

ANTÔNIO SALOMÃO
Pontificia Universidad Católica de Paraná,
Brasil
antoniosalomao95@hotmail.com

Recibido: 01/10/2021
Aprobado: 14/12/2021
DOI 10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.13615

O desenvolvimento do jovem Hegel: nem com Kant, nem contra Kant

The development of the young Hegel: neither with Kant nor against Kant

RESUMEN: Los estudios de Hegel sobre la positividad de la religión cristiana que datan de 1795/1796 se entrelazan con el modo de interpretación de la filosofía kantiana presente en el Tübinger Stift. Este modus fue en realidad una domesticación teológica de Kant, quien lo utilizó para validar dogmas. Para sostener que los estudios de positividad reflejan una reacción crítica a tal domesticación, presento la filosofía kantiana a través de la lente del concepto de Dios y su uso, además de señalar el núcleo general que permite a los teólogos de Stift sintetizar la dogmática cristiana y Filosofía kantiana.

PALABRAS CLAVE: POSITIVIDAD; FILOSOFÍA KANTIANA; DOMESTICACIÓN TEOLÓGICA; FILOSOFÍA HEGELIANA.

ABSTRACT: Hegel's studies on the positivity of the Christian religion dated from 1795/1796 are intertwined with the modus of interpretation of Kantian philosophy present in the Tübinger Stift. This modus was a theological domestication of Kant, who used it to validate dogmas. To maintain that studies of positivity, reflect a critical reaction to such domestication, I present Kantian philosophy through the lens of the concept of God and its use, as well as point to the general nucleus that allows Stift theologians to synthesize Christian dogmatics and Kantian philosophy.

KEYWORDS: POSITIVITY; KANTIAN PHILOSOPHY; THEOLOGICAL APPROPRIATION; HEGELIAN PHILOSOPHY.

INTRODUÇÃO

EM CORRESPONDÊNCIA de janeiro de 1795, Schelling expõe a Hegel a situação do diálogo entre a filosofia de Kant e a teologia lecionada no *Stift*. O que é sublinhado nesta correspondência é certa domesticação da filosofia kantiana com a intenção de sustentar aquela teologia. 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 poções é a justificação dos dogmas da teologia por intermédio da filosofia kantiana (HEGEL, 1969, p. 14).

Ao voltar-me para este contexto, pretendo aludir para o fato de que Hegel se posiciona contra aquela interpretação *tübingense* de Kant. Isto é um liame que relaciona Kant à construção daquilo que é o germen da filosofia hegeliana. Sublinho a crítica de Hegel focando na análise da positividade no campo da religião. Para tanto, destaco o uso do conceito de Deus na filosofia kantiana. Não dedico especial atenção aos teólogos que se apropriaram de Kant (Storr, Flatt, Süsskind etc.¹), pois isto demandaria um estudo em separado. Contudo, aponto àquilo que Hegel se opõe veementemente nesta apropriação: o uso daquela doutrina da liberdade (a filosofia kantiana) para justificar a heteronomia.

Estruturalmente, o estudo segue os seguintes objetivos: I) sublinhar o uso do conceito de Deus na filosofia kantiana; II) apontar como há uma *apropriação/domesticação* da filosofia kantiana pelas vias teológicas; e III) sublinhar a reação crítica de Hegel a tal apropriação por meio do conceito de positividade, dando ênfase à crítica hegeliana ao *Bedürfnis der Vernunft*.

I. O CONCEITO DE DEUS NA FILOSOFIA KANTIANA: PROBLEMA ESPECULATIVO E POSTULADO PRÁTICO

Na KrV, quando trata da questão de Deus, a posição geral de Kant é a insistência em Deus ser (tomado como) uma *ideia* cujo uso é sempre problemático. Consequentemente, não há intuição, tampouco um conhecimento ou compreensão teórica de Deus.

Como objecto da teologia – entendido como *ens originarium* e *ens summum* – a ideia de Deus extrapola de pronto a *experiência possível* e é apenas *pensada* como *ens entium*. Naquilo que tange a este conceito, no

[1] Indico o trabalho de Dieter Henrich intitulado *Grundlegung aus dem Ich*. No primeiro tomo, sessão C capítulo IX, há uma análise que relaciona a teoria da religião kantiana de 1792, a reação dos dogmáticos de Tübingen e o conceito de revelação. No segundo tomo, destaco principalmente a sessão E, na qual há uma reconstrução dos detalhes da posição teológica de Niethammer e Süsskind.

campo do conhecimento teórico, não se decide sobre a possibilidade real de um tal ser (cf. KrV, A 581/582 e B 608/609).

Frente à investigação da natureza, Deus é considerado 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).

Entretanto, há um proveito 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 reguladores (cf. FERRAZ, 2012, p. 627-657). A natureza dos conceitos da razão, as ideias, é a de ser representação sistemática do conhecimento (cf. KrV, A686/B714). Quer dizer, a ideia de Deus, como um conceito da razão, não determina em nada os objectos da experiência ou uma relação entre eles, mas fortalece o uso empírico da razão (cf. KrV, A680/B708) e apruma a admoestação à razão especulativa.

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 transcendental². Assim, nem sequer seria possível a compreensão pela razão do manifestar de Deus (a revelação) (cf. FACKENHEIM, 1967, p. 231).

[2] 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 certeza prática irreduzível 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 Glaubenskrisse Tübingen-Jena (1790-1792)*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

Todavia, Kant não restringe a dimensão do conceito de Deus àquilo que a razão especulativa é capaz de compreender. A diferença entre saber e crença sublinha como uma restrição da faculdade de conhecer 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 transcendentais, 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 do campo especulativo e do prático, correndo-se o risco de converter tudo (o que é e o que deve ser) em fenômeno, 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.

Volta-se, então, para a KpV, para a *doutrina dos postulados práticos*. A razão prática chega ao conceito de Deus devido ao objeto que ela tem por dever adotar: o sumo bem (KpV, 5: 256). Este dever funda uma demanda (*Bedürfnis*³) da razão prática que conduz entre outros, ao conceito de Deus. Isto é, aos postulados práticos (cf. *ibid.*). Todos eles (Deus, *liberdade*⁴ 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).

[3] Acredito que a crítica que Hegel faz frente à domesticação teológica de Kant tem como pano de fundo a dinâmica do *Bedürfnis der Vernunft*: é contra o soçobrar deste *Bedürfnis* em positividade que Hegel escreve. O fato de que a razão necessite pensar de um determinado modo para que possa atingir sua meta, para Hegel, não autorizaria que esta meta fosse a ela garantida por algo outro que ela mesma. Isto é: a necessidade da razão é apenas ela mesma quem supre e neste sentido ela é absoluta. Este argumento é o que Hegel ensaia principalmente nos *Zusätze* do final do período bernense.

[4] 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.

Diferente da necessidade (*Bedürfnis*) teórica 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, admitir Deus é condição da realização do sumo bem (cf. *ibid.*), da efetividade do agir 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 prática⁵. Note-se que, como os postulados em geral não são objectos de conhecimento – pois são apenas ideias problemáticas da razão especulativa que podem ser pensadas, mas não conhecidas – são objetos de uma *crença racional prática* (cf. KpV, 05: 256-263)⁶.

Esta crença 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)⁷. Como alerta Kant:

Esta 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

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

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

[7] 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.

existência de Deus *não* é radicalmente exterior à razão. A razão *acessa* Deus por intermédio de uma dinâmica sua: a demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, da qual se teve uma breve exposição. Sublinho: 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 teologia dogmática em geral que sustenta uma imediatez do Sagrado ou mesmo a sua exterioridade radical frente à razão. Há um acesso da razão à existência de Deus de um modo peculiar: por intermédio da razão prática. Sendo assim, Kant seria, frente ao uso do conceito de Deus e àquele debate que ocorria no *Stift* (noticiado por Schelling a Hegel), um naturalista *da razão prática*⁸, pois só a razão prática tem acesso, por meio de sua dinâmica interna, a Deus.

II. A APROPRIAÇÃO DA POSIÇÃO KANTIANA PELOS TEÓLOGOS DO TÜBINGER STIFT

Mesmo não dedicando atenção necessária e especial à *Dogmatik*⁹, de C. Storr – livro no qual ele usa de alguns argumentos da KU, bem como da crença racional em Deus, em seus §17-18, com o fim de reestabelecer a autoridade divina da Sagrada Escritura (cf. STORR, 1813, p. 255-278) –, o que incipientemente aponto neste epígrafe é que Storr é a personagem principal desta apropriação teológica de Kant (a partir do ano 1789) que ocorre no *Stift*. Entretanto, meu foco continua sendo o núcleo que permite a apropriação em geral, desfocando da posição específica de Storr, Flatt, Süsskind, Niethammer, etc.

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.). Tendo em vista como Kant entende a religião e a primazia da autonomia, então se nota como todo o *simbolismo* da religião poderia ser prejudicado (pois não se reconduz à autonomia da razão).

Para que isto possa ser sublinhado, volto-me 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.

[8] Sobre este termo e como as correntes do debate teológico estão organizadas, indico as três cartas iniciais da obra de Reinhold *Briefe über die Kantische Philosophie*.

[9] Não poderia deixar de apontar o estudo de Ajax Alexander, intitulado *Gottlob Christian Storr's Transfiguration of the Kantian Letter*. Alexander dedica toda atenção à reconstrução do contexto no qual Storr leu Kant.

Se a teologia lecionada no *Stift* sustentava uma autoridade e clareza imediata da Sagrada Escritura – isto é posto claramente por Storr na referência que aponte –, então isto significa: o sacrifício do cordeiro santo, em nome de terceiros pecadores. Há nisto uma terceirização da responsabilidade do ato que não condiz com a razão da *Aufklärung* ou com a posição kantiana fundamentada na autonomia da razão: no simbolismo da crucificação há uma clara extrapolação do princípio moderno da punibilidade (princípio da intrascendência da pena).

Em síntese, o que quero apontar é o mal-estar gerado pelo princípio da autoridade da Sagrada Escritura sustentado por 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; HENRICH, 2004, p. 806-846). 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.

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

Cito, neste diapasão, 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 do *Tübinger Stift*) para garantir o espírito do princípio storriano (cf. HENRICH, 1991, p. 188-189; HENRICH, 2004, p. 806-846).

Para R. Pozzo, Flatt é um dos principais mediadores entre Kant e o jovem Hegel (cf. 1989, p. 95 e ss). Flatt via na prova moral da existência de Deus, que aparece na forma de postulado na KpV, uma *possibilidade de ateísmo*. 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 dogmática e de fundamento supranaturalista. Esta ideia impactou de forma decisiva como a posição kantiana pôde ser apropriada. Nesta linha foram os escritos de Stäudlin e Niethammer (cf. HENRICH, 1991, p. 190; HENRICH, 2004, p. 945-962). O interessante é que na sua *Dogmatik*, Storr ele mesmo realiza este movimento de apropriação dos argumentos kantianos com a finalidade de sustentar uma teologia dogmática e supranaturalista.

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 corresponde ao núcleo da apropriação *em geral* da posição kantiana pelos teólogos do *Stift*. A ponte entre os opostos é aquilo que permite o acesso da razão a Deus e, em certa medida, à Sua revelação: a dinâmica da demanda (*Bedürfnis*) 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 revelação¹⁰ 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 à razão especulativa: os dogmas em geral. Eis a “mudança” operada na doutrina dos postulados práticos da razão pelos dogmáticos e supranaturalistas.

A síntese é justificada pois 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 autonomia no ato moral e conseqüente responsabilidade). Então, deve-se manter um para manter-se o outro. Esta justificativa indireta da Cristandade por meio da moralidade é também uma harmonização entre a autonomia da razão, o princípio da autoridade divina da Sagrada Escritura (sustentado por Storr) e a Igreja (cf. HENRICH, 1991, p. 202).

O que aponto é que esta síntese parece pressupor 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 admite a crença nos postulados práticos, tudo que a filosofia kantiana mostra é exatamente aquilo que a teologia dogmática e supranaturalista buscava justificar.

Nesta pressuposição, 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*. A *escolha* em acreditar em Deus – a admissão prática da existência Dele –, foi considerada uma permissão para estender o estatuto dos postulados aos dogmas. 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 storriano.

[10] Tendo 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*.

Eis aqui como a posição kantiana é apropriada para justificar o todo da Sagrada Escritura, inclusive sua parte histórica e ressaltando um fundamento de caráter imediato e alheio à razão (um fundamento supranaturalista)¹¹. 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)¹² da posição kantiana.

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 (cf. DÜSING, 1973, p. 53-90). Neste epígrafe remontei de um modo muito geral a leitura *tübingerse* de Kant, pois meu interesse era o *modus* geral daquela domesticação de Kant.

Este projeto de filosofia hegeliana é, ao menos, uma verificação da 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). Afinal, a doutrina da liberdade (a filosofia kantiana) não poderia soçobrar em heteronomia, sintoma filosófico identificado por Hegel na leitura teológica do *Tübinger Stift*.

III. HEGEL CONTRA A APROPRIAÇÃO TEOLÓGICA DE KANT: A POSITIVIDADE DA RELIGIÃO CRISTÃ

Neste epígrafe, mantenho a atenção em como Hegel pôde opor-se a tal apropriação 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). Além disto, o uso da razão e da moralidade como bases para examinar a religião se convertera em um costume na época.

A religião moral, racional é avessa à positividade, pois encaminha às últimas consequências o uso da razão e da moralidade na religião. A positividade pode ser primeiramente identificada em uma religião cujo agir é demasiado apegado aos rituais. Obedecendo à letra da lei, ao exemplo do Judaísmo, haveria a possibilidade de fazer com que a moralidade soçobrasse em mero “fazer conforme”, que a liberdade fosse mais um costume particular, como uma

[11] Não posso deixar de anotar, 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 pretenso despotismo da verdade revelada sobre a razão (heteronomia), algum tipo de tutela daquela sobre esta ou algum tipo de submissão desta àquela.

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

maneira de comer e beber ou como hábitos (cf. HEGEL, 1795/96, p. 106-107). Nisto, Hegel sublinha a positividade do Judaísmo e o fato de que esta religião não se fundamenta na liberdade.

A visão que Hegel tem da moralidade caracteriza-a como autonomia radical, como liberdade absoluta. Na religião, quando há 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 (imanentemente) 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, liberdade) 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 autolegislação.

É esta moralidade estritamente relacionada à autonomia que é valorizada nos ensinamentos de Jesus. Assim, estes ensinamentos recebem de Hegel 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). 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 esta religião tornar-se positiva? Hegel reflete sobre estas perguntas (cf. HEGEL, 1795/96, p. 108).

A 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 há uma assunção 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.*).¹³

[13] 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.

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.

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 sustentava 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 a fundamenta em Jesus (o que acaba por ser fundamentar a autonomia em *heteronomia*, ou mesmo justificar uma por intermédio da outra).

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. E nisto Hegel já identificava o sintoma de que a religião Cristã não realiza aquela religião comunitária capaz de unir as cissões¹⁴.

Porém, se a religião Cristã é positiva – poderíamos dizer, *puramente positiva* (dogmática e heterônoma), pois 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. Isto não ocorre, entretanto, 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 da Doutrina Cristã: o perdão dos pecados e, conseqüentemente, a salvação da alma (ambas como demandas da razão prática). Ressalto aquilo que Hegel anotara nesta crítica: há centralidade da dinâmica do *Bedürfnis der Vernunft* e seus elementos (a doutrina dos postulados práticos) na interpretação teológica de Kant.

O que sustenta a consciência de Hegel disto é o final da citação, quando ele sublinha que os dogmas da mística Cristã foram elevados ao estatuto de postulados práticos para que se pudesse tentar provar a verdade da religião

[14] Refiro-me ao modo que Hegel compreende a tarefa da religião no seu *Systemfragment* de 1800: a união da ligação e da não-ligação. Curiosamente, em 1801 na sua *Differenzschrift*, ainda que com alguma mudança metodológica, Hegel atribui esta tarefa à filosofia, bem como identifica na cissão em geral o *Bedürfnis der Philosophie*. Também na *Phänomenologie des Geistes*, a religião Cristã aparece como uma religião comunitária que realiza a unidade apenas para-Nós, leitores filosofantes da obra de Hegel. De fato, à consciência engajada na experiência, há apenas uma unidade no coração e no sentimento, o que para Hegel traduz aquele sintoma de representação, do qual a Religião em geral não consegue desgarrar-se.

por meio da razão prática. Este é o testemunho escrito de Hegel daquela síntese entre a filosofia kantiana e a teologia dogmática que aponte no epígrafe II.

A conclusão de Hegel: a conveniência da teologia do *Tübinger Stift* ao revestir os dogmas ou “as demandas da humanidade” como postulados práticos é o movimento de fazer com que tudo que pode ser tomado como objecto de *crença* possa também recair sob este conceito de postulado. Tal conceito está imbricado com o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*. No texto de Hegel, este contexto é sublinhado, como destaquei.

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 (as *Bedürfnissen*) são, por serem objecto de *crença*, postulados práticos da razão. Eis o movimento de domesticação teológica de Kant. Hegel parece também testemunhar a apropriação da dinâmica mesma do *Bedürfnis der Vernunft*, pois a dogmática cristã em geral recebera uma moldura crítica por meio desta necessidade/demanda da razão.

Os postulados práticos da razão, ainda que sob essa moldura mista de teologia dogmática e filosofia kantiana, seriam *admitidos* prático-moralmente, pois há certa equivalência entre a crença racional prática em Deus e a crença histórica Nele¹⁵. Consequentemente, a posição crítica de Hegel no contexto do debate do *Stift* se dá frente à domesticação teológica 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.

Nesta 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.*).

[15] Kant pontua a diferença entre tais crenças no seu texto magno sobre religião, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

Diante disto, o que me parece ser o cerne da questão é como que isto que era chamado de postulado prático pelos teólogos (os dogmas, promessas de redenção etc.) se relacionava com a autonomia. Justifico: 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 domesticação 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 interpretação de Kant presente no *Tübinger Stift*.

Na continuação do seu texto, Hegel notará que os interesses por detrás dos dogmas são apenas um sinal de positividade. Assim, ele colocará em pauta o modo com o qual os ensinamentos morais de Jesus tornam-se 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 deste 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. Concreta significa efetiva socialmente. Com isto, Hegel não podia ver no abandono absoluto dos discípulos aquela autonomia radical.

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).

Esta última tem como fundamento da necessidade de obediência à lei a autoridade santa e imediata de Jesus e, com isto, transforma a faculdade legisladora prática (a razão) em uma faculdade meramente receptiva. Assim, os ensinamentos de Jesus se converteram em uma doutrina positiva sobre a virtude (HEGEL, 1795/96, p. 123-124). Com isto, é possível ver que a crítica da positividade é uma crítica ao modo como a religião Cristã se degenera de

autonomia em heteronomia, de moralidade em obediência. Eis o segundo movimento sublinhado por Hegel.

Hegel ainda se encontra no *primeiro momento* da sua crítica. É possível dizer, até aqui, 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, esta não é a totalidade do argumento hegeliano. A crítica vai além e se preocupa com aquilo que *na* doutrina kantiana permitiu aquela domesticação.

A radicalidade da crítica hegeliana à doutrina dos postulados práticos é que ela não se dá tão somente frente ao estatuto de postulado prático concedido aos dogmas, mas também à *doutrina kantiana dos postulados práticos da razão*. Então, há um outro nível da crítica no qual se afirma que não somente a estratégia de elevar dogmas ao estatuto de postulados práticos está fundamentada em heteronomia, mas também a própria doutrina kantiana dos postulados práticos 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. 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. A autonomia nunca é fonte de tal harmonia: a) pois quem a garante é, na doutrina kantiana, Deus; b) pois não pode ser atividade que a realiza de fato, já que o sumo bem é uma *tarafa infinita*.

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). 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). Neste ponto, sublinho

que Hegel critica, novamente, o contexto do *Bedürfnis der Vernunft*, desta feita com a alcunha do conceito de positividade.

Lembrando que os postulados práticos surgem no contexto da demanda (*Bedürfnis*) da razão prática, é possível compreender o primeiro golpe severo que Hegel deu neste contexto: o elemento que justifica a possibilidade do agir moral limita a autonomia, inclusive quanto se trata da *doutrina kantiana dos postulados práticos*. Encontra-se, com isto, uma crítica direta ao contexto do *Bedürfnis der Vernunft* e como Hegel, talvez, se afaste de Kant: o *segundo momento* da crítica presente nos estudos hegelianos sobre a positividade.

CONCLUSÃO

Para verificar a tese de que o jovem Hegel se posiciona contra a apropriação teológica de Kant, reconstruí a posição da filosofia kantiana no que diz respeito ao uso do conceito de Deus (I). Focando-me no núcleo que possibilitou aquela apropriação, aponte para como é possível uma síntese entre a filosofia kantiana e a teologia dogmática lecionada no *Tübinger Stift* (II). Por fim, sublinhando os estudos de Hegel acerca da positividade, sustentei que a crítica de Hegel ocorre em duas vertentes: contra a domesticação teológica de Kant e contra o contexto do *Bedürfnis der Vernunft* no seio da doutrina kantiana.

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 Glaubenskrisse 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.
- HEGEL, G. W. F. (1795/1796). *Zusätze. Frühe Schriften*. Suhrkamp Verlag, p. 190-216.
- HEGEL, G. W. F. (1795/1796). *Positivität der christlichen Religion*. Frühe Schriften. Suhrkamp Verlag, p. 104-189.
- Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HENRICH, D. (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. (1912). *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer.
- KANT, I. (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.
- STORR, C. G. (1813). *Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Übersetzung von Carl Christian Flatt*. Stuttgart: Johann Mekler. Disponível em Google Books.
- VACCARI, U. (2010). A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo. *Cadernos Espinosanos*, n. 24, p. 167-192.

