

Ascensão e autonomia da teologia

Dr. Lindomar Rocha Mota
Professor e pesquisador no Programa de Pós-graduação
em Ciências da Religião da PUC Minas.
e-mail: lrocht@yahoo.com.br.

1. Introdução:

Aristóteles definiu no livro XII da *Metafísica* que teologia e física foram tentativas mal sucedidas de explicar a vida de Deus. Ou seja, insuficientes para demonstrar uma causa eternamente em ato. Nesse contexto, ele tenta resolver a questão a partir de um princípio que seja superior a ambas, mas esteja englobado dentro da filosofia. A teologia, portanto, faz parte do cânone disciplinar da filosofia desde o início. No mesmo âmbito é possível englobar Platão e os primeiros filósofos convertidos.

Santo Agostinho, entretanto, descreveu, em retrospectiva, três tipos de teologias como ciências independentes. (*De Civitate Dei*, I:VI, 5).

Ao pensar a origem da teologia em suas três formas: mítica, civil e natural, Agostinho as rejeita em bloco, mas aceita parte da filosofia pagã, estabelecendo a idéia de que filosofia e teologia sempre estiveram separadas. Por isso, o seu debate não opõe as teologias entre si ou com a física, como fez Aristóteles, mas toma como critério de disputa a teologia revelada.

Essa interpretação moldou os caminhos da reflexão dentro do cristianismo e, conseqüentemente, na história do ocidente por um longo período de tempo, onde ainda deixa suas marcas nas discussões atuais.

Trazendo esse raciocínio para um terreno diverso daquele que se estabeleceu originalmente, instaura-se a autonomia da teologia em relação à filosofia e sua crescente ascensão como arquitetônica das demais ciências.

Ligada a uma estrutura social favorável, ela conseguiu se impor como ciência excelente, que, segundo são Tomás, tem a ver com o próprio método descritivo das ciências segundo a nobreza de seu objeto e a natureza dos fins. (*Summa Theologie*, I,2)

A ascensão da teologia tornou-se possível a partir da idéia de intelecto divino, o centro irradiador de compreensão para o saber humano. Desse modo, postulando a distância do objeto e a sua importância para a vida, a teologia elaborou um aparato discursivo que foi capaz de deixá-la de pé com suas próprias forças.

2. O lugar original da teologia

Ao contrário do que parece a teologia não se verificou, originalmente, nos lugares tradicionais da religião! Novamente devemos recorrer ao berço da filosofia para compreendermos a posição fundamental dessa ciência.

A partir do horizonte e da hermenêutica de demonstrações e de princípios racionais que determinem a necessidade de um objeto tão especial como é Deus, podemos deduzir com bastante segurança que tanto a teologia quanto a filosofia derivam de um lugar comum.

Marco Terêncio Varrão, cujo pensamento é conhecido através de santo Agostinho, foi o primeiro a distinguir a teologia em três tipos: mítica, natural/física e civil. Os dois primeiros são claramente obra filosófica, reconhecidos e descritos internamente nos pensamentos de Platão e de Aristóteles, e fazem parte da filosofia.

A teologia mítica começou a sua decadência no século VII a.C. As narrações homéricas e o seu modo fabuloso de explicar a origem se transmutaram em preocupações do tipo física.

Aristóteles classifica os pensadores que atribuem o *status* de divindade ao elemento físico de *naturalistas*. Seguindo a mentalidade grega e sua definição do divino, sabemos que ela se impõe por dois aspectos: antiguidade e perfeição. Nesse caso, a busca do elemento primordial, água, fogo, terra, ar, constitui a busca pelo divino, por ser ele a origem de tudo.

Sob as múltiplas teorias teológicas que percorrem o pensamento grego, aliás, é possível encontrar a preocupação com a origem como o fio comum desse tipo de reflexão.

Da linguagem da teologia mítica, onde a perfeição era dividida entre seres superlativos, monstruosos e humanos, evolui-se para a concentração de perfeição em um elemento único, como aliás já parece emergir na antiguidade clássica - “é melhor que um governe sobre nós”

Com exceção de Anaxágoras, que imaginou a perfeição como sendo a inteligência, merecendo um elogio de Aristóteles, todos os outros encontraram o divino no elemento natural. Esse foi o caminho do segundo tipo de teologia.

Há uma dialética interna sobre a existência de Deus que diferencia a teologia da gestação do conceito nas religiões e nos textos sagrados do Oriente Médio.

O deus de Homero perde as qualificações no pensamento naturalista dos filósofos do século VII. Alguns deles inclusive são inimigos diretos daquele modo de compreensão e o politeísmo verificado no período mítico.

Xenófane declara que “um Deus só é o maior entre deuses e homens; ele não é semelhante aos mortais nem por figura nem por espírito”; embora Anaxágoras já houvesse instituído algo semelhante, a palavra de Xenófanes parece ter surtido mais efeito entre seus contemporâneos graças ao seu tom de polêmica e dialética, que mirava sobretudo, aos erros da teologia mítica.

Há um traço contínuo de superação na definição do que deus significa. Tal discussão não traz muitos tipos de ressentimento e parece que mesmo na Grécia as questões em torno da teologia e da observação da religião já estavam se separando e ocupando aspectos distintos da vida social.

Ao contrário da ética, onde todos tinham suas opiniões consideradas, a teologia, como já havia ocorrido com a física não abre espaço para esse tipo de abordagem. Aristóteles, ao ouvir a opinião dos interessados a esse respeito, reduz o horizonte da discussão ao domínio de especialistas.

É possível perceber uma inteiração contínua entre a teologia, enquanto uma parte da filosofia e a religião, amplamente professada ora como religião mítica, ora como religião civil. Parece claro que ao abordar o tema de deus na era socrática e platônica, já houve um distanciamento suficiente em relação a compreensão de Homero e de Hesíodo sobre a natureza do primeiro e mais nobre dos princípios.

Esse distanciamento se explicita na opinião de Platão sobre os poetas: “eles mentem”. Por outro lado, é bastante conhecido que Platão ainda faz uso abundante das narrações mitológicas e do estilo mítico para apresentar as suas teorias, visando, sobretudo, uma compreensão maior de sua doutrina.

É de se pensar, portanto, que uma religiosidade do tipo mítica prosperou paralela ao questionamento filosófico a respeito de deus.

Deus e deuses parecem coexistir por um tempo muito maior do que as soluções encontradas pelos filósofos naturalistas.

O próprio julgamento de Sócrates aponta para essa dupla direção. Um Deus aos moldes antropomórficos da mitologia que a filosofia já não aceitava e o culto fiel de Sócrates a Esculápio.

Em todo modo, como ficará claro na *Poética* de Aristóteles, a partir do século V o mito servirá apenas para dar unidade e sentido a narração.

Atentamos, a partir daí para o passo mais significativo de compreensão da teologia em seu lugar natural. Aristóteles, em sua obra mais difícil de classificar, andava ensaiando uma tentativa de discurso cabal sobre a possibilidade da *Teologia*, tema que ficou subcompreendido em vista do enorme sucesso que a palavra *Metafísica* alcançou desde o II século, com classificação de sua obra por Andrônico de Rodes.

Aristóteles encontra a teologia a partir da classificação que opera dos domínios distintos da filosofia. As ciências possíveis são poética, práticas ou teóricas. De mais alto grau como é possível prever serão as ciências teóricas.

Em *Metafísica* 1026^a 18-24 Aristóteles diz:

São três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade. Enquanto as ciências teóricas são preferíveis às outras ciências, esta, por sua vez, é preferível às outras duas ciências teóricas.

A ciência procurada na *metafísica*, portanto, é a *Teologia* como fica explícito mais de uma vez nas confissões do autor. Retornando ao primeiro livro da *Metafísica* descobrimos as razões pelas quais Aristóteles investigava a possibilidade de uma ciência sem haver ainda confessado explicitamente a sua existência.

Os poetas parecem desprovidos de razão quando afirmam que é impossível realizar a teologia, pois as coisas divinas pertencem somente ao pensamento de Deus e não aos humanos. Entretanto, Aristóteles distingue os dois modos de se pensar a definição da teologia como: a) a ciência que Deus possui em grau supremo; nesse caso é impossível para nós; e, b) a ciência que pensa as coisas divinas, inclusive o próprio Deus, e, nesse caso, pertence também a nós. (*Metafísica*, 983^a 5-9)

A Teologia é ao mesmo tempo ciência divina e humana, por isso, está indissoluvelmente ligada à filosofia. Aliás, o ponto mais alto da filosofia, segundo a opinião do próprio Aristóteles, para quem qualquer outra ciência poderá ser mais útil que ela, mas nenhuma lhe será superior. (*Metafísica*, 983^a 5-10)

A relação do filósofo com Deus, entretanto tem seu modo próprio, pois partindo da teoria do movimento especificado na *Física* VII, livro que Aristóteles mesmo faz referência, é comum ao pensamento humano a necessidade de uma *causa* e um *início*, o que parece gozar de uma aceitação geral.

Pensar, portanto, é prerrogativa de Deus, mas reconhecê-lo como causa é prerrogativa humana. Pode-se dizer que a teologia tem essa finalidade. É uma ciência necessária, mas que está completamente atrelada às condições sensíveis do mundo.

Os primeiros *teólogos* cristãos também vieram do ambiente filosófico. De maneira geral, converteram as idéias de causa e início para a explicação de um Deus pessoal, cujos argumentos impostos pela *Metafísica* servem de guia analógico para determinar a racionalidade da fé.

O método de identificar a teologia com a *Metafísica* se sustenta, com certeza, até são Tomás de Aquino. O limite, portanto, entre filosofia e teologia perdurou por mais tempo do que nos habituamos a pensar.

Entretanto, a partir do século IV, sabemos também, que a teologia conquistou a sua autonomia da filosofia, ao menos como apologética.

2.1 Autonomia da Teologia

Aqui não é suficiente olhar apenas as questões teóricas do debate entre filosofia e teologia. É preciso considerar também as condições históricas, a nova concepção de mundo e a trajetória do ocidente.

A primeira Patrística é a defesa filosófica das verdades cristãs. É sabido desde há muito que o cristianismo representava para os pensadores de primeira hora a verdade integral que os filósofos pagãos tentaram deduzir com a força do seu intelecto.

De maneira mansa e autoconstrutiva, entretanto, vai se acrescentado um elemento novo na estrutura do conhecimento, a revelação.

A herança perene do cristianismo é o fato de que o *Logos*, de algum modo, se fez carne e a verdade procurada desde sempre se tornou clarividente para aqueles que acreditam.

O argumento de demonstração ainda é dependente da filosofia grega. O terreno é o mesmo. Por isso, a apologética pretende deduzir, ainda mais radicalmente, as verdades pagãs da sabedoria bíblica.

Considerando os pensadores anteriores ao Edito de Milão (Justino, Tertuliano, Clemente e Orígenes), vamos encontrá-los em uma situação onde ainda são obrigados a se defenderem dos ataques advindos da filosofia pagã. Há uma necessidade de se elaborar argumentos capazes de justificar a falta de racionalidade que é o Cristianismo. Soma-se a isso desconhecimento quase que total do cristianismo por parte dos filósofos pagãos.

Muitos confundiam o cristianismo com uma seita do judaísmo; outros iam mais longe, como é caso de Celso, um dos “teólogos” da cidade de Roma, para o qual o cristianismo era em primeiro lugar uma insurreição política contra os judeus, do mesmo modo que os judeus se insurgiram contra os egípcios; em segundo lugar, o cristianismo era uma religião antropomórfica, pois comiam carne humana e bebiam sangue.

A teologia, portanto, até esse momento não poderia aspirar a supressão da filosofia, já que em seus propósitos deseja apenas identificar-se com ela. Além é claro de ainda ser uma religião perseguida e clandestina.

Em 313, com o *Edito de Milão*, o Cristianismo conquistou a liberdade de culto e de doutrina. Nascia assim a possibilidade de disputar no terreno filosófico com as escolas pagãs sem represálias ou perseguições.

É o momento político onde a filosofia pagã e o cristianismo convivem mais intensamente. Pois ao contrário do que proclama o Édito de Milão não estabeleceu nenhuma religião oficial, apenas a colocou em pé de igualdade com as demais religiões que circulavam no Império. Retirando-a de sua condição de clandestinidade. O catolicismo será religião oficial apenas em 380 com o *Edito de Tessalônica (Cunctos Populos ou De Fide Catolica)* de Teodósio.

A partir desse momento a sabedoria cristã ganha contornos políticos e começa ocupar o lugar privilegiado nas disputas. Desde que os imperadores passaram integrar os Concílios e o clero a fazer parte do funcionalismo público, que as disputas deixaram de ser apenas filosóficas para ser questão de Estado. Nesse novo contexto é que se ver um desaparecimento quase que total da filosofia e a teologia tornando-se ciência autônoma.

O ápice dessa autonomia deu-se em 529, com o fechamento da última escola pagã do ocidente por ordem do imperador Justiniano.

2.2 Ascensão da teologia

Ao que tudo indica, a partir de 313, a teologia começou a construção de sua autonomia, embora ainda tivesse que conviver bastante tempo misturada com a filosofia.

O declínio do Império romano na passagem do quarto para o quinto século traz a tona novas considerações que serão cruciais para a compreensão da teologia.

Os romanos se queixam, em grande parte, que a causa de enfraquecimento político foi a compreensão que o cristianismo introjetou na vida social, conduzindo uma sociedade de guerreiros a comunidade de homens fracos e corruptos.

Antigos “teólogos” são realçados de seu repouso para defender a divindade da cidade de Roma e a superioridade da religião pagã.

Os dois Grandes teólogos da cidade são Varrão e Cícero. Agostinho examina em sua teologia da história da *Cidade de Deus*, a existência dos diversos tipos de teologia detectada, antes de tudo na *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrão.

O interessante, é que Agostinho considera a tese de Varrão e admite que a teologia sempre foi uma ciência autônoma em relação a filosofia.

Há uma ascensão independente das questões teológicas em relação ao todo do conhecimento que era peculiar nas discussões gregas até III século.

Se por um lado a teologia parece muito próxima ao modo naturalista dos gregos, não fica claro se Agostinho considera a evolução natural de uma na outra. Aliás, a evolução do conhecimento andou provocando conflito também no âmbito da fé cristã. Não eram poucos os que rejeitavam a autoridade do Antigo Testamento, por perceber nele a ausência da revelação¹.

Origines, inclusive, foi muito importante nessa disputa, pois ao lado de outros padres, admitiu que Antigo testamento é uma forma alegórica de se narrar as verdades. Por isso mesmo, fundamental para a educação dos filhos de Deus.

Algo semelhante já havia ocorrido também com os textos de Homero e as críticas impostas por Xenófanes, que tais deuses nada mais eram que figuras humanas.

Embora seja claro Orígenes também se esforçou para ligar os dois Testamentos fazendo a transição da interpretação material para a espiritual, não há nenhuma prova que demonstre que Agostinho teve qualquer intenção de fazer evoluir o conhecimento filosófico naquele teológico.

A tese mais considerável, é que o conhecimento perfeito sempre esteve ligado à teologia enquanto ciência revelada que conduz diretamente a verdade.

São Tomás considerará tempos depois que a teologia é a ciência perfeita. Sendo a única que prática e teórica ao mesmo tempo. (*Summa Theologie*, I,2)

Essa tese se ressentia até o alvorecer da modernidade. Mesmo Descartes acreditando que o *cogito* é capaz de produzir conhecimento suficiente para a vida humana, não teme em

¹ WERNER, Jaeger. *Early Christianity and Greek Paidéia*. Cambridge: Belknap press, 1961.

concluir o seu princípio de certeza com o recurso direto à iluminação divina. A única que não pode enganar.

3. Kant e a teologia

O título de Kant: *A religião nos limites da simples razão* constitui-se como a primeira tentativa de tematizar o domínio de outra ciência sobre a religião. No início, os textos que compõem essa obra surgiram autonomamente como observação filosófica a respeito daquele delicado domínio.

Há, antes de tudo, uma preocupação implícita de Kant com relação ao uso e a interpretação do próprio título da tratativa em sua fase cabal: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ele volta várias vezes sobre a mesma problemática para explicar a escolha dessa formulação. A religião deduzida da filosofia *Crítica*, não pode ser entendida com religião de pura razão, mas dentro dos limites ou no horizonte da pura razão. Essa preocupação de Kant tem razões específicas, principalmente para evitar um confronto direto com a formulação luterana de *sola fides*. Kant está mais propenso a aceitar que a própria fê deriva da razão, como todas as coisas que importam para o homem.

Voltando um pouco atrás nas preocupações Kantianas com a religião, em 1792, foi elaborada a primeira parte daquilo que seria futuramente a *Religião nos limites da simples razão*. No ensaio intitulado *O Mal radical na natureza humana*, submetido ao *Berlinischen Monatsschrift*, um veículo de publicação de caráter maximamente iluminista, o mesmo que Kant já havia participado anteriormente respondendo a pergunta *Was ist das Aufklärung?* e resumido a sua resposta ao seguinte: “coloquei o ponto principal do Iluminismo... principalmente sobre as coisas da religião”, indicando, já em 1784, que a religião poderia ser submetida ao exame da razão humana, a senhora de tudo.

A liberdade dos homens é assegurada, no âmbito desse discurso, pelo uso público que ele faz de sua razão. Essa compreensão está plenamente assegurada no sistema político prussiano de Frederico, o Grande, onde Kant respondeu as questões sobre o Iluminismo.

Entretanto, após 1786, a Prússia se encontrou em outra situação. A ascensão de Frederico II, produziu de imediato um *Edito* sobre a religião contra os heréticos que atacavam com princípio Iluminista o cristianismo de Estado. No mais, abre-se uma possibilidade de demissão das escolas publicas daqueles professores que incorressem em heresias.

A situação política, agora, depunha contra a concepção kantiana de uso da razão pública como fundamento da liberdade. O próprio *Berlinischen Monatsschrift* foi obrigado a migrar de Berlin para Jena e depois para Dessau, cidade independente e fora da jurisdição de Wöllner, agora todo poderoso ministro da Educação e do Culto.

Em fevereiro de 1792, Kant enviou o ensaio sobre o *Mal radical na natureza humana* para ser submetido ao *imprimatur* desse *ministério*, obtendo parecer favorável, por se tratar de um texto direcionado aos sábios e acadêmicos e não ao povo em geral.

Naquela ocasião Kant não percebeu que o uso público da razão havia sido deixado de lado. Mas quando em junho do mesmo ano, enviou outro ensaio sobre *A luta do princípio bom contra o princípio mau pelo domínio sobre o homem*, recebeu a negativa de publicação, com o argumento de que ocorreu uma invasão no terreno da teologia bíblica pela filosofia. Talvez, aqui se encontre o ponto nodal do estatuto das Ciências da religião – o direito de cada ciência, independentemente tomar a religião como seu objeto.

Agora, pois, ficou claro para Kant que a primeira disposição favorável do ministério com respeito ao direito da filosofia tratar a religião, não entrou ainda no ambiente de tolerância que ele mesmo havia pregado sobre a natureza do Iluminismo.

Assim, Kant faz recurso à outra possibilidade que é publicar o um livro e usar do privilégio de submeter sua obra ao juízo de uma faculdade universitária.

Retomando os dois escritos anteriores e acrescentando dois outros ensaios intitulados de: *A vitória do princípio bom sobre o princípio mau* e – *a fundação de um reino de Deus sobre a terra*, e o segundo, *O culto verdadeiro e o culto falso sobre o domínio do princípio bom, ou seja, religião e clericalismo*, vem à luz em 1793 o livro, que ora conhecemos, como *A religião nos limites da simples razão*, causando expectativas excelentes entre os racionalistas, que finalmente, viam uma verdadeira explicação da função do cristianismo, e, repulsa dos ortodoxo, que viram no livro a redução do cristianismo ao humanismo ético de pouca inspiração religiosa.

Um pouco alheio a tudo isso, Kant tem outras preocupações, e tenta explicar que há uma distinção sensível a ser considerada nessa disputa, uma distinção intrínseca da religião. No primeiro caso, a religião revelada, que é tratada num horizonte amplo de domínio da fé, na qual o filósofo não há o direito de se intrometer; mas há um domínio mais restrito, no qual a religião tem a ver com o homem, e pode se alargar como objeto da razão, ao menos em sua característica histórico-cultural, onde a filosofia não tem apenas o direito, mas o dever de se debruçar.

Por isso Kant se obriga a um esclarecimento no prefácio da segunda edição da obra:

A revelação pode, sem dúvida, abraçar entre si também a *religião racional* (Vernunftreligion) pura; esta última, em vez, não pode englobar em si o aspecto histórico da revelação. Por consequência, é possível considerar a revelação como uma esfera *mais ampla* (weitere) que a fé, a qual contém em si a religião racional pura como esfera mais restrita (engere) (não como dois círculos externos um ao outro, mas sim com dois círculos concêntricos). O filósofo, enquanto mestre da religião pura (que procede por simples princípios *a priori*), deve necessariamente manter-se entre os limites da esfera mais estreita, e ali fazer, portanto, abstrações de toda experiência².

Kant continua propondo o mesmo método da filosofia crítica para justificar domínio que o filósofo deve ter no terreno da religião. A análise do terreno restrito e *a priori*, não pode ser examinada com base na teologia nem na convicção de fé que move o outro grupo de trabalho.

É a partir dessa descoberta que se origina o estatuto das Ciências da religião. Partindo, inicialmente, de querela filosófica, como sempre deve ser, ao domínio mais extenso de outras ciências, como a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc.

3.1 Intervenção estatal e o futuro do direito da filosofia sobre a religião

Muito embora Kant houvesse se esforçado para delimitar o direito da filosofia sobre a religião, inclusive na série de observações que fez sobre a correta interpretação do título da obra na segunda edição de 1794, em outubro do mesmo ano, recebe a censura oficial, sob acusação de abuso da filosofia e desvio da Sagrada Escritura, bem como de colocar em risco a doutrina cristã.

É-lhe aconselhado, pelo próprio Frederico II, deixar doravante as questões religiosas aos experts da área, ou seja, os teólogos, e de se ocupar de questões pertinentes à própria filosofia.

Kant promete ao soberano abandonar o tema da religião e de se fazer obediente ao *Edito* publicado anteriormente sobre a educação e a religião, não sem antes demonstrar, que sua reserva metódica é apenas de alinhamento com a autoridade estatal, e não fruto de sua convicção filosófica, pois não ver intromissão da filosofia na Sagrada Escritura, nem no trabalho dos teólogos, já que razão e fé estabelecem seus domínios, e na ordem da preferência a razão ganha; o que será dito mais claramente em 1798 no *Conflito das faculdades*.

² KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: edições 70, 2008. (prefácio à 2ª edição)

3.2 O conflito das faculdades

Com a subida de Frederico Guglielmo III ao poder em 1797, e a revogação do edito de Wöllner, Kant se sente liberado para demonstrar, mais uma vez, a legalidade que sustenta a incursão da filosofia no domínio da religião.

Mesmo sem trazer grandes novidades sobre o tema da religião, Kant opta agora por um discernimento mais metódico, a fim de superar o conflito que possa surgir entre o domínio da filosofia e o domínio da teologia, quando o mesmo objeta esteja em jogo.

Kant visa aqui, estabelecer o estatuto das ciências classificadas nas universidades como faculdades superiores, ou seja, aquelas que interessam diretamente ao governo: a *teologia*, o *direito* e a *medicina*, e, as ditas faculdades inferiores onde há uma liberdade no uso da razão por parte da comunidade acadêmica.

Assim, Kant inicia a reclassificação das ciências e o direito da filosofia sobre temas religiosos, tornando pública a Carta que recebeu de Frederico II reprovando-o por haver se intrometido num tema que não é de uso livre dos acadêmicos, mas subsiste sobre o controle do governo, enquanto faculdade superior que visa a harmonia social, e não reflexões levianas.

Vale a pena considerar o conteúdo da breve carta de Guilherme II.

Frederico Guilherme, pela graça de Deus rei da Prússia, etc., etc. Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súdito! A nossa suprema pessoa constatou já há longo tempo com grande desgosto que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes tal sobretudo em seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, bem como em outros tratados menores. Esperávamos melhor de vossa parte; pois Vós mesmo deveis reconhecer de que modo irresponsável agis assim contra o vosso dever, enquanto mestre da juventude, e contra as nossas intenções, que Vos são muito conhecidas. Exigimos quanto antes a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes mas, ao invés, de harmonia com o vosso dever, utilizeis a vossa consideração e os vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se persistirdes em ser refratário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis. Vosso afetuoso Rei. Berlin 1 de outubro de 1794³.

A carta resposta demonstra de maneira negativa, que tais acusações não se aplicam ao texto da *Religião*, pois Kant nega tê-lo usado como objetos de aula ou de doutrinação a quem quer que seja. Por outro lado, Kant aceita a proibição apenas em parte, condicionando-a a vida de Guilherme II, a quem se consigna como *o mais fiel dos súditos*. Mais tarde Kant

³ KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: edições 70, 1993, p. 11-11.

mesmo explicará que suas promessas e a sua liberdade de juízo sobre a religião só valeria durante o reinado vigente.

Entretanto, no *Conflito das faculdades*, aparece a oportunidade de revisar o estatuto ordenador das ciências dentro da universidade

Antes de tudo, é preciso compreender que a divisão entre faculdades superiores e inferiores não é uma definição de função, mas tão somente uma classificação pública do Estado na garantia de seus próprios interesses. Em seguida, é precisar argumentar, ao menos inicialmente, que, considerar a teologia como faculdade excelente, seguida pela faculdade de direito, e, sucessivamente, a faculdade de medicina, não corresponde ao desejo do homem, que, em linha de princípio se preocuparia com a saúde, seguida da preocupação com os bens, e, apenas no fim da vida com a salvação da alma.

O mais problemático, porém, é a possibilidade de uma fé que progrida na esfera estatal afastando-se cada vez mais da razão⁴. Nesse caso, é preciso garantir, em um Estado Ilustrado, o interesse por todas as ciências, e não por uma disciplina particular, a teologia⁵.

3.4 A faculdade da filosofia contra a faculdade de teologia

Metodologicamente, Kant ressalta que a divisão das faculdades em,- superiores e inferiores, e a colocação da filosofia no segundo grupo, não se deu com base no juízo da comunidade acadêmica, mas exclusivamente por ordem do governo.

Essa formulação, talvez, se encontre teoricamente fundada na definição de *philosophia ancilla teologiae*; nesse caso é de se verificar se a filosofia serve a teologia como aquela que a segue em suas proposições, mesmo que absurdas, ou se é a serva que caminha a frente com luz, desbravando as dificuldades maiores.

Em todo caso, há uma legitimidade e uma ilegitimidade no conflito entre todas as faculdades, principalmente das faculdades superiores com a faculdade de filosofia.

Um conflito ilegítimo é aquele em que, numa disputa pública de opiniões é vetado à comunidade dos eruditos impugnar algumas proposições ou emitir um juízo público a respeito delas. Outro aspecto de conflitos ilegítimos é quando a discussão não se dirige a razão do adversário, mas tão somente a motivos subjetivos determinados mediante *inclinações*⁶.

Este parece ser o caso daqueles que pretendem impedir que a filosofia entre no domínio da religião, tomando-a como um de seus objetos.

⁴ KANT, 1993, p. 15.

⁵ KANT, 1993, p. 16.

⁶ KANT, 1993, p. 33-34.

Há algo de obscuro na ação que protege antecipadamente uma ciência superior dos avanços da filosofia. Tal ação, no uso deliberado para fugir ao confronto, estabelece um falso debate, no qual controla as rédeas, inclusive visando o ‘bem’ público dos envolvidos, como argumentou Guilherme II.

Um conflito dentro da legalidade, por, outro lado, reconhece que o governo tem que zelar pelas ciências que julga essenciais para o uso público, mas somente se essa for usada na forma da lei e que se sustente ante o crivo da razão e não apenas das *Intenções particulares*.

Seja qual for o poder que o governo tenha sobre as faculdades superiores, há de se entender que sempre será um poder baseado na sabedoria humana, e é exatamente nessa forma de saber que a filosofia tem interesse, e uma preeminência visível enquanto disciplina que se ocupa das formulações *a priori*, livre das vantagens ou desvantagens da experiência⁷. Kant introduz a filosofia no domínio da religião, pois, como ele mesmo afirma:

Quando a fonte de certas doutrinas sancionadas é *histórica*, contanto que estas possam ser recomendadas como sagradas à obediência indiscutida da fé, a Faculdade de filosófica está autorizada, mais ainda, obrigada, a rastrear esta origem com difidência crítica⁸.

Kant, embora achando arbitrária a divisão das faculdades em inferiores e superiores, retoma essa classificação a favor da filosofia, pois, considerando-se a classificação corrente de que a Faculdade Filosófica compreende o conhecimento histórico (história, geografia, o conhecimento erudito de línguas, a ciência natural de um lado, - e o domínios dos conhecimentos racionais puros de outro, onde está a matemática pura, a filosofia pura, Metafísica da natureza e dos costumes, cada vez que a teologia, o direito ou medicina entrarem nesses domínios, necessariamente se confrontarão com a filosofia.

Esse ordenamento ainda reside em parte no Estado contemporâneo. Vinculado, sobretudo, ao interesse que mantém pela medicina e pela jurisprudência, que são de interesse público. Ao passo que a teologia permanece ainda controlada pelos governos teocráticos e menos liberais, também como forma de coesão e de interesse estatal.

O que se pensa agora é a possibilidade das Ciências da religião, ser possível apenas em um Estado democrático, onde se permita a filosofia fazer suas incursões no domínio que parece ser exclusivo dos eclesiásticos.

Nota-se, porém, que a base desse conflito não é choque da Filosofia com o Estado ou o Eclesiástico. Ele não pode causar dano a reputação de quem quer que seja, pois é um

⁷ KANT, 1993, p. 37.

⁸ KANT, 1993, p. 35-36.

conflito de uma faculdade com outra. Kant apressa-se a dizer não ter interesse em discutir, por exemplo, o dado da revelação, tendo em vista que esse está determinado num horizonte de fé, onde a teologia reina soberana. O fato só se torna discutível quando a teologia entra no domínio da filosofia, com pretensões históricas ou das demais ciências citadas.

Sendo assim, é de se esperar que um dia a filosofia seja a ciência superior na orientação das coisas do governo, enquanto orientadora de princípios racionais que colocará a universidade e os fins a serem atingidos pelo Estado sobre os auspícios de uma faculdade que não exerce nenhum tipo de poder, mas é absolutamente livre para abrir o caminho da sabedoria. É mais democrático, portanto, um governo que se deixe guiar por esse conflito do que aquele que define com base no princípio absoluto de sua autoridade.

4. Estatuto final

Limitando agora o âmbito do debate em que Kant se encontrava, verifica-se que as Ciências da religião são possibilitadas, antes de tudo, num horizonte onde se possa sustentar politicamente o direito e liberdade de juízos públicos sobre todas as questões oriundas da razão humana. É provável, nesse caso, que essa disciplina seja uma particularidade do ocidente cristão, e menos de outros ordenamentos jurídicos e políticos, que reservam sem muita ressalva o direito de juízo sobre várias questões, inclusive sobre a religião.

Quando o olhar do teólogo bíblico e do clérigo se volta para as fontes da Sagrada Escritura, o olhar do teólogo racional, por sua vez, mira a extensão e as inferências históricas, deduzindo da razão interior e própria aos homens.

Não resta a menor dúvida que essa autonomia foi reivindicada pela primeira vez no horizonte filosófico. Foi o filósofo que exigiu o direito de tratar de maneira independente a religião, sem que com isso sofresse qualquer condenação por invasão de domínio.

Desde o tempo de Spinoza que tal pretensão vinha se delineando com bastante agressividade. Também Locke, adverte a necessidade de se considerar alguns juízos filosóficos, sobretudo, no que concernia a tolerância, a respeito da religião⁹. É justo, porém, atribuir a Kant o trabalho metódico de definir, no âmbito de interesse das faculdades, o papel que a filosofia tem de examinar certos aspectos da religião.

De maneira geral, essa função se estende para o domínio da comunidade dos eruditos como um todo, pois como já havia demonstrado no *Aufklärung*, o papel dessa comunidade é submeter ao crivo constante da razão todo tipo de conhecimento.

⁹ LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004

A religião suporta duas apreciações. Uma baseada no dado da fé, que tem muito a ver com a prática comum da religiosidade, semelhante à obediência moral, e outra pura, onde a razão determina os seus princípios através dos juízos racionais.

Ulteriormente, foi fácil verificar, não ainda sem conflitos, que a sociologia, a psicologia e até a economia, entraram por esse mesmo caminho, atribuindo a religião um valor e aplicando a ela exames derivados de sua própria racionalidade, a partir do momento que a mesma se tornou fenomênica.

As Ciências da Religião como faculdade é, pois, um agregado de ciências reunidas tomando como objeto, a partir dos diversos juízos, a própria religião. É a voz especialista de cada erudito reflexionando sobre um objeto comum. Nesse caso é de se verificar se caberia, algum dia, denominar essa faculdade de ciência da religião ou de ciência das religiões, tendo em vista que no primeiro caso substituiria a filosofia que já cumpre esse papel, e, no segundo, seria uma atividade particular de observação de fenômenos que já aparecem plenamente aceitos por seus praticantes.