um acesso da razão à existência de Deus de um modo peculiar: por intermédio da razão prática. Sendo assim, Kant seria, frente ao debate teológico, um naturalista *da razão prática*, pois só a razão prática tem acesso, por meio de sua dinâmica interna, a Deus.

A posição kantiana tardia perpassa também, como se disse, pelo escrito sobre religião que Kant publica em 1793. Adiante é feito um breve panorama daquilo que importa para a reconstrução do debate teológico que está em curso. Esta distinção será capaz de aprumar um detalhe da posição kantiana.

Kant imbrica a crença racional na RGV de modo singular. A dinâmica da crença racional se dá com a ideia de um homem agradável a Deus (*digno de ser feliz*), com a ideia da realização comunitária do sumo bem, com a retirada do homem do egoísmo moral e com tantas outras. Contudo, a reconstrução em curso não se foca nisto.

Antes, procura-se algo mais simples: a diferença entre crença eclesial e crença racional. Explica-se os motivos: 1) esta diferença torna ainda mais clara a posição kantiana, pois permite sublinhar como, ainda que do aspecto religioso, Deus relaciona-se com o homem por intermédio da moral. Quer dizer, Sua revelação tem um fio condutor *prático*; 2) como a finalidade é encontrar a posição de Hegel no contexto do debate teológico, torna-se importante esta distinção, já que Hegel faz uso dela (conforme é visto adiante).

Assim, concentra-se naquela diferença entre crença eclesial e crença racional. O núcleo que interessa é: a crença eclesial é fundamentada em um aspecto histórico, em fatos relacionados à revelação histórica de Deus e até onde sua influência consegue chegar. Por sua vez, a crença racional é fundamentada pela moralidade, e pode ser tida como a única que uma simples crença da razão, comunicada por uma convicção ou admissão (pois está fundamentada em princípios *a priori*) (cf. RGV, 6: 107 e ss.).

Há, aqui, uma primazia da autonomia, o princípio pelo qual a religião é acessível à razão. Por meio da moralidade, há aquilo que se chama *justificativa moral da existência de Deus*. Consequentemente, os milagres, os dogmas ou qualquer premissa dogmática da Doutrina Cristã que não é reconduzível à moral é comunicada e depende só de uma crença histórica.

A crença *racional prática* nos postulados práticos é necessária, universal e objetivamente válida. Contudo, isso não significa um aceite dogmático da existência de Deus, pois aqui a existência Dele (enquanto ideia da razão) surge imbricada à justificativa da possibilidade do ato moral (enquanto ideal da razão).

Sublinha-se que não há, por parte da posição kantiana, qualquer intenção em validar dogmas *à maneira filosófica*. Isto é importante, pois é possível entrever que a posição de Hegel não é oposição à posição kantiana, mas sim à apropriação teológica de Kant que ocorre no *Tübinger Stift* e que é apontada adiante.

3. A apropriação da posição kantiana pelos teólogos do *Tübinger Stift*

Se se compara aquilo que foi exposto nas páginas acima, então se pode entrever um contexto no qual a posição kantiana se opõe à hermenêutica de Storr (cf. HENRICH, 1991, p. 178 e ss.). Aqui, o que se pode apontar é o contexto geral de uma oposição momentânea entre a posição de Storr e a kantiana.

Fato é que a filosofia kantiana ocupava uma posição central no debate da *Aufklärung*, convertendo-se no representante desta razão por excelência (TAVOILLOT, 1995, p. 263 e ss.). Se se tem em vista como Kant entende a religião e a primazia da autonomia, então se nota como todo o *simbolismo* da dogmática de Storr fica prejudicado (pois não se reconduz à autonomia da razão).

Para que isto possa ser sublinhado, atenta-se a um exemplo central: a crucificação e morte de Cristo (*satisfactio vicaria*, cf. HENRICH, 1991, p. 183) com o fim de salvar a humanidade dos pecados. A pergunta tem de ser em direção a como conciliar este

simbolismo, no qual Cristo assume a responsabilidade dos atos de toda a humanidade, com a autonomia da razão.

Se o princípio storriano sustenta uma autoridade e clareza imediata da Sagrada Escritura, então isto significa: o sacrifício do cordeiro santo, em nome de terceiros pecadores. Aqui, temos uma terceirização da responsabilidade do ato que não condiz com a razão do *Aufklärung* ou com a posição kantiana fundamentada na autonomia da razão: no simbolismo da crucificação há uma clara contraposição com o princípio moderno da punibilidade. Há uma violação do princípio da pessoalidade da pena, pois a pena não poderia ultrapassar a pessoa do autor dos atos que se buscam responsabilizar.

Em síntese, pode-se dizer que há um mal-estar gerado pelo princípio hermenêutico de Storr: ele conflita diretamente com os desenvolvimentos da sua época *em esclarecimento*, bem como aqueles que são oriundos da filosofia (inclusive da kantiana) (cf. HENRICH, 1991, p. 186). Assim, está reconstruída a oposição geral que interessa: entre o princípio da autoridade e clareza divina e imediata da Sagrada escritura, sustentado por Storr, e o princípio da autonomia da razão, sustentado pela posição kantiana, como o princípio racional por meio do qual se acessa Deus por uma via prática.

Contudo, se é como Schelling alertou para Hegel, em carta supracitada – que o resultado da leitura da filosofia kantiana no *Tübinger Stift* é a justificação dos dogmas da teologia por meio da filosofia kantiana –, tem-se que sublinhar certa apropriação feita por Storr e seus seguidores.

Como é que tal apropriação da posição kantiana ocorreu? Aqui, tem-se que sublinhar o nome de Johann Friedrich Flatt. Foi ele quem abriu vias de contato entre a dogmática da posição storriana e a posição kantiana. Em seus escritos, Flatt criticava alguns aspectos da posição kantiana, ao passo que também sustentava um mínimo de abertura à posição naturalista (no contexto do debate teológico) para garantir o espírito do princípio storriano (cf. HENRICH, 1991, p. 188-189).

Para R. Pozzo, Flatt é um dos principais mediadores entre Kant e o jovem Hegel (cf. 1989, p. 95 e ss). Ele resume a crítica de Flatt a Kant destacando que, no que tange à dedução transcendental, Flatt não creditava ser ela capaz de justificar a realidade objetiva. Bem como, via na prova moral da existência de Deus, que aparece na forma de postulado na KpV, uma *possibilidade de ateísmo*. Parece que aos olhos de Flatt, uma abertura à existência de Deus por meio da razão conduz a um *subjetivismo radical* correlacionado ao ateísmo (cf. 1989, p.96).

Ainda que permeada pela crítica a Kant, a ideia de Flatt de que um mínimo de naturalismo era necessário foi uma espécie de caminho para a aplicação da metodologia crítica na teologia. Esta ideia impactou de forma decisiva como a posição kantiana pôde ser apropriada. Nessa linha foram os escritos de Stäudlin e Niethammer (cf. HENRICH, 1991, p. 190).

Se a filosofia crítica encontrara então um caminho para ser influência à teologia, então Storr e seus seguidores não puderam ser indiferentes a tal. No papel de professor, Storr foi arrastado para o contexto da discussão kantiana, contexto o qual seus alunos – destaca-se Hegel – já estava (cf. HENRICH, 1991, p. 203).

Então, aquela oposição geral entre Storr e a posição kantiana, entre a autoridade divina e a autonomia da razão, tem que ser sintetizada. É esta síntese que responde sobre a apropriação da posição kantiana pelos teólogos do *Stift*. Para tentar entrever a síntese pode-se perguntar sobre o que pode ser razão de referência entre os opostos.

Se se tem em mente como Flatt pedia um mínimo de naturalismo para garantir à dogmática aquela autoridade storriana e como Storr ele mesmo foi influenciado pela justificativa filosófica kantiana, então o aspecto geral da síntese se dá no campo prático. A ponte entre os opostos é aquilo que permite o acesso da razão a Deus e, em certa medida, à Sua revelação: a dinâmica prática, precipuamente *a doutrina dos postulados práticos*. Entretanto, não sem certa “mudança”, já que no modo da KpV, tais postulados poderiam resultar em mais malefícios que benefícios à dogmática teológica.

Ainda que a posição kantiana garanta alguma distinção entre a doutrina dos postulados e aquela da revelação¹⁴ ou sustente que o viés da compreensão de Deus é moral, como foi visto, houve uma leitura que se valeu da doutrina dos postulados para estender este estatuto àquilo que poderia ser dito positivo, histórico e dogmático no seio da teologia. Estender o estatuto de postulado prático àquilo que era incompreensível teoreticamente: os dogmas em geral: eis a “mudança” operada na doutrina dos postulados práticos da razão.

O argumento é feito por meio do que parece ser uma espécie de “dedução” da validade dos dogmas da Sagrada Escritura. A Igreja e os sacramentos (Cristandade) podem ser vistos como essenciais para manter o Cristianismo, que por sua vez tem sua base na moralidade (já que sua essência é o ideal prático da razão do sujeito moral, sua

¹⁴ Se se tem em mente o *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, de Fichte, tem-se uma diferença do estatuto da crença nos postulados práticos e na revelação: aos postulados cabe a *Glauben* e à revelação cabe *Wunsch*.

autonomia no ato moral e conseqüente responsabilidade). Então, deve-se manter um para manter-se o outro.

Neste ponto, sublinha-se o mais importante: há uma justificativa da Cristandade por meio da posição kantiana e pode-se olhar espantosamente como pode haver uma harmonização entre a autonomia da razão, o princípio da autoridade da revelação e a Igreja (cf. HENRICH, 1991, p. 202).

Como foi visto, esta não é a posição kantiana, a qual pretere a crença positiva, histórica, revelada, em nome da crença da razão pura prática. Pareceu, aos olhos de teólogos, que a posição kantiana autorizaria, ao reduzir as pretensões da razão especulativa e limitar a *faculdade de conhecer*, um certo despotismo da verdade revelada sobre a razão. Se a razão se curva à crença nos postulados, tudo que a filosofia kantiana mostra é exatamente aquilo que a teologia dogmática buscava justificar. Tudo que se fazia necessário era a “mudança” na doutrina dos postulados.

A posição kantiana foi interpretada de modo que nela não há prova da existência de Deus que não seja a crença, uma escolha em *acreditar*. Como aos olhos dos teólogos a doutrina dos postulados práticos não ensina outra coisa que a *escolha* em acreditar em Deus – a admissão prática –, eles viam nisto uma oportunidade de convergência. Não há prova da existência de Deus e a *revelação* e a Sagrada Escritura são *apenas* objetos da crença (cf. VACCARI, 2010, p.175), o que poderia garantir a autoridade clara e imediata que sustentava o princípio hermenêutico storriano.

Eis aqui como a posição kantiana é apropriada para justificar o todo da Sagrada Escritura, inclusive sua parte histórica e ressaltando o aspecto da hermenêutica dogmática storriana ¹⁵. Isto se traduz na ideia de justificar “a positividade da religião Cristã” por meio da doutrina dos postulados. Em síntese: uma “[...] domesticação teológica [...]” (HENRICH, 1991, p. 203)¹⁶ da posição kantiana.

Conseqüentemente, Schelling é muito astuto em apontar, em carta já mencionada, para Hegel “[...] [t]odos os dogmas possíveis já estão estampados como postulados da

¹⁵ Não podemos deixar de notar, como Schelling o fez, que esta interpretação da filosofia crítica por parte dos teólogos é rasa. Ela desconsidera que o assentimento prático é fruto da autonomia. Assim, a *crença é racional*, isto é, fundada na razão no seu uso prático, originada de uma intenção moral, tendo em vista aquela sua demanda. Este quadro conceitual não autorizaria o pretense despotismo da verdade revelada sobre a razão (heteronomia), algum tipo de tutela daquela sobre esta ou algum tipo de submissão desta àquela.

¹⁶ A expressão é de Dieter Henrich: (“[...] *theologische Domestizierung* [...]”).

razão prática, e onde nunca são suficientes provas teórico-históricas, ali a razão prática (tübíngense) rompe o nó.”¹⁷

Neste sentido, pode-se apontar que o projeto incipiente da filosofia hegeliana tem uma das suas ocasiões nesta crítica à leitura que os teólogos do *Stift* fizeram da posição kantiana e da sua doutrina, precipuamente no que tange à doutrina dos postulados (DÜSING, 1973, p. 53-90).

Este projeto de filosofia hegeliana é, ao menos, uma verificação nessa ilação feita pelos teólogos de que a filosofia kantiana atestaria, ao tratar dos limites da faculdade de conhecer, uma tutela da razão por verdades reveladas, por uma crença histórica ou uma teologia dogmática.

O que se deixa sublinhado é que a crítica à doutrina dos postulados feita por Hegel tem de ser lida tendo em mente como ela foi apropriada (*primeiro momento* da crítica, dirigida aos teólogos e concentrada na figura de Storr e Flatt) e o que há nela mesma que sustenta a possibilidade dessa apropriação (*segundo momento da crítica*, dirigido àquilo que sendo imanente à filosofia kantiana proporcionou a leitura dos teólogos). Isto é: a justificação da positividade da religião Cristã e o contexto da necessidade/demanda (*Bedürfnis*) da razão em geral.

4. Hegel contra a apropriação teológica de Kant: a positividade da religião Cristã

A pergunta que se faz é, guiando-se pelo fio condutor, acerca da positividade. No período em que Hegel reside em Berna, este conceito está ligado ao contexto sob o qual a religião está sendo julgada. A investigação da positividade da religião Cristã revela o levante crítico feito por Hegel contra aquela domesticação teológica de Kant.

Como já havia feito neste período, Hegel julga a religião sob a égide da razão. Por isto, diz Hegel que “[...] [a] forma de considerar a religião Cristã [...] toma a razão e a moralidade como bases para examiná-la [...]” (HEGEL, 1795/96, p. 104). Ora, a religião da moralidade, racional e fundamentada na liberdade, para Hegel era a religião avessa à positividade.

Entretanto, esta definição é frágil. É preciso ir além. A religião moral é uma que contém *apenas* princípios da virtude, estes sendo princípios fundamentados na

¹⁷ Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, volume I: 1785-1812. Editado por Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 14.

autonomia. Isto pode ser identificado no modo como Hegel crítica o Judaísmo, a religião que ele toma por modelo de positividade.

Esta religião é um agir demasiado apegado aos rituais. Obedecendo à letra da lei, o Judaísmo fazia com que a moralidade soçobrasse em mero “fazer conforme”, que a liberdade fosse mais um costume particular, como uma maneira de comer e beber ou como hábitos (cf. HEGEL, 1795/96, p. 106-107). (A positividade do Judaísmo não coaduna com aquilo que Hegel chama de religião moral).

A visão que Hegel tem da moralidade caracteriza-a como autonomia radical, como liberdade absoluta. Na religião, quando temos a imagem de um Ser todo poderoso e de sua revelação na Doutrina Cristã, por exemplo, Hegel tende a caracterizar tal imagem como positividade, salvo se ela possui (imaneamente) uma moldura capaz de lhe dar a significação moral (contida na sua essência). Mediante esta crítica, pode-se dizer que um modo de definir a positividade é como aquilo que na religião não pode ser reconduzido à autonomia (moralidade) e que, portanto, permanece como mandamento de uma autoridade exterior. Na medida em que moralidade é mais que cumprimento da letra da lei, mais do que submissão a autoridade que põe a lei, sendo a livre submissão à lei.

Aqui, pode-se entrever como Hegel se posiciona no debate teológico: é a moralidade que fundamenta a compreensão da religião. A seguir, vê-se como ele constrói a sua posição como *naturalismo prático*, muito próximo àquele de Kant.

É esta moralidade estritamente relacionada à autonomia que é valorizada nos ensinamentos de Jesus. Assim, estes ensinamentos recebem um selo de religião moral. Note-se que há uma positividade na religião cristã, mas que isto não é genético aos ensinamentos de Jesus (cf. HARRIS, 1972, p. 217-218; BECKENKAMP, 2006, p. 115)¹⁸.

Consequentemente, se não é intrínseco aos ensinamentos de Jesus, donde vem esta positividade da religião cristã? Sendo Jesus um mestre de uma religião que em nada é positiva (seus ensinamentos, aos olhos de Hegel), pois é puramente moral, como pôde

¹⁸ Curiosamente, se a religião cristã pode ser positiva, ela é também uma contraditória doutrina positiva da virtude, fazendo a autonomia soçobrar em um mero agir conforme à autoridade de Jesus. Mesmo que Jesus tenha tentado algum experimento que resultou em alguns caminhos para positividade (principalmente se pensarmos na representatividade dos milagres), a verdadeira degeneração da religião cristã – de uma religião puramente moral para uma positiva – começa quando há a disseminação do evangelho em nome de Jesus. Eis como sua autoridade pode ser constituída como fundamento da religião cristã. Beckenkamp acrescenta ainda sobre este tema que a fundamentação na autoridade de Jesus era necessária, pois era preciso um apelo igualmente forte para introduzir uma doutrina que refunde uma religião em direção à moralidade. Se o Judaísmo era apegado à autoridade do Deus Pai, o cristianismo evoca a autoridade do Deus Filho que fora diretamente ensinado pelo Pai.

esta religião tornar-se positiva? Hegel se faz estas perguntas (cf. HEGEL, 1795/96, p. 108).

A sua resposta pode ser entrevista no modo como ele entende a relação entre positividade e moralidade. Como positividade é aquilo que não se deixa reconduzir à moralidade, isto significa que uma religião moral não se deixa fundamentar em nada além da autonomia.

Ora, se nos ensinamentos de Jesus há milagres, promessa de salvação ou de castigos eternos ou ainda algumas parábolas, nada disto pode, aos olhos de Hegel, fundamentar a religião Cristã, pois ela é puramente moral.

Se se aceitam que estes feitos (milagres etc.) não fundamentam a religião Cristã, pode-se perquirir sobre sua função. Hegel acreditava, partindo da ideia de que eles são apenas representações da época de Jesus, que eram somente um modo mais direto de “[...] despertar aparências em um povo surdo à moral.” (*Ibid.*).¹⁹

Todavia, ainda que a argumentação de Hegel justifique a classificação que ele dá à religião Cristã como puramente moral – na medida que ele tenta afastar os feitos de Jesus do fundamento da religião cristã, considerando que os ensinamentos de Jesus e a religião cristã são diferentes –, não há um acordo sobre esta classificação. Hegel, então, expõe as duas posições que infirmam esta sua posição.

Antes de apresentar os detalhes destas posições e as especificações delas, anote-se sua semelhança (razão de referência). Ambas concordam que a religião cristã contém princípios de virtude, mas, da mesma forma, ela abarca prescrições positivas: sentimentos e ações fundamentados em algo além da moralidade (cf. HEGEL, 1795/96, p. 109), na autoridade santa de Jesus, por exemplo.

A estratégia de Hegel é apontar para o desenvolvimento dos ensinamentos de Jesus em direção à formação (institucional) da religião Cristã. Como sublinha-se no argumento de Hegel, a gênese da positividade é o desenvolvimento histórico, que é, para Hegel, um caminho de degeneração daquela autonomia que inicialmente marcara os ensinamentos de Jesus. Acompanha-se o argumento para que se aponte como chegou-se a esta conclusão.

¹⁹ Hegel na continuação afirma que tais feitos não tem nenhuma relação imediata com a moralidade. A função desempenhada por aqueles feitos (milagres etc.) é meramente retórico-persuasiva. Esta é a posição expressa em CRISSIUMA, R. *A formação do jovem Hegel (1770-1800): do esclarecimento do homem comum ao carecimento da filosofia*, p. 213.

Se a religião cristã se baseasse em qualquer espécie de autoridade exterior, como a autoridade de Jesus, esta religião não mereceria o selo de religião puramente moral. Pois, assim, ela realizaria um composto de moralidade e positividade. Este é o argumento de uma posição que infirma o argumento hegeliano.

A outra posição, muito mais ligada à positividade do que à moralidade, vê na hipótese de fundar a religião Cristã na autoridade de Jesus mais do que uma hipótese. Para esta segunda posição é na positividade que se encontra o fundamento da religião.

Jesus dizia os seus ensinamentos e exigia a *crença* em todos eles. Deste fato é que se deve concluir que a religião cristã é fundada na autoridade de quem a ensinou. Jesus é, com isto, um mestre da positividade e não da moralidade, como poderia ser, aos olhos de Hegel.

Contudo, tudo isto, mesmo esclarecendo como a religião cristã pode ser considerada puramente moral ou positiva, não responde como a positividade pôde surgir na religião cristã. Se, ao menos aos olhos de Hegel, os ensinamentos de Jesus marcavam a religião cristã como puramente moral, donde surge a positividade?

Como foi visto, parece que a positividade tem seu abrigo na autoridade de Jesus que pôde, segundo uma interpretação (segunda posição), fundamentar a religião cristã. Se a moralidade ainda tem lugar nesta interpretação, ela é fundada na mesma autoridade santa de Jesus. Isto mitiga a autonomia, pois fundamenta-a em Jesus (o que acaba por ser fundamentar a autonomia em *heteronomia*).

De uma forma geral, há uma real dificuldade de afastar a *centralidade da autoridade de Jesus* da religião Cristã; o que traduz o culto à personalidade dele: o fundar a autoridade na sua individualidade pessoal. Esta é tomada facilmente como fundamento daquela religião.

Porém, se a religião cristã é positiva – poderíamos dizer, *puramente positiva*, se fundamentada *apenas* na autoridade de Jesus – como justificamos a sua aceitação? Hegel oferece uma resposta:

[...] o fenômeno de como uma religião positiva poderia ter encontrado tanta aceitação [penetração], explica-se pelo fato de que nenhuma religião tal como essa seria tão apropriada [no sentido de oferecer uma resposta] às *demandas* (*Bedürfnissen*) da humanidade, na medida em que ela dá resolução aos problemas da razão prática, que para esta razão por si mesma seria impossível solucioná-los – por exemplo, a remissão dos pecados, dos quais nem os mais virtuosos estão livres –, de modo que seus problemas agora são elevados ao nível de postulados da razão prática, e o que foi antes tentado pelo caminho teórico – provar a verdade da religião cristã a partir de princípios da razão – se comprova agora por uma assim chamada razão prática (HEGEL, 1795/96, p. 109-110, grifo e tradução meus).

A positividade, denota esta citação, poderia malograr a aceitação da religião ao nível social. Por sua vez isso não ocorre devido à capacidade da religião de responder as *demandas (Bedürfnissen) da humanidade*. Estas *Bedürfnissen* não aparecem imbricadas diretamente com o ato moral, mas antes com a mística do Doutrina Cristã: o perdão dos pecados e, conseqüentemente, a salvação da alma. Tais demandas aparecem na leitura que os teólogos fizeram de Kant.

O que sustenta a consciência de Hegel desta leitura é o final da citação, quando ele sublinha que os dogmas da mística Cristã foram elevados ao estatuto de postulados práticos (exatamente a via de apropriação de Storr e Flatt) para que se pudesse tentar provar a verdade da religião por meio da razão prática.

A conseqüência, Hegel pôde notar: a conveniência da teologia ao revestir os dogmas ou “as demandas da humanidade” como postulados práticos é fazer com que tudo que pode ser tomado como objeto de *crença* possa recair sob este conceito não relacionado àquela estrutura que recebe na KpV de Kant, com o fim de efetivar o sumo bem, mas antes com relação àquela moldura construída pelos teólogos do *Stift*.

Na discussão sobre a religião Cristã e sua positividade, continuando seu argumento, Hegel notou que esta última era mitigada pelo modo como aquela responde às demandas da humanidade. Assim, é possível entrever como o contexto da demanda (*Bedürfnis*) da razão, o uso da doutrina dos postulados pela teologia e a positividade estão em plena relação.

Explica-se: se a religião Cristã, de alguma forma, se fundamenta na autoridade de Jesus, mitiga-se esta heteronomia (positividade) na medida que se volta os olhos às promessas de redenção da humanidade. Estas promessas, dogmas ou demandas são, por serem objeto de *crença*, postulados práticos. Eis o modo de construção daquela moldura que os teólogos do *Stift* oferecem aos postulados práticos, os quais estão inseridos em uma dinâmica de justificativa da dogmática cristã.

Os postulados práticos, ainda que sob essa moldura, seriam *admitidos* prático-moralmente. Conseqüentemente: a posição crítica de Hegel no contexto do debate do *Stift* se dá frente à apropriação da posição kantiana, por meio de uma crítica ao contexto da demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, precipuamente, quanto aos postulados práticos e tendo em vista seu uso na teologia dogmática.

Nessa crítica àquela demanda, o primeiro movimento de Hegel é notar que mesmo respondendo às demandas da humanidade, a religião Cristã nem sempre se deixou

guiar pela razão. Houve interesses das mais variadas espécies (paixões, necessidades particulares, superstição etc.) que puderam guiar uma “[...] determinação paulatina dos dogmas [...]” (HEGEL, 1795/1796, p. 110).

Este argumento já mostra certa particularidade inserida no âmago dos dogmas: se são determinados paulatinamente, isto marca certa ocasião. Eles não são verdades atemporais, mas são condicionados pela época em que aparecem. Hegel afirma que “[...] assim será tomado como legítimo, para a explicação do processo de formação da religião Cristã, presumir que circunstâncias externas e o espírito da época tiveram sua influência sobre o desenvolvimento da forma dela [da religião Cristã] [...]” (*Ibid.*).

Assim, parece que o cerne da questão é como que isto que era chamado de postulado pelos teólogos (os dogmas, promessas de redenção etc.) se relacionava com a autonomia. Afinal, os postulados práticos – no seio da filosofia kantiana – são reconhecidos por meio de uma admissão prático-moral que tem como fundamento a crença *racional*, como exercício pleno da autonomia.

Entretanto, se havia interesses que fundavam estes dogmas, mesmo que fossem justificados por uma tal demanda prática – sendo revestidos sob a alcunha de postulados práticos –, eles não encontram seu fundamento na autonomia. Era na heteronomia que se tinha tal fundamento, no interesse ou na autoridade por detrás do dogma.

Consequentemente, parece que Hegel contesta o estatuto de postulados da razão prática atribuído aos dogmas. Nisto se vê como ele contesta, ao mesmo tempo, o núcleo da apropriação teológica de Kant: o coincidir entre a estrutura dos dogmas e dos postulados práticos. Tem-se o *primeiro momento* da crítica do jovem Hegel, dirigido diretamente à domesticação teológica de Kant.

Na continuação da PcR, Hegel notará que os interesses por detrás dos dogmas são apenas um sinal de positividade. A seguir, acompanha-se o modo como Hegel expõe a degeneração dos ensinamentos morais de Jesus em uma religião positiva. Comparando os amigos de Sócrates aos discípulos de Jesus, Hegel nota que estes não tinham nenhum interesse pela pátria e haviam abandonado tudo para seguir Jesus. Era apenas a pessoa desse mestre que lhes importava. Nisto há positividade (HEGEL, 1795/96, p. 119-120).

Neste ponto, o que parece importar é: Hegel tinha em mente uma liberdade concreta quando se referia à autonomia, que se realiza socialmente. Com isso, não podia ver no abandono absoluto dos discípulos aquela autonomia radical²⁰.

²⁰ Quando critica o desinteresse dos discípulos de Jesus pela pátria, Hegel parece contestar a própria autonomia que estava inscrita na religião cristã. A justificativa desta contestação é que “[...] [o] modelo

O ponto culminante da positividade da religião cristã é, no entanto, o modo da ordem de Jesus para que o evangelho fosse disseminado: “[...] Curioso nesse aspecto é a ordem que Jesus dá, a seus discípulos, depois de sua ressurreição, para difundir a sua doutrina e seu nome. [...]” (HEGEL, 1795/96, p. 121). Na continuação, Hegel afirma que esta ordem emitida por Jesus é típica de um mestre da religião positiva (HEGEL, 1795/96, p. 122).

Como já foi dito, ainda que haja muito de uma doutrina da virtude na religião Cristã, há também muita positividade. Como os ensinamentos de Jesus eram, aos olhos de Hegel, uma religião moral, a religião Cristã *historicamente* desenvolvida e institucionalmente hierarquizada é uma religião positiva.

Esta última tem como fundamento da necessidade de obediência à lei a autoridade santa e imediata de Jesus e, com isso, transforma a faculdade legisladora prática (a razão) em uma faculdade meramente receptiva, como ela tenderia a ser em Storr. Assim os ensinamentos de Jesus se converteram em uma doutrina positiva sobre a virtude (HEGEL, 1795/96, p. 123-124).

Note-se aqui que há uma crítica implícita ao princípio hermenêutico de Storr. Ainda que a revelação possa ter uma essência prática, seja ela a Sagrada Escritura ou os ensinamentos de Jesus, ao passo que se usa sua autoridade e clareza imediata como princípio da sua compreensão, transforma-se a revelação em uma moldura positiva para a essência prática, para a moralidade.

Com isto, vê-se que a crítica da positividade é uma crítica ao modo como a religião cristã degenera-se da autonomia para a heteronomia, da moralidade para a obediência. Eis o segundo movimento sublinhado por Hegel.

Hegel ainda se encontra no *primeiro momento* da sua crítica. Caso o argumento parasse aqui, poder-se-ia dizer que Hegel é um kantiano radical e consciente. Ao criticar à domesticação teológica de Kant, Hegel resguarda não só o espírito, mas a letra da doutrina kantiana. Entretanto, Hegel leva sua crítica além e parece preocupar-se com aquilo que *na* doutrina kantiana permitiu aquela domesticação.

humano de Hegel jamais foi o sujeito kantiano, cujo requisito último é o Objeto absoluto, o Deus transcendente [responsável por justificar o acordo entre as leis da natureza e da liberdade, bem como a relação de felicidade e moralidade], mas o cidadão antigo que vive e morre por sua pátria, a Ideia de Estado (o Estado como Ideia) onde ele se sente plenamente livre[...]. Isto marca certa idealidade da interpretação que Hegel faz do mundo helênico. De toda forma, o que é importante perceber é que se a religião não pudesse ser apta a tal reconciliação total, social e política, ela era positiva, marcada por uma oposição entre esta reconciliação total (universal concreto) e um resto separado dela, o positivo. BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*. Paris : Presses Universitaires de France, 1969, p. 45-47.

Contudo, para notar a alvorada do *segundo momento* (aquele dirigido à doutrina kantiana dos postulados práticos), tem-se que atentar: desde o início, a crítica da positividade é pano de fundo da crítica à doutrina dos postulados práticos (como foi visto, ao uso teológico desta doutrina). A radicalidade é que esta crítica não é só ao estatuto de postulado prático concedido aos dogmas, mas também à doutrina kantiana dos postulados práticos da razão. Então, há uma guinada na estratégia e se passa a afirmar: não é um uso da doutrina dos postulados práticos que está fundamentada na heteronomia, mas a doutrina ela mesma está.

Se a crítica à positividade é também uma crítica ao que é exterior, apartado da autonomia, ela é uma crítica à heteronomia em geral. Contudo, como pode o contexto de uma crítica da heteronomia em geral atingir à doutrina kantiana dos postulados práticos, que no seu âmago é fruto do exercício pleno da liberdade?

É que, aos olhos de Hegel, a liberdade em seu exercício pleno (a autonomia radical) não podia deixar seu fim como algo de exterior (note-se que, exterioridade, transcendência e heteronomia fazem a função de conceitos que marcam aquilo que “está fora” da autonomia). Por este motivo, ele via que a doutrina kantiana dos postulados era, na medida em que é postulada a harmonia entre felicidade e moralidade (que não é garantida e efetivada pela própria autonomia), uma positividade, heteronomia.

Ao compreender esta harmonia como realizável, a doutrina kantiana dos postulados fazia, aos olhos de Hegel, como se tal harmonia nunca pudesse de fato ser alcançada pela autonomia. Ela nunca é fonte de tal harmonia (pois quem a garante é, na doutrina kantiana, Deus), pois não pode ser atividade que a realiza (pois o sumo bem é uma *tarefa infinita*). E, em verdade, a obra da liberdade tem de ser ela mesma a fonte.

Ao se aproximar positividade e heteronomia, tem-se a oportunidade de notar que postular Deus, como garantidor desta harmonia, não soluciona o problema da heteronomia em geral (para Hegel). Pois este Deus seguiria estrangeiro, garantindo do exterior o fim da liberdade, fazendo com que ela nunca possa ser autossuficiente a si. Por ser marcada por uma exterioridade frente à autonomia, a doutrina kantiana dos postulados práticos não pode ser, aos olhos de Hegel, tomada como fruto da liberdade.

Assim, Hegel pôde ainda no período bernense criticar a doutrina kantiana dos postulados práticos como limite da autonomia, uma forma de positividade traduzida numa harmonia nunca realizada e em um Deus que a garante. Uma crítica que pode ser tomada como uma forma de julgar a filosofia prática de Kant como positiva (cf. BOURGEOIS, 1969, p. 46-48).

Lembrando que os postulados práticos surgem no contexto da demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, podemos compreender o primeiro golpe severo que Hegel deu neste contexto: o elemento que justifica a possibilidade do agir moral limita a autonomia²¹, inclusive quanto se trata da doutrina *kantiana* dos postulados práticos. Encontra-se, com isto, um momento em que aquele contexto tem um abalo e como Hegel, talvez, se afaste de Kant: o *segundo momento* da crítica

Este afastamento, contudo, pode ter como força motriz o afastamento radical que Hegel tenta da posição de Storr e Flatt na apropriação de Kant. Assim, a posição de Hegel permanece kantiana, na medida que a fé histórica ou positiva pressupõe como perdida, necessariamente, a liberdade da razão, como aparece nos *Zusätze* (1795/96, p. 191), texto escrito como complemento à PcR.

Entretanto, a posição de Hegel não é a kantiana (*absolutamente*). Antes, Hegel vê com desconfiança a doutrina kantiana dos postulados na medida em que ela têm em si uma abertura que permite aquela domesticação teológica: a autonomia não garante por si sua obra. Com isto, tem-se o ganho de compreender histórico-filosoficamente qual é a posição de Hegel no debate teológico e que ela traduz uma reação crítica à interpretação teológica de Kant.

Conclusão

Para verificar a tese de que o jovem Hegel se posiciona contra a apropriação teológica de Kant, reconstruiu-se panoramicamente o debate presente no *Tübinger Stift*. Este debate é a ocasião para que se possa ver como há por parte, principalmente, de Storr e de Flatt uma apropriação de Kant. A posição de Hegel neste debate pode ser resumida como uma reação crítica frente ao uso dos postulados práticos pela teologia dogmática.

Se Kant nunca buscou validar dogmas religiosos com a extensão a estes da estrutura dos postulados práticos, Hegel reconheceu este ponto, como se viu. Contudo, admite que, em certa medida, a própria doutrina *kantiana* dos postulados práticos é um resto dogmático ou uma via que permitiu aquela domesticação de Kant.

²¹ Sobre isso, destaca-se a compreensão de M. L. Müller: “[...] a crítica de Hegel à teologia moral dos postulados prolonga a crítica kantiana à metafísica dogmática e à teologia racional, mostrando que aquela é, no interior do sistema crítico, um resto dogmático.” A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 43, n. 4, p. 928-929, 30 dez. 1998.

O jovem Hegel não é de todo kantiano (pois credita a doutrina kantiana dos postulados como fundamentada na heteronomia, sob uma perspectiva propriamente hegeliana: a autonomia enquanto liberdade concreta e autossuficiente), mas tão pouco é um dogmático como Flatt ou Storr. Assim, a posição de Hegel no debate teológico pode ser resumida tendo como baliza a sua leitura da filosofia kantiana e a identificação feita entre via dogmática e doutrina kantiana dos postulados práticos: nem com Kant, nem contra Kant.

Referências

- BOURGEOIS, B. (1969). *La pensée politique de Hegel*. Paris : Presses Universitaires de France.
- CRISSIUMA, R. (2017). *A formação do jovem Hegel (1770-1800): do esclarecimento do homem comum ao carecimento da filosofia*. Tese de doutorado, desenvolvida na Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Professor Marco Severino Nobre, São Paulo.
- DELEUZE, G. (2012). *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa. Edições 70.
- DIEZ, I. C. (1997). *Briefwechsel und Kantische Schriften Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*. Hrsg. Dieter Henrich. Stuttgart. Klett-Cotta.
- DÜSING, K. (1973). *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*. *Das älteste Systemprogramm*. Hrsg. von R. Bubner. Bonn. Hegel-Studien. Beiheft 9.
- FACKENHEIM, E. (1967). *The Religious Dimension of Hegel's Thought*. Indiana University Press.
- FERRAZ, C. A. (2012). *Do uso regulativo das ideias da razão pura*. *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Organização de Joel Thiago Klein. NEFIPO.
- HARRIS, H. (2002). *Hegel's development Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel, Band I: 1785-1812*. Hrsg. Johannes Hoffmeister. Philosophische Bibliothek Band 235. Frankfurt. Felix Meiner Verlag.
- _____. (1795/1796). *Zusätze*. *Frühe Schriften*. Suhrkamp Verlag, p. 190-216.
- _____. (1795/1796). *Positivität der christlichen Religion*. *Frühe Schriften*. Suhrkamp Verlag, p. 104-189.
- HENRICH, D. (1997). *Dominant Philosophical-Theological Problems in the Tübingen Stift during the student years of Hegel, Hölderlin and Schelling*. *Course of remembrance and other essays on Hölderlin*. Translated by Abraham Anderson. Stanford University Press.
- _____. (1991). *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*. *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart. Klett-Cotta.
- JOÃOSINHO, B. (2006). *O jovem Hegel: surgimento de um sistema pós-kantiano*. São Paulo. Loyola.
- KANT, I. (2016). *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Rio de Janeiro. Vozes.

- _____. (2001). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Philosophische Bibliothek Band 506. Frankfurt. Felix Meiner Verlag.
- _____. (2010). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Jens Timmermann. Philosophische Bibliothek Band 505. Frankfurt. Felix Meiner Verlag.
- _____. (1992 –). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in English Translation*. Edited by Paul Guyer and A. W. Wood. Cambridge University Press.
- MÜLLER, M. L. (1998). A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. *Veritas* (Porto Alegre), v. 43, n. 4, p. 928-929.
- REINHOLD, C. L. (1789). *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. I, Mannheim, Bender.

Recebido em: 25/07/2021

Aprovado em: 19/04/2022