

## FILOSOFIA E RELIGIÃO EM KANT, HEGEL E TILLICH: ANOTAÇÕES

Klinger Scoralick\*

**Resumo:** Este texto visa a ser uma breve apresentação dos conceitos *filosofia* e *teologia* indicando o desdobramento de um diálogo possível que os atravessa, em que se identificam aproximações e conflitos. Consideraremos para tanto uma costura, em tom de conciliação, que tem como elementos-chave as concepções de filosofia e teologia em Tillich, Kant e Hegel, proporcionando um primeiro encaminhamento sobre a questão em forma de anotações.

**Palavras-chave:** Filosofia. Teologia. Kant. Hegel. Tillich.

**Abstract:** This text is a short presentation of the concepts of Philosophy and Theology, indicating the unfolding of a possible dialogue that crosses them, with similarities and differences. For that it will be considered in a tone of conciliation a description of the conceptions of Philosophy and Theology in the thought of Tillich, Kant and Hegel, providing a first approach to the issue in the form of notes.

**Keywords:** Philosophy. Theology. Kant. Hegel. Tillich.

### O “QUÊ” DA FILOSOFIA

A conjuntura filosófica, eminentemente “kantiana”, consiste em ser perene crítica à tradição metafísica, *definitivamente refutada*. Conjuntura *demolidora de tudo* e que não segue o pressuposto de uma filosofia modesta, como o quisera o próprio Kant. A suposta “intransparência” – ou mesmo o emaranhado complexo de opiniões e conceitos acerca – do objeto da filosofia, em meio ao apelo científico de *cientificidade lucrativa* (conceituação ideológica), faz lançar uma pergunta no horizonte acadêmico em tom de *sofistaria*: onde está o objeto da filosofia? Ou de forma mais pungente: para quê filosofia? Ora, estas perguntas supõe uma interpretação ou pré-compreensão utilitarista do *métier* filosófico, o qual não produz coisas aplicáveis no sentido de uma tecnologia qualquer e nem mesmo possui um objeto no sentido lato da palavra. Ou seja, a filosofia é posta como um anacronismo, devaneios que devem ser superados.

*Por que ainda nos ocupamos com filosofia?* Hegel afirma, em sua *Introdução à história da filosofia*, que a *utilidade* (da filosofia) é por si evidente, isto é, “a filosofia é o que há de mais indispensável.” (HEGEL, 1989, p. 120). Diz Hegel: “Que coisa há que se não tenha chamado

---

\* Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do CAp UFJF.

filosofia e filosofar?” (1989, p. 90; 91). Ocupamo-nos com filosofia por uma simples razão: a busca pela *verdade*. “Para o homem franco a verdade permanecerá sempre uma palavra de suma importância.” (HEGEL, 1989, p. 97). Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel afirma que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo “só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia.” (HEGEL, 2003, p. 67). Por sua vez, o homem franco é o filósofo que se ocupa com a realidade enquanto tal. Ao contrário das opiniões e convicções que se amontoam ao redor do nome (não balofo!) filosofia, há um conceito genuíno (diria Hegel) a ser perseguido, o conceito do conceito, *der Begriff des Begriffes*.

A filosofia, verdadeiramente, “tem tido sempre a ver com uma determinada *atitude de vida* e com um determinado *tipo de questionamento* [...] uma certa atitude e um certo ponto de vista que diferem substancialmente da atitude e do ponto de vista das ciências” (BONACCINI, 2003, p. 394-5). É um perguntar por aquilo que ninguém pergunta. Trata-se de um tipo de questionamento ou de conhecimento que pressupõem um lento e cambiante progresso – por consequência da trivial realidade e de suas facetas, do momento histórico – que questiona e elucida questionando (trabalho-tarefa do pensamento). Um pressuposto antigo que constrói seu conhecimento no embate com a tradição, com história da filosofia e que lega à humanidade o que há de espiritual em uma nação.

O(s) espírito(s) mais profundo(s) do(s) tempo(s) convoca(m) “a reagir contra a superficialidade” que nos aprisiona à trivial realidade em função das “tempestades da época”. A filosofia tem uma missão: “compreender o que de mais sublime existe”. (HEGEL, 1989, p. 84). Fórmula que, não obstante, não despreza uma época, a história, mas a inclui em sua descrição: tentativa de responder ao desafio feito anteriormente por Kant. Neste sentido, Hegel é um autor de extrema importância.

Em sua *Introdução à história da filosofia*, de 1816, Hegel empenhou-se em um exame preciso da história da filosofia, buscando nesta o *continuum* metafísico que liga todas as formas expressas do desenvolvimento do filosofar, uma verdadeira categoria. A filosofia não está reduzida a meros “jogos de pensamento que com grande esforço teriam sido inventados para darem mostras de sagacidade e de tudo o que, para salvar as formas, se acrescenta por cumprimento.” (HEGEL, 1989, p. 107). Hegel quer expor um conceito de razão (razão cósmica). A razão tomada desde o subjetivo é mera opinião, convicção individual (*meu próprio pensamento*; minha experiência). A verdadeira convicção é a “que brota do pensamento e da compreensão do conceito e da natureza do objeto.” (HEGEL, 1989, p. 97). A razão (conceito

forte de razão) não é concebida, pois, como entendimento (*der Verstand*), razão de-potenciada (verdade finita). A razão não é inimiga da razão e não se volta contra si própria. Não se leva em conta aqui a regência do sentimento ou pressentimento interior – opinião ou convicção individual. Se assim o fosse não se alcançaria a verdade e poder-se-ia, enfim, lançar mão da pergunta: *por que motivo o homem se ocupa ainda de filosofia?* Para Hegel a ciência (*die Wissenschaft*) – ou filosofia – consiste num conhecimento sistemático do infinito, do presente, do real (*das Wirkliche*). Real que, racional, pode ser colhido pelo conceito (*der Begriff*). Aí reside o conteúdo da filosofia, isto é, a busca pela internalidade da coisa. Para superar a parcialidade do entendimento é proposta uma *filosofia especulativa*.

Hegel fala de uma maneira de raciocinar que visa a captar e reconhecer a universalidade na diversidade.<sup>1</sup> Trata-se de uma lógica capaz de dar conta da exposição (*die Darstellung*) do Absoluto em sua multiplicidade. E por este entremeio ele compreende a história da filosofia e a própria filosofia. As determinações específicas dos objetos não são tomadas isoladamente, como na representação. O diverso (particular) é absolutamente necessário e não elimina a possibilidade do uno. Há, segundo Hegel “um nexos essencial no movimento do espírito pensante, onde domina a razão.” (HEGEL, 1989, p. 100). Há um patrimônio da razão, “corrente sagrada que conserva e transmite tudo quanto o mundo produziu antes de nós.” (HEGEL, 1989, p. 88). Templo da memória a razão deixa um vestígio, um rastro de princípios que se conservam, pois estes dizem respeito à verdade. E a verdade é eterna. Cabe ao pensamento, ao conceito preservar, não como coletânea de noções, esta verdade arrancando-a da profundidade do espírito e portando-a à consciência (superação da abstração e formalidade do entendimento). Passagem do (mais) abstrato ao (mais) concreto/profundo que se mostra tanto mais rica quanto mais desenvolvida (nova, moderna) for a filosofia: ulterior determinação (Cf. HEGEL, 1989, p. 113).

Segundo Hegel, o espírito “pede para ser compreendido e aprofundado pelo pensamento” (HEGEL, 1989, p. 117) e toda tentativa de desmerecimento da filosofia indica tão-somente a incapacidade daqueles que preferem manter-se confinados em conteúdos estéreis ou tratam em menosprezar ou desconstruir os que se apresentam, abandonando assim, como afirma

---

<sup>1</sup> O tratamento dado por Hegel à filosofia remonta à necessidade de superação da cisão dos opostos assumida desde a modernidade: sujeito e objeto, forma e conteúdo. Cisão da essência com a reflexão. O pensamento especulativo é capaz de assumir a diferença (a oposição) em suas determinações e compreendê-la enquanto unidade dialética. Aí encontra-se o saber absoluto e cabe à ciência (filosofia) conhecê-lo.

Bonaccini, “a esperança de uma contribuição à tradição, da qual cada vez mais se afastam.” (2003. p. 392).

A filosofia, o filosofar, tem uma finalidade e necessidade: o conhecimento do verdadeiro, do espírito. Cabe ao filósofo ser instrumento deste percurso. Mais que uma sabedoria do mundo, guarda a filosofia a mesma finalidade em termos de conteúdo que a religião. O “objeto de ambas é idêntico, isto é, a razão universal em si e por si.” (HEGEL, 1989, p. 127). E aqui cabe uma consideração importante a respeito da religião. A “religião deve ser considerada do mesmo modo que a filosofia e avaliada racionalmente como produto da razão que se patenteia a si mesma e dela é o mais elevado e mais racional conteúdo.” (HEGEL, 1989, p. 126-127). A religião tem “um conteúdo comum com a filosofia, só as formas são diversas” (HEGEL, 1989, p. 136). A religião é uma esfera afim da filosofia. Ambas compartilham a mesma questão de preocupação última. O objeto da filosofia e da religião são o mesmo, ainda que a forma de tratá-lo seja distinta.

Mas em que se distinguem filosofia e religião? Em que reside a especificidade daquela com relação a esta? Qual é a relação entre filosofia e religião?

Na religião<sup>2</sup>, assim como na arte, a ideia (Deus) se revela à consciência de maneira sensível, intuitiva e representativa (experiência interior) – e não pelo conhecimento pensante (conceito), forma do universal, como na filosofia. Toda a diferença, pois, consiste no modo e na medida da objetividade do conteúdo universal “e, por conseguinte, no modo e na medida da sua consciência.” (HEGEL, 1989, p. 130). Na religião “o espírito universal aparece antes de tudo como externo, na forma objetiva da consciência.” (HEGEL, 1989, p. 135). Forma esta que se apresenta como *necessária* à consciência e na qual se encontra, em sua base, o instinto de razão. A religião apoia-se no dado objetivo e não no sentimento ou pressentimento interior e/ou religioso, onde “o subjetivo torna-se a medida do valor” (HEGEL, 1989, p. 96-97), esfera do racionalismo e do subjetivismo modernos. “Para Hegel, a religião não era essencialmente sentimento subjetivo, e sim a representação simbólica da auto-realização dialética do Espírito absoluto (*Geist*) na natureza e na história.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 60). Na religião a verdade está oculta na imagem (mitologia), mas na filosofia rasga-se o véu da verdade. O pensamento se manifesta, em sua clareza, à filosofia e não desde as formas simbólicas do mito e da consciência religiosa. A filosofia ocupa-se em compreender o conteúdo da religião,

---

<sup>2</sup> Hegel adotara posicionamentos distintos com relação ao enfoque dado à religião: juventude (fase explicitamente teológica que podemos datar, aproximadamente, até o ano de 1800) e maturidade.

elevando-o à consciência sob a forma de pensamento; a filosofia pressupõe a religião, englobando-a em si. A filosofia “reconhece a plena justificação que se deve dar ao conteúdo da religião através do conceito especulativo, isto é, através do próprio pensamento.” (HEGEL, 1989, p. 136). Trata-se de compreender, apreender o conteúdo especulativo da religião (os mistérios, a *coisa em si*) o qual pode permanecer misterioso para o intelecto, mas não para a razão. A razão não é um árido intelecto, impossibilitada de compreensão e, portanto, de ascensão à verdade. Afinal, “o que não é compreendido não pode entrar no espírito nem converter-se, por esse motivo, num conteúdo que seja infinito e eterno.” (HEGEL, 1989, p. 131).

Em vantagem com relação à religião a filosofia compreende a religião e a si mesma. “Isto não acontece à religião, a qual, permanecendo no horizonte da representação, compreende só o que dentro deste horizonte se encontra, e não a filosofia, o conceito, o pensamento universal.” (HEGEL, 1989, p. 138). Na filosofia está em questão o conteúdo da religião mas sob a forma do pensamento. E “só o pensamento é a forma absoluta da ideia.” (HEGEL, 1989, p. 139).

Temos, assim, aqui expressa a importância do papel da filosofia. “Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-á em seu conceito.” (HEGEL, 2003, p. 53). Compete à filosofia a palavra final (especulação), possibilitando-se através do conceito o reconhecer-se a si próprio do espírito absoluto, o tornar o Si efetivo. Nesse sentido, tal é a proeminência da filosofia perante a religião e, conseqüentemente, a teologia. Sem a filosofia resta à teologia apenas a fé, sendo ela incapaz de reconhecer-se. Esta afirmação inverte o antigo pressuposto ancilar da melhor tradição apologética – que diz que a filosofia é serva da teologia –, o que, contudo não elimina o espaço da intercessão entre ambas as “ciências”. O objeto de ambas continua idêntico, diferindo do que diz respeito à forma. Podemos, então, entender o motivo pelo qual a filosofia não entregou seu objeto à religião ou à teologia, reivindicação assaz comum em nossa conjuntura filosófica.

## **CÍRCULO DA TEOLOGIA**

A teologia, não diferentemente da filosofia, precisa justificar-se. O contexto abrange uma crise pós-iluminista e, por consequência, a busca de uma interpretação significativa da mensagem – conteúdo da fé – cristã está em foco. *Temos uma palavra de Deus para as crises de nosso tempo?* (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 60). Deve-se perguntar “se a teologia é possível no

contexto secular moderno”; “se a teologia pode ser uma disciplina significativa no contexto acadêmico secular.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 29). Se a teologia “é a interpretação metodológica dos conteúdos da fé cristã” (TILLICH, 1984, p. 22), esses conteúdos devem encontrar ressonância na análise da situação humana através do uso adequado dos princípios semânticos que a constituem, de uma ressignificação de “palavras antigas”. Do contrário seu conteúdo torna-se palavra vazia. A interpretação ontológica da teologia – ontologia dinâmica – proposta por Paul Tillich desde sua justificativa sistemática merece aqui destaque, pois se mostra significativamente importante enquanto realizadora desta tarefa hermenêutica específica.

A teologia, segundo define Paul Tillich, “se move para trás e para adiante” entre dois polos, buscando equilibrar duas exigências: verdade e situação temporal (ou simplesmente *situação*); afirmação da verdade e interpretação da mensagem. É através da situação, mas sem se perder nela, que a teologia evita o fundamentalismo no qual “a verdade teológica de ontem é defendida como mensagem imutável contra a verdade teológica de hoje e amanhã,” (TILLICH, 1984, p. 13), uma vez que este consiste em elevar o que é finito e transitório a uma condição irrefutavelmente infinita e eterna. Essa postura inflexível acarreta um encobrimento da mensagem eterna da Bíblia sob uma fixação ortodoxa. A mensagem bíblica, antes, deve ser redescoberta, cabendo à teologia considerar a *interpretação criativa da existência* em um período especial (“situação”) enfatizando, pois, o caráter existencial da mensagem cristã. Do contrário perde-se o sentido da própria teologia. O sentido está relacionado com a verdade imutável da mensagem (querigma), sem dispensar a situação humana e suas exigências cambiantes. A teologia querigmática deve ter em foco este pressuposto recorrendo, pois, à linguagem apologética. Cabe à teologia ser fonte de respostas, não se esquivando à “situação”. Não há teologia “não-condicionada”. Assim, teologia querigmática e apologética se complementam. Junção entre o universal e o particular, “síntese” que mantém viva a teologia. É “necessário procurar um método teológico no qual a mensagem e a situação estejam de tal forma relacionados, que nenhuma delas seja eliminada.” (TILLICH, 1984, p. 17).

A saída apontada por Paul Tillich consiste no chamado “método da correlação”, que lida com os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua” (TILLICH, 1984, p. 58) – correlação das “perguntas implícitas na situação [tarefa filosófica], com as respostas implícitas na mensagem”, correlação entre pergunta e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina.”

(TILLICH, 1984, p. 17). O caráter “existencial” assume lugar de destaque nesta análise onde a experiência do próprio existir revela algo da existência em si, é porta de acesso a ela. Não se deve pressupor aí tratar-se de subjetivismo. A existência humana é a pergunta sob a qual a teologia fornece respostas. A teologia, assim, assume uma tarefa construtiva procurando oferecer uma interpretação da mensagem cristã que seja relevante à situação presente.” (TILLICH, 1984, p. 52). Procura ser resposta à pergunta implícita em nossa situação humana. Tillich busca apresentar a teologia (sistemática) enquanto tarefa construtiva e não-histórica (contrariamente a Schleiermacher).

O posicionamento metodológico do teólogo pressupõe o reconhecimento do conteúdo do círculo teológico como sua preocupação última – a qual é concreta e universal. Afinal, aquilo “que é último só se dá a si mesmo na atitude de preocupação última. [...]. Sem dúvida, em cada preocupação há *algo* pelo que se está preocupado. Mas este algo não deveria aparecer como um objeto separado, que pudesse ser conhecido e manipulado sem a preocupação.” (TILLICH, 1984, p. 20). “Estar ultimamente preocupado com aquilo que realmente é último liberta o teólogo de toda ‘desonestidade sagrada’.” (TILLICH, 1984, p. 39). O critério utilizado para saber se o teólogo está ou não no círculo teológico consiste na aceitação por parte dele da mensagem cristã como sendo sua preocupação última. Este é o primeiro critério formal da teologia. O objeto da teologia mostra-se, então, a partir da situação de preocupação última, o que não inviabiliza a possibilidade (plausível!) de se extrair significado infinito de elementos circunscritos na área de preocupações preliminares. Vemos que a teologia situa-se em um tenso equilíbrio, a saber, baseia-se na tensão entre o particular (concreto) e o universal. Exercendo-se sobre esta tensão a teologia cristã reivindica o título de *a* teologia, pois situa-se desde aquilo que é absolutamente concreto e absolutamente universal e, somente “aquilo que é absolutamente concreto pode também ser absolutamente universal e vice-versa.” (TILLICH, 1984, p. 23). Diz Tillich adiante: “Só aquilo que tem o poder de representar todo o particular é absolutamente concreto. E só aquilo que tem o poder de representar todo o abstrato é absolutamente universal. Isto leva a um ponto onde o absolutamente concreto e o absolutamente universal são idênticos.” (1984, p. 24). Parece que retomando uma preocupação hegeliana (universal e concreto; abstrato e concreto) a teologia cristã afirma a universalidade e concretude de seu *objeto*. (Conforme Hegel, a teologia é *inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto*; Cf. HEGEL, 1989, p. 103).

O segundo critério formal da teologia consiste em que nada “pode ser de preocupação última para nós se não tiver o poder de ameaçar e salvar nosso ser [...] [ou seja] se não for uma questão de ser ou não-ser para nós” (TILLICH, 1984, p. 22). O famoso verso dramatizado em *Hamlet* – “ser ou não ser” – remete-nos a uma questão de preocupação última na medida em que o homem está preocupado com o seu ser e com aquilo que o condiciona, que toca o sentido de sua existência. Pois, Tillich utiliza-se de “categorias da filosofia existencialista para relacionar a mensagem bíblica com a situação moderna.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 61). Expressa-se aí o elemento ético que é necessário a todo e qualquer sistema teológico. Tillich persegue o que ele chama de “Novo Ser”, realidade na qual “está dada uma resposta à pergunta implícita em nossa situação presente e em toda situação humana.” (TILLICH, 1984, p. 49). Vale ressaltar que à filosofia cabe a análise da existência e embora a *última palavra* pertença à teologia esta não pode furtar-se a este labor filosófico.

Ora, tal qual a filosofia, a teologia pressupõe uma questão ontológica de fundo, isto é, a questão do ser – e, portanto, não pode ser considerada como uma racionalidade de segunda categoria. Este pressuposto perpassa não somente um aspecto formal da investigação teológica e sim a estrutura mesma de seu conteúdo.

A filosofia levanta necessariamente a questão da realidade como um todo, a questão da estrutura do ser. A teologia necessariamente levanta a mesma pergunta. Pois tudo aquilo que nos interessa de forma última deve pertencer à realidade como um todo; deve pertencer ao ser (TILLICH, 1984, p. 27).

Mas filosofia e teologia também diferem em perspectiva no que diz respeito à questão ontológica.<sup>3</sup> Esta divergência respeita de igual modo o conteúdo. Aquela “lida com a natureza do ser em si mesma”; esta “lida com o sentido do ser para nós.” (TILLICH, 1984, p. 28). A divergência aponta para o distanciamento do filósofo com relação ao seu objeto na busca de uma visão objetiva da realidade. Do lado da teologia, temos o envolvimento do teólogo com seu objeto (comprometimento de fé), envolvimento este indispensável para toda e qualquer investigação neste âmbito. O teólogo busca relacionar o resultado de sua investigação com os conteúdos de sua fé. A atitude do teólogo envolve o círculo teológico e é, portanto, “existencial” – o que não elimina o horizonte da crítica e os riscos envolvidos no “não” e no “sim”. Na teologia os “conteúdos da fé possuem a razão” (TILLICH, 1984, p. 52) e não vice-versa. O

---

<sup>3</sup> Poder-se-ia, mais além, afirmar um discurso teológico e/ou filosófico que contesta o privilégio da questão ontológica, tal como o fizeram Emmanuel Levinas e Jean-Luc Marion. Afinal, a filosofia deve seu sentido ao ser? É possível pensar Deus sem o Ser?



conhecimento possui um caráter específico e compreende uma razão denominada *autotranscendente* ou *extática*, a qual associa-se à questão de preocupação última. O caráter racional da teologia mostra-se “questionável” por consistir em uma tensão entre diferentes níveis de razão (formal e extática). Pressupõe ela em sua dialética um paradoxo fundamental (“paradoxo” na melhor acepção da palavra) que, não obstante, não é contradição lógica. “O paradoxo tem seu lugar lógico.” (TILLICH, 1984, p. 55).

A teologia reivindica constituir um reino especial de conhecimento, lidar com um objeto especial, e empregar um método especial. Estas reivindicações colocam o teólogo sob a obrigação de prestar conta da forma em que relaciona a teologia com outras modalidades de conhecimento. Ele deve responder a duas perguntas: qual é a relação da teologia com as ciências especiais (*Wissenschaften*) e qual é sua relação com a filosofia? (TILLICH, 1984, p. 25).

Cabe-nos aqui discorrer sobre a segunda questão. Chamaremos à liça, para tanto, Kant e Hegel.

## FILOSOFIA E TEOLOGIA

No prólogo à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*, Kant chama-nos a atenção para o fato de que a Faculdade filosófica “deve ter plena liberdade para se estender até onde chegue a sua ciência” (KANT, 1992, p. 17), podendo “lidar com as suas proposições como lhe aprouver” (KANT, 1993, p. 21), como ele afirma em *O conflito das faculdades*, desde que não se interfira – introduzindo algo e desviando os fins – no andamento daquilo que compete privilegiadamente aos direitos da teologia bíblica e se possa permanecer dentro dos limites da mera razão. Pressupõe o pensamento de Kant um *deixai-nos a nós fazer*, o qual, não obstante, não pode ocorrer à teologia. Kant defende para a Faculdade filosófica a não-interferência, isto é, a liberdade de formular suas doutrinas e julgar o valor de verdade dos outros ramos do saber.

Por seu turno, a Faculdade teológica produz seu arbítrio a partir de um princípio superior – autoridade do governo ou *verdades* reveladas, ou prescrições estatutárias de fé – que exige obediência e não permite, tal qual no caso da faculdade inferior, a recorrência ao “livre sofismar”, imbuído de liberdade da razão. Deve aquela manter uma distância segura do juízo da filosofia sob o risco de se precipitar na anarquia. Os ensinamentos das Faculdades superiores, de modo geral, advêm de um princípio também superior, e não da simples razão. Especialmente a Faculdade teológica, que tem como cânon a Bíblia, não pode estar aberta ao questionamento, sobretudo do *sentimento* da divindade. Não cabe ao teólogo julgar o valor de verdade do dogma, apenas reproduzi-lo. Logo, é salutar *crer*, sem mais. Ao teólogo cabe “mais contar com a

abertura sobrenatural da compreensão por um Espírito que conduz a toda a verdade do que admitir que a razão se imiscua e faça valer a sua interpretação” (KANT, 1993, p. 26-27).

Quanto à Faculdade filosófica, compete a ela “reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade” (KANT, 1993, p. 32), mesmo que as doutrinas daí propaladas tenham sido sancionadas na mais alta posição ou mesmo tenham fonte *histórica*. A filosofia, conforme Kant, pode se intrometer nos temas religiosos, incidir sobre aqueles assuntos relacionados à obediência indiscutida da fé. O teólogo, porém, segundo a peculiaridade de sua faculdade, não busca se intrometer no campo da filosofia. A filosofia teria os seus limites mais bem delimitados, pois, através do rigor racional da investigação, poderia saber onde termina o conhecimento – ainda que especulativo – e começa o recurso da fé. Haveria até mesmo consonância de resultados na Faculdade filosófica com a teológica no tocante à moral, no aspecto prático dos preceitos de dever e de conduta. Tanto o imperativo categórico como a moral religiosa são absolutos. A diferença é que a última fundamenta sua autoridade no julgamento das almas por Deus e o imperativo coloca seu princípio em si mesmo.

Para Kant as esferas da *revelação* (teologia) e da *religião racional* (filosofia) atuam como dois círculos concêntricos, englobados um no outro, em que a fé é o círculo mais amplo, de modo que a religião pressupõe a razão. A fonte da doutrina teológica é *racional*. E “uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão [e se fundamenta tão-somente sob princípios subjetivamente válidos] não se agüentará, durante muito tempo, contra ela” (KANT, 1992, p. 18), uma vez que a religião “só tem lugar nesta conexão.” (KANT, 1992, p. 22). Kant concentra seus esforços na definição do conteúdo racional da religião. Tudo depende da *verdade* – regida por princípios objetivos – e a “Faculdade filosófica [por sua vez] nunca pode depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade cuja guarda lhe está confiada” (KANT, 1993, p. 31; 39). Trata-se de um conflito infundável (não uma guerra!) e que deve pressupor uma *sentença* regida pela razão. A razão é conciliadora. Cabe a esta Faculdade o rastreamento crítico das disciplinas a fim de que se evite o estabelecimento de princípios válidos tão-somente subjetivamente, regidos por uma fonte *estética*; uma tarefa que compete à faculdade dos conceitos.

Em *O conflito das faculdades* vemos que para Kant a verdade última da religião não se define com argumentos de fonte *histórica* – tratamento histórico-exegético da verdade teológica. Mais além dos estatutos da *fé eclesial*, ele busca definir a religião como fundada na simples razão ou na *fé religiosa* (crítica à religião civil). Esta tem o papel de purificar aquela. A *fé história*

apresenta dificuldades de ordem exegética que não satisfazem o crivo da Faculdade inferior. A *fé religiosa*, contrariamente à *fé eclesial*, pressupõe *convicção* da verdade – sendo aí importante a moralidade da conduta e não as *coisas indiferentes* com as quais se atêm o teólogo bíblico. “A religião é a fé que estabelece o *essencial* de toda a veneração de Deus na moralidade do homem” (KANT, 1993, p. 60). A divindade de uma doutrina “por nada mais pode ser reconhecida a não ser graças aos conceitos da *nossa* razão enquanto são moralmente puros e, deste modo, infalíveis.” (KANT, 1993, p. 57). É à razão que pertence a supremacia da exegese, o crivo do juízo no tocante à interpretação da Escritura. Assim, todos os princípios devem sempre “ser ditados pela razão, porque o que para a *religião* se deve determinar a partir de passagens da Escritura pode simplesmente ser um objeto da razão.” (KANT, 1993, p. 46). O foco da religião deve ser a razão, seguida de sua ordem moral e prática (religião interior), e não os estatutos superiores que rogam valor de autênticas doutrinas reveladas e, portanto, inquestionáveis. E são as proposições morais que garantem a validade universal da religião. Segundo Kant a fé é inteligível à nossa determinação moral (princípio interior) e “a fé que a razão nos infunde é já por si suficiente.” (KANT, 1993, p. 48). Conforme diz Kant em *O conflito das faculdades*, a religião enquanto fundada em conceitos morais já é por si completa e indubitável (Cf. 1993, p. 53).

O intuito da exposição de Kant no que concerne ao esclarecimento do conflitos das faculdade é o de evitar o risco de se cair no sectarismo e no paganismo e, assim vir a ser a religião – que é universal e necessária – uma diversidade de seitas. A religião não pode estar sujeita aos propósitos dos trabalhadores da fé eclesial (clericalismo), que consideram como secundários os princípios naturais da moralidade. A universalidade da religião reside, essencialmente, na moralidade do homem e, portanto, a Igreja universal tem sua verdadeira doutrina religiosa fundada no *criticismo* da razão prática. Somente pelo *criticismo* assegura-se a verdadeira essência da religião e, por conseguinte, a conciliação entre filosofia e teologia. E vemos, destarte, que a filosofia (do teólogo filósofo, do teólogo racional) é ferramenta indispensável para tal empreitada. Cabe à Faculdade inferior – no que concerne à pura religião racional cognoscível *a priori* – *reger, instruir* a superior. Deve-se obedecer à autoridade – o que faz de Kant um reformista e não um revolucionário –, mas não se deve eliminar a liberdade da crítica.

Se para Kant a investigação sobre a religião está delimitada nos limites da simples razão – em que o método teológico deve respeitar estes mesmos limites conciliadores – para Hegel temos, ao contrário, o objeto desta investigação sob a mira do (*des*)limite da razão. O projeto hegeliano

consiste em ser uma recuperação de um projeto metafísico e, portanto, uma crítica contundente à filosofia kantiana. O primeiro ponto desse resgate é a reintrodução do ser supremo (o *em-si* e *para-si*) como objeto do saber: a filosofia, não apenas tem o mesmo objeto da religião (o absoluto, a verdade absoluta mesma), mas visa a uma apropriação desse objeto (aspecto cognitivo do papel da filosofia), não pela crença ou opinião, mas por um saber (*conceito*), ou seja, por uma certeza objetivamente válida – projeto este abandonado pela metafísica de Kant.

Nas primeiras linhas da nota preliminar de *O conceito de religião* Hegel expõe que é na religião que se encontra a solução de todas as contradições do pensamento de maior profundidade reflexiva (HEGEL, 1986, p. 57). Para tanto, Hegel parte do pressuposto de uma ciência enquanto ciência acerca de Deus, pois conhecer a Deus é da natureza da religião cristã (religião positiva). Deus não é um fantasma infinito, distante da consciência, e do qual nada se pode conhecer, como o fez pensar (diga-se, Kant) a *sabedoria de seu tempo* (HEGEL, 1986, p. 60-61). Em Hegel a religião é pensamento, consciência de Deus e da relação com Deus; não pode ser construída a parte do conceito de Deus. Hegel busca descrever e reinventar a importância do papel da religião, mais além do agnosticismo kantiano. Sua proposta filosófica consiste na capacidade de investigar a religião, pois para ele a impossibilidade de se ter um conhecimento sobre Deus significa o “fim da linha”, a vitória da razão de-potenciada – “mera razão”. A religião concilia-se com o conhecimento e não há um muro que os separe (HEGEL, 1986, p. 83). E tão-somente à filosofia – compreendida aqui enquanto ciência da religião, *Religionswissenschaft* – cabe a tarefa de defender o conteúdo da religião assim considerada. Trata-se de uma tarefa que a teologia não é capaz de cumprir por se encontrar vinculada à opinião, à representação. A construção metafísica de Hegel está na base de sua reflexão sobre a religião e toda a sua filosofia, inclusive sua teologia, não é senão filosofia da religião ou filosofia do absoluto.

Deus não é considerado, como na antiga metafísica, uma essência do entendimento, mas espírito. Isto é, não é tomado enquanto um ser abstrato, mas presente na comunidade. Para ele conhece-se Deus na religião. A filosofia da religião de Hegel parte da análise das estruturas da consciência religiosa e dos desenvolvimentos dos conteúdos da fé religiosa. O *conhecer a Deus* em questão não leva em consideração se isto se dá através da fé, da autoridade, da revelação ou da razão. Esta diferença é irrelevante, como diz Hegel em *O conceito de religião*. A religião é expressão da própria verdade e alcança ela a verdade, como certeza, na fé, sem se elevar ao

conceito especulativo, isto é, ao saber absoluto. A fé possui o conteúdo, a verdade. “O conteúdo absoluto pertence à religião, mas não através do conhecimento” (HEGEL, 1986, p. 77).

Esta apreensão não se dá através da intelecção, do pensamento especulativo. “Por isto, a religião sempre permanece no domínio do mistério, o que vale dizer, na diferença entre subjetividade religiosa e a objetividade da verdade absolutamente certa na fé, mas não recolhida no conceito especulativo. A fé é sempre uma hipoteca da razão subjetiva, carente de intuição, a uma outra razão, garantia da certeza como verdade.” (SCHNEIDER, 1996, p. 103).

Hegel busca a superação da dualidade infinito/finito – identidade harmoniosa entre forma e conteúdo – concebendo a realidade como um todo, o absoluto, como síntese do infinito no finito, onde tudo passa a fazer parte de um *sistema do Universo* “de forma que o conhecimento não tem necessidade de nada mais fora deste sistema para ele mesmo.” (HEGEL, 1986, p. 76). E a unidade entre o infinito e o finito é mediada pela contingência, pela necessidade do finito – integração do finito no desdobramento do absoluto como momento interno e necessário (cuja determinação consiste em revelar-se). Esta oposição alcança sua conciliação na filosofia da religião – e não na teologia – que tem por função “interpretar este aspecto do ser determinado [do absoluto] e concebê-lo mediante o pensamento” (HEGEL, 1986, p. 87). Pela filosofia da religião toma-se o absoluto sob a forma do pensamento e da “manifestação” – manifestação infinita, enquanto espírito. A filosofia – da religião – é a conciliação (unidade das diferenças) do infinito no finito, isto é, “conhecimento de Deus sob sua forma racional, como conhecimento compreensivo.” (HEGEL, 1986, p. 88). Através do pensamento compreensivo (proceder da filosofia) cumpre-se as exigências do conhecimento e da razão de conceito, em que a autoconsciência converte-se em reflexão e saber.

A partir de Hegel temos, pois, que a filosofia coincide com a religião e não a corrompe ou profana como acusaram seus adversários. A teologia é devedora dos princípios da filosofia, através da qual chega-se à compreensão da essência íntima do religioso. “O conteúdo da filosofia, sua necessidade e interesse são no todo comuns com os da religião; seu objeto é a verdade eterna, apenas Deus é sua explicação. A filosofia somente se explica a si mesma enquanto explica a religião; e ao explicar-se a si mesma, explica a religião.” (HEGEL, 1986, p. 84). Há uma “relação essencial entre o conhecimento racional e a religião” (HEGEL, 1986, p. 107-108), de modo que a filosofia é ela mesma culto divino e, a razão o divino no homem. Trata-se de reconciliar a religião com o pensamento especulativo. Deus é resultado da filosofia, isto é, Deus é resultado da razão especulativa, capaz de unir a consciência dividida entre fé e saber, revelação e razão. O *conhecer a Deus* não é indicação de obscurantismo denunciado pela

*Ilustração*, mas antes é a própria necessidade do espírito em seu desdobramento, o próprio *princípio do conhecimento filosófico*. “Fé que reflete” (*reflektierende*), como dirá Kant? Sim: fé que não ignora a diferença e/ou a contaminação (Cf. DERRIDA, 2000, p. 11-89) entre fé e saber.

## APONTAMENTOS FINAIS

Por certo, muitas são as possibilidades para se abordar os horizontes que abrangem a filosofia e a teologia, e o diálogo que as tocam ou o silêncio que as encerram. O que aqui se propôs foi delinear a partir das posições de Kant, Hegel e Tillich a importância da filosofia para a teologia e para a investigação do objeto da religião. Estes autores não apartam a filosofia da ocupação com a religião e com a teologia, antes, as definem como instrumentos-chave para a compreensão e/ou delimitação de seu conteúdo. Kant mostra-nos que não pode a teologia manter-se como área livre de tempestades (*sturmfreies Gebiet*), mas deve submeter-se à crítica do juízo da simples razão. Hegel, por sua vez, atribuindo profunda fé na razão humana em nível epistemológico, estabelece a primazia da filosofia (da religião) como ferramenta de apreensão da verdade religiosa. E Tillich incute em sua teologia um aspecto existencial-filosófico que livra o teólogo e o labor teológico de toda possível desonestidade sagrada. Em destaque, e por fim, fica demarcado que teologia e filosofia assumem conflitos e estabelecem conexões em torno do conceito de razão, que se apresenta em toda sua evidência e primazia, indicando que “o lugar para olhar é todos os lugares; o lugar para ficar não é nenhum lugar” (TILLICH, 1984, p. 29). Seria uma tarefa possível? De todo modo, o caminho segue em aberto para outras possíveis anotações – ou descaminhos, sobretudo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONACCINI, Juan. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Eds.) *Dogmática cristã*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-89.

HEGEL, Georg W. F. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *El concepto de religión*. 2. ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril, 1989. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHNEIDER, Delmar Evaldo. Religião e filosofia em Hegel. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 91-107.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.