

**PREFÁCIO À “FILOSOFIA DA
RELIGIÃO” DE HINRICHS
[SOBRE A FÉ E RAZÃO]
[1822]**



G.W.F. HEGEL

**Tradutor:
Artur Morão**

www.lusosofia.net



FICHA TÉCNICA

Título: *Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs [1822] – [Sobre fé e razão]*

Autor: G.W.F. Hegel

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

Direcção: José Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011



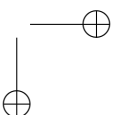
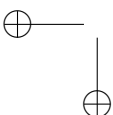
Apresentação

Até há três ou quatro anos, nunca me tinha dobrado, com a devida atenção, sobre este denso texto de Hegel (1822), de título quase anódino. Possivelmente, o mesmo acontecerá com muitos dos seus leitores, inclusive dos que o estudam com maior afinco ou por dever de ofício. Ao folhear despreocupadamente o volume 11 das suas obras, na edição da Suhrkamp, dei com este “Prefácio” e senti curiosidade pelas palavras do filósofo, logo a partir do primeiro parágrafo, em que ele referia o tema da “razão e fé”. Em seguida, foi a satisfação e a surpresa, juntamente com a resolução de o verter, sem delongas, para a língua portuguesa. E assim se propõe aqui, para labor e deleite de todos, para incentivo à reflexão, ao comentário e à discordância¹.

O seu tom é assaz polémico. São vários os alvos, claramente expressos, que Hegel, nesta interessante e valiosa introdução à obra *Filosofia da religião* de H. Fr. W. Hinrichs, tem em mira: o Iluminismo, a filosofia crítica de Kant, a religião do sentimento (de certo de D. F. Schleiermacher); mas há ainda um quarto, menos explícito, ou seja, a religião reificada ou propensa à superstição (quicá o catolicismo).

O ataque incide sobretudo na postura iluminista que, entre outras coisas, professa a liberdade do espírito e o princípio de uma religião espiritual, mas isola o entendimento e cultiva o pensar abstracto, ignora o particular e não consegue vislumbrar o jogo do Infinito com materiais finitos e na história. O seu conceito de Deus, porque assenta na disjunção entre fé e saber, é inteiramente oco, indeterminado e anónimo e convida tão-só ao anseio subjectivo.

¹ *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, in *Werke 11: Berliner Schriften 1818-1831*, Fracoforte, Suhrkamp, 1986, pp.42-67.





Mais violenta é, porventura, a contraposição de Hegel à religião do sentimento, porque esta entrega os sujeitos à indeterminidade da sua via emocional, à casualidade e à arbitrariedade do sentimento subjectivo – o “mal da época”, segundo o filósofo, porque nela se abstrai da questão da verdade, do Direito, da justiça. Depois, com a sua obsessão do sentimento, aproxima o homem da animalidade e descara nele o elemento primordial do espírito, que penetra todas as outras vertentes, incluindo a sensibilidade.

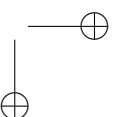
Mas, ao fim e ao cabo, todos os quatro alvos desfiguram a religião e a fé porque não respeitam a unidade dinâmica do espírito humano, que consta de vertentes múltiplas e exigindo todas um recíproco apaziguamento e uma harmoniosa reconciliação.

De facto, o hermeneuma (ou princípio interpretativo) que guia Hegel é este. “*Pensamento e fé hão-de ver-se como partes de um todo vivo, que são para si independentes e não podem, por isso, afirmar-se como separadas na realidade efectiva; se, porém, forem separadas, convertem-se em caricaturas do que há de mais santo* ².”

O leitor atento não deixará de admirar a coerência com que ele o emprega; e também se dará conta de que o tique “pós-moderno”, com a sua “indiferença” perante a verdade – que o filósofo, de certo modo, pressente – já vem de longe.

Artur Morão

² Surge numa recensão, “Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit von Karl Friedrich Gösche“, in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1829; in *Werke* 11: *Berliner Schriften 1818-1831*, Fracoforte, Suhrkamp, 1986, p. 388.





Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs[‡]

[Sobre fé e razão]

[1822]

G.W.F. Hegel

A contraposição de fé e razão, que ocupou o interesse de séculos, e não apenas o interesse das escolas, mas do mundo, pode no nosso tempo ter perdido a sua importância e, aparentemente, encontrar-se mesmo quase desvanecida. Mas se realmente assim fosse, então talvez houvesse apenas que desejar, a tal respeito, boa sorte à nossa época. Pois este confronto é de natureza tal que o espírito humano se não pode arredar de nenhuma das suas duas vertentes; pelo contrário, cada uma mostra estar implantada na sua autoconsciência mais íntima, pelo que a postura do espírito, quando elas se captam em desacordo, é abalada e o seu estado é a cisão mais desventurada. Mas se a oposição da fé e da razão esmoreceu e se transformou em

[‡]H. Fr. W. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822, p. I-XXVIII.





reconciliação, então dependeria essencialmente da natureza desta reconciliação até que ponto se lhe haveria de desejar boa sorte.

Há, de facto, também uma paz da indiferença em face das profundezas do espírito, uma paz da leviandade, da penúria; nessa paz o discordante pode parecer removido, ao pôr-se simplesmente de lado. Mas nem assim aquilo que foi descurado ou desprezado foi rendido. Pelo contrário, se na reconciliação se não aquietarem as verdadeiras necessidades mais profundas, se o santuário do espírito não recuperar o seu direito, então persistirá a cisão em si, e a hostilidade continuará a supurar tanto mais profundamente no interior; o dano, de si mesmo desconhecido e não reconhecido, tornar-se-á tanto mais perigoso.

Pode ter-se alcançado uma paz insatisfatória, se a fé se tornou sem conteúdo, se dela nada mais resta a não ser a casca vazia da convicção subjectiva; se, por outro lado, a razão renunciou ao conhecimento da verdade e para o espírito se deixou apenas um deambular em parte pelos fenómenos, em parte pelos sentimentos. Como haveria então de ocorrer ainda uma cisão maior entre fé e a razão, se em ambas já não existe nenhum conteúdo objectivo, portanto nenhum objecto de conflito?

Por fé não entendo nem o simples estar-convencido subjectivo, que se restringe à forma da certeza e deixa ainda indeterminado se este estar-convencido terá conteúdo, e qual, nem, por outro lado, somente o credo, a profissão de fé da Igreja que se expressa na palavra e na Escritura, e que se pode acolher na boca, na representação e na memória, sem se ter penetrado o interior, sem se ter identificado com a certeza que o ser humano de si tem, com a autoconsciência do homem. Incluo na fé, de acordo com a sua antiga e verdadeira acepção, tanto um momento como o outro, e estabeleço-a de modo que nela ambos se coadunem em diferenciada unidade. A comunidade (Igreja) encontra-se em situação afortunada quando





a oposição se restringe nela apenas à diferença formal indicada, e nem o espírito dos homens contrapõe, a partir de si, um conteúdo peculiar ao conteúdo da Igreja, nem a verdade eclesial se transmudou em conteúdo extrínseco, que deixa perante si indiferente o Espírito Santo. A actividade da Igreja consiste, dentro de si mesma, sobretudo na educação do homem, na tarefa de que a verdade, que primeiro pode ser proposta apenas à representação e à memória, desabroche em algo de interior; de que o ânimo seja por ele conquistado e invadido e a autoconsciência só naquela verdade se encontre a si e à sua existência essencial. É próprio da manifestação desta educação incessante que ambas as vertentes se não unifiquem entre si nem imediatamente nem de modo persistente e firme em todas as determinações, mas que exista uma separação entre a certeza imediata de si e o conteúdo verdadeiro; a certeza de si mesmo é, acima de tudo, o sentimento natural, a vontade natural, o opinar que à mesma corresponde, o fútil representar; mas o conteúdo verdadeiro começa por chegar ao espírito de um modo exterior, na palavra e na letra, e a educação religiosa opera duas coisas *numa* só – que os sentimentos, presentes no homem apenas imediatamente a partir da natureza, percam a sua força, e que aquilo que era letra se transforme em vivo espírito próprio.

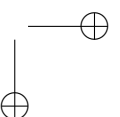
A transmutação e a unificação do material primeiramente extrínseco encontram logo, sem dúvida, um inimigo comum com que se hão-de haver; têm um adversário imediato no espírito natural, devem tê-lo por pressuposto, justamente porque o espírito livre, não uma vida natural, é o que a si se deve gerar, porque o espírito livre existe tão-só como renascido. Mas pela ideia divina é originariamente vencido este inimigo natural, e resgatado o espírito livre. O combate com o espírito natural é, por isso, apenas a manifestação no indivíduo finito. Do indivíduo, porém, irrompe ainda outro inimigo, um inimigo que tem o lugar da sua origem, não na





simples naturalidade do homem, mas antes na sua essência supra-sensível, no *pensar* – no estado originário do próprio interior, no selo da origem divina do homem, naquilo por que ele se distingue do animal, e que é a raiz tanto da sua sublimidade como da sua degradação; de facto, o animal não é capaz nem da sublimidade nem da degradação. Se o pensar se arroga semelhante autonomia, na qual ele se torna perigoso para a fé, então inicia-se um combate mais elevado, mais obstinado do que aquele primeiro encontro em que se ocupa apenas a vontade natural e a consciência ingénuas, que ainda para si se não põe. Este pensar é, em seguida, aquilo que se denominou pensar humano, entendimento próprio, razão finita; que, de forma correcta, se distingue do pensar que, embora no homem, é todavia divino, do entendimento que não busca o que é seu mas o universal, da razão que sabe e mira o infinito e o eterno como o que unicamente é.

Não é, porém, necessário que esse pensar finito se contraponha de imediato à doutrina da fé. Ao invés, esforçar-se-á primeiro, dentro dela e supostamente em prol da religião, por adorná-la, apoiá-la e honrá-la com as suas descobertas, as suas curiosidades e subtilezas. Acontece que o entendimento comum, em tais esforços, associa, como consequências ou pressupostos, às doutrinas de fé razões e fins, uma mole de determinações – determinações que têm um conteúdo finito, mas às quais facilmente se pode anexar uma dignidade, uma importância e uma validade como iguais à da própria verdade eterna, porque surgem com esta em conexão imediata. Mas por terem, ao mesmo tempo, apenas um conteúdo finito e serem, por isso, ainda susceptíveis de impugnações e razões contrárias, carecem facilmente, para serem afirmadas, da autoridade externa, tornando-se assim um campo para as paixões humanas. Engendradas no interesse da finitude, não têm por si o testemunho do Espírito Santo, mas interesses finitos pela sua subsistência.





A própria Verdade absoluta apresenta-se, porém, com a sua manifestação numa configuração temporal e nas suas condições, conexões e circunstâncias exteriores. – Está assim, por si mesma, envolvida numa multiplicidade de materiais positivos locais, históricos e outros. A Verdade, porque *é*, deve mostrar-se e ser mostrada; esta sua ostensão pertence à sua própria natureza eterna, que dela é inseparável, e tanto que esta separação a aniquilaria, ou seja, rebaixaria o seu conteúdo a um abstracto oco e vazio; mas da manifestação eterna, que é inerente à essência da verdade, há que distinguir bem a vertente da presença momentânea, local, extrínseca, para não confundir o finito com o infinito, o indiferente com o substancial. Ao entendimento abre-se, nesta banda, um novo espaço para os seus esforços e para a proliferação do material finito, e no contexto desta presença encontra ele ensejo imediato para elevar as suas particularidades à dignidade do divino verdadeiro, o caixilho à dignidade da obra de arte por ele cingida, a fim de exigir para as histórias, para os acontecimentos, para as circunstâncias, para as representações, para os mandamentos, etc., a mesma veneração, a mesma *fé* que se exige para o que é Ser absoluto, história eterna.

Neste lado, pois, é onde começa a sobressair o *significado formal da fé* – o significado de que ela é, em geral, um *ter-por-verdadeiro* [assentir]; o que deve valer por verdadeiro pode, segundo a sua natureza interna, ser como quiser. É o mesmo ter-por-verdadeiro que, nas coisas quotidianas da vida comum, nas suas conjunturas, nas suas condições, nos seus incidentes ou noutras existências naturais, propriedades e estados, existe e vigora no seu lugar. Se a intuição sensível exterior ou o sentimento imediato interno, os testemunhos de outros e a confiança para com eles, etc., forem os critérios de que dimana a fé para coisas semelhantes, então pode aqui estabelecer-se uma distinção entre uma convicção, enquanto ter-por-verdadeiro mediado por *motivos*, e a fé enquanto tal. Mas esta distinção é de-





masiado fútil para afirmar, em prol de tal convicção, uma preferência em face da simples fé; de facto, os pretensos motivos nada mais são do que as fontes indicadas do que aqui se chama fé.

De outro tipo é, porém, em relação a este geral ter-por-verdadeiro, uma distinção que se refere ao material e, em especial, ao uso que do material se faz. Porque essas histórias e circunstâncias finitas e exteriores, que residem no âmbito da fé religiosa, se encontram numa conexão com a história eterna, a qual constitui o fundamento objectivo da religião, a piedade vai assim buscar os seus múltiplos incentivos, edificações e ensinamentos sobre as condições mundanas, os destinos e situações individuais, a este material e encontra as suas representações e todo o âmbito da sua formação, em parte ou no todo, enlaçados com aquele círculo de histórias e doutrinas, de que está rodeada a verdade eterna. Em todo o caso, semelhante círculo, em que como num livro popular os homens haurem a sua consciência sobre todas as demais condições do seu ânimo e da sua vida em geral, mais ainda, que é o meio pelo qual eles elevam a sua realidade efectiva ao ponto de vista religioso, merece, ao menos, o maior respeito e um trato reverencial.

O caso é diferente, quando semelhante círculo é ingenuamente usado, sem mais, pela disposição de ânimo religiosa e para esta utilizada e, quando apreendido pelo entendimento e tal como por este é apreendido e fixado, se impõe de tal modo a outro entendimento que ele o deixa valer como regra e como algo de sólido para o ter-por-verdadeiro; este entendimento deve, por este meio, sujeitar-se ao entendimento e [só] quando esta sujeição se exigir em nome da Verdade divina.

Na realidade, porém, semelhante exigência suscita o contrário de si mesma; porque não é o espírito divino da fé, mas o entendimento, que exige a sujeição a si do entendimento, então o entendimento será, ao invés, imediatamente autorizado a ter a palavra fun-





damental nas coisas divinas. Perante semelhante conteúdo da letra e da estéril erudição da ortodoxia, o melhor sentido tem um direito divino. Acontece assim que, quanto mais ampla se torna esta sabedoria finita sobre as coisas divinas, quanto mais peso ela põe sobre o histórico exterior e sobre a invenção da sua perspicácia própria, tanto mais pugnou contra a sabedoria divina e contra si mesma. Suscitou e reconheceu o princípio contraposto à Verdade divina, abriu e preparou um solo de todo diferente para o conhecer e, neste, a energia infinita, que o princípio do conhecer simultaneamente em si possui e na qual reside a mais profunda possibilidade da sua futura reconciliação com a verdadeira fé, virar-se-á contra a introdução à força nesse reino finito do entendimento e destruirá a sua pretensão de querer ser o reino celeste.

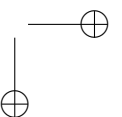
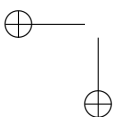
O sentido melhor que, indignado com a contradição de semelhante desmesura acatar o reconhecimento e a veneração de finidades e exterioridades como o divino, equipado com a arma do pensar finito, como *Ilustração*, se estabeleceu e se afirmou, por um lado, como a *liberdade do espírito*, como o princípio de uma religião espiritual, por outro, apenas como pensar abstracto, *não fez conscientemente nenhuma diferença* entre as determinações de um conteúdo somente finito e as determinações da própria Verdade. Por isso, este entendimento abstracto virou-se contra *toda* a determinidade, esvaziou inteiramente a verdade de todo o conteúdo e nada deixou restar para si excepto o puramente negativo, o *caput mortuum* de uma essência somente abstracta e, ademais, o material finito, em parte aquele que, por sua natureza, é finito e extrínseco, em parte aquele que extraiu do conteúdo divino, como aquele que ele próprio degradou à exterioridade de meros incidentes da história, a opiniões locais e vistas temporais particulares. – Mas o pensar em geral não pode ser inactivo. Daquele e naquele Deus nada há para tirar, nada também para restaurar, pois que Ele





se tornou já em si de todo vazio. Ele é o incognoscível, porque o conhecer tem a ver com o conteúdo, com a determinação, com o movimento, mas o vazio é desprovido de conteúdo, indeterminado, sem vida e sem acção em si. A doutrina da verdade resume-se apenas a isto: ser doutrina de Deus e ter revelado a sua natureza e a sua tarefa. Mas o entendimento, ao ter dissolvido todo este conteúdo, embrulhou novamente Deus e rebaixou-o àquilo que Ele antes era, no tempo do simples anseio, ao Incógnito. Por isso, à actividade pensante não resta outro material a não ser o anteriormente aduzido, só *com a consciência e a determinação* de que é apenas um material temporal e finito; está confinada a deambular nesse material, a encontrar a satisfação na frivolidade, a configurar e a revirar multifariamente o frívolo e a trazer eruditamente para diante de si uma grande massa do mesmo.

Mas para o espírito, que se não sustém nesta banalidade, deixou-se apenas o anseio; pois aquilo em que ele se queria satisfazer é um *além*. Este é sem forma, sem conteúdo, sem determinação; para o espírito, porém, só por meio da forma, do conteúdo, da determinação, algo existe em si e para si, é razão, realidade efectiva, vida. Mas aquele material finito é apenas algo de subjectivo e incapaz de restituir conteúdo ao eterno vazio. A necessidade inscrita no espírito, que busca de novo a religião, tem, pois, de modo mais pormenorizado, a determinação de que uma verdade exige um conteúdo que seja em si e para si, uma verdade que não pertença à opinião e à presunção do entendimento, mas que seja *objectiva*. Ora, o que apenas ainda resta a esta necessidade para alcançar uma satisfação é *ser rechaçada para o sentimento*. O sentimento é ainda o único modo em que a religião pode existir; nas formas mais elevadas da sua existência, na forma do *representar* e do *ter-por-verdadeiro* de um conteúdo, a reflexão tem sempre uma parte, e a reflexão exerceu-se até a negação de toda a determinação objectiva.





São estes, em suma, os traços fundamentais do movimento que a reflexão formal empreendeu na religião. O sistema de distinções e determinações subtis, metafísicas, casuísticas em que o entendimento estilhaçou o conteúdo florescente da religião e no qual colocou a mesma autoridade, tal como a tem a Verdade eterna, é o primeiro infortúnio que se inicia no seio da própria religião. Mas o outro malefício, por muito que aparente, inicialmente, ser o contrário, está já baseado neste primeiro ponto de vista, e é tão-só um seu desenvolvimento ulterior; é o malefício de o pensar se apresentar como autónomo e com armas formais – às quais deve a sua origem o acervo de estéril ausência de conteúdo, devida por ele próprio àquela primeira ocupação –, se interverter e encontrar o seu derradeiro princípio, a própria abstracção pura, o Ser supremo indeterminado. Para a consideração filosófica tem interesse advertir justamente esta transformação inesperada em algo de hostil ao que é a sua obra própria – uma transformação que é apenas a determinação peculiar da própria reflexão.

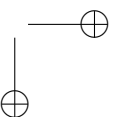
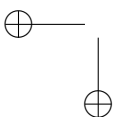
Segundo o que se disse, o malefício a que a Ilustração induziu a *religião* e a *teologia* caracteriza-se como a carência de *verdade conhecida*, de um *conteúdo objectivo*, de uma *doutrina de fé*. No fundo, porém, acerca da religião apenas se pode dizer que ela sofre dessa minguagem, porque deixa de haver uma teologia quando nenhum conteúdo já existe. Fica reduzida a ser erudição histórica e, em seguida, a exposição indigente de alguns sentimentos subjectivos. Mas o resultado indicado é o que ocorreu, a partir da vertente religiosa, para a reconciliação da fé e da razão. Importa ainda referir agora que a *filosofia*, por seu lado, estendeu também a mão para esta conciliação e, decerto, do mesmo modo. De facto, a penúria em que a filosofia caiu revela-se igualmente como penúria de *conteúdo objectivo*. Ela é a ciência da razão pensante, tal como a fé religiosa é a consciência e o absoluto ter-por-verdadeiro da razão





dada à representação, e o material tornou-se magro quer para esta ciência quer para a fé.

A filosofia pela qual foi, na nossa época, primeiramente estabelecido o ponto de partida da formação geral do pensamento, e que justamente se chamou de filosofia *crítica*, fez apenas que a ocupação do Iluminismo, que se orientou sobretudo para representações e objectos concretos, tenha sido por ela reduzida à sua simples fórmula; esta filosofia não tem nenhum outro conteúdo e resultado afora o que brotou desse entendimento arrazoador. A filosofia *crítica* ou *kantiana* é, com efeito, tal como o *Iluminismo*, algo de antiquado quanto ao nome, e ser-se-ia mal acolhido se aos que, entre os escritores, se chamam filósofos, e também aos escritores científicos sobre matérias de teologia, religião e moral, bem como aos que escrevem sobre assuntos políticos, leis e temas constitucionais, se atribuísse ainda a culpa de que o que aí se afigura haver de filosofia seria filosofia kantiana – tal como se seria igualmente mal acolhido se aos teólogos raciocinantes, e mais ainda aos que situam a religião nos sentimentos subjectivos, se quisesse atribuir a Ilustração. – Quem não contradisse ou melhorou a filosofia kantiana e não se tornou, ainda agora, seu cavaleiro? Quem não foi mais além? Mas se atendermos aos feitos desta literatura, filosófica, moral e teológica – e esta última, com frequência, protesta fortemente apenas contra o que lhe parece ser filosófico –, reconhecem-se, de imediato, tão-só os mesmos princípios e resultados, mas que aqui surgem já como *pressuposições* e *verdades reconhecidas*. “Pelos seus frutos os conhecereis.” A circunstância de se encontrar inteiramente só na estrada militar da representação epocal e dos preconceitos, não impede a presunção de opinar que as suas trivialidades, extraídas da corrente geral, são opiniões inteiramente originais e constituem novas descobertas no âmbito do espírito e da ciência.





O que é em si e para si e o que é finito e temporal – são as duas determinações fundamentais que devem ocorrer numa doutrina da verdade, e sobre tal conteúdo há-de versar semelhante doutrina, já que importa o modo como estas duas vertentes se apreendem e estipulam, e qual a posição que em relação a elas cabe ao espírito. Consideremos as verdades da filosofia da época – verdades que vigoram de tal modo como reconhecidas que nenhuma palavra mais se deve a seu respeito desbaratar.

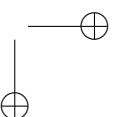
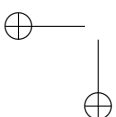
Um dos pressupostos absolutos na cultura da nossa época é que o homem nada sabe da verdade. O entendimento ilustrado não chegou tanto à consciência e à expressão deste seu resultado quanto o suscitou. Teve em vista, como se referiu, libertar o pensamento dos grilhões do entendimento que quis plantar no solo da própria doutrina divina as suas finidades e utilizar a autoridade divina absoluta para esta sua vicejante erva daninha, estabelecer a liberdade que se conquistou a partir da religião da verdade e se tornou a sua pátria. Teve, primeiro, a vontade de atacar o erro e a superstição, e o que verdadeiramente conseguiu destruir não foi a religião, mas o entendimento farisaico, que se tornou prudente sobre as coisas do outro mundo à maneira deste mundo, e pensou poder dar ainda o nome de doutrina religiosa às suas prudências. Quis arredar o erro unicamente para dar lugar à verdade; demandou e reconheceu verdades eternas, e fez consistir ainda a dignidade do homem em que para ele, e somente para ele, não para o animal, tais verdades existem. Estas verdades devem, neste propósito, ser o elemento firme e objectivo contra a opinião subjectiva e contra os impulsos do sentimento, e a opinião, tal como os sentimentos, devem ser essencialmente conformes e sujeitos ao discernimento da razão e ser por ela regidos, para terem uma autorização.

O desenvolvimento *consequente e autónomo* do princípio do entendimento leva, porém, a captar toda a determinação e, deste



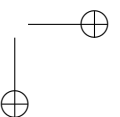
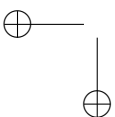


modo, todo o conteúdo tão-só como uma finitude, portanto a aniquilar a configuração e a determinação do divino. Mediante esta formação, a verdade objectiva, que deveria ser a meta, rebaixou-se, de modo mais inconsciente, à magreza e à aridez, que teve necessariamente de ser trazida pela filosofia kantiana apenas à consciência e ser expressa como a determinação do fim da razão. Por conseguinte, se por esta foi aduzida a *identidade do entendimento* como o princípio supremo, como o resultado derradeiro, tanto para o próprio conhecer como para o seu objecto – o *vazio* de filosofia atómica, Deus indeterminado, sem todos os predicados e propriedades, foi arrojado para o *além* do saber ou, antes, rebaixado à ausência de conteúdo. Esta filosofia deu a este entendimento a correcta consciência sobre si de que ele é incapaz de conhecer a verdade; mas, ao conceber o espírito apenas como este entendimento, conduziu-o à proposição geral de que o homem nada pode saber de Deus – e como se fora de Deus pudesse haver em geral objectos absolutos e uma verdade –, em geral daquilo que *é em si*. Se a religião coloca a honra e a salvação do homem em conhecer Deus, e a sua boa acção em lhe ter partilhado esse conhecimento e desvelado a sua natureza incógnita, então nesta filosofia, na imensa oposição à religião, o espírito chegou à modéstia da besta como sua determinação mais elevada; só que ele, infelizmente, possui ainda a prerrogativa de ter a consciência da sua ignorância; em contrapartida, a besta possui, na realidade, a modéstia muito mais pura, verdadeira, inteiramente inocente, da ignorância. Este resultado pode, decerto, encarar-se agora como aquilo que, com raras excepções, se tornou um preconceito geral da nossa cultura. De nada serve ter refutado a filosofia kantiana ou dela desdenhado; os progressos e as ilusões dos progressos para além dela podem, à sua maneira, ter feito muito; são apenas, como aquela, a mesma sabedoria mundana, pois negam ao espírito a capacidade e a determinação para a verdade objectiva.





O *outro* princípio desta sabedoria, a este imediatamente ajoujado, é que o espírito, ao conhecer livremente, sendo-lhe porém recusada a verdade, pode tão-só lidar com fenómenos, com finidades. A Igreja e a piedade tiveram, com frequência, as ciências mundanas por suspeitas e perigosas, mais ainda, muitas vezes por hostis a ela, e viram que as mesmas conduzem ao ateísmo. Um famoso astrónomo terá dito que perscrutou todo o céu e que aí não conseguiu encontrar Deus algum. Na realidade, a ciência encaminha-se para o conhecimento do *finito*; quando se esforça por penetrar no seu íntimo, o elemento derradeiro em que se aquieta são causas e razões. Mas estas causas e estas razões são, no essencial, algo de análogo ao que importa explicar e, por isso, são igualmente apenas forças finitas, que caem sob o seu domínio. Ora, embora estas ciências não elevem os seus conhecimentos à região do eterno – que não é apenas um supra-sensível, pois também as causas e forças, o interior que é gerado pelo entendimento reflexionante e é, à sua maneira, conhecido, não são um sensível –, porquanto não têm a ocupação desta mediação, contudo a ciência do finito por nada é impedida de admitir uma esfera divina. Frente a semelhante esfera superior é de todo natural reconhecer por si como conteúdo aquilo que, através dos sentidos e da reflexão intelectual, chega à consciência; mas esse conteúdo nada é em si e para si, é apenas fenómeno. Quando, porém, se leva a cabo a renúncia ao conhecimento da verdade, o conhecer tem então apenas *um solo*, o solo do fenómeno. Neste ponto de partida, mesmo nos esforços do conhecimento com uma doutrina, reconhecida, aliás, por ele como divina, pode não ter a ver-se com *a própria doutrina*, mas tão-só com as suas cercanias externas. A doutrina permanece por si fora do interesse da actividade espiritual, e dela não se pode buscar um discernimento, uma fé e uma convicção, porque o seu conteúdo se aceita como o Inacessível. Por isso, a ocupação da





inteligência com as doutrinas da religião limitar-se-á às suas vertentes aparentes, arrojarse-á às circunstâncias externas e o interesse tornar-se-á *histórico*, a um interesse em que o espírito deve lidar tão-só com passados, com algo por si deposto, mas onde ele próprio não está presente. O que o esforço sério da erudição, da diligência, da perspicácia, etc., descobre chamar-se-á igualmente verdade, trar-se-á à luz e gerar-se-á um mar de tais verdades; mas não são verdades do género como, para seu aprazimento, as requer o espírito sério da religião.

Ora, se aquilo que é *cismundamo* e tem *presença para o espírito* for o amplo domínio do fútil e do fenoménico, mas o que é em si e para si estiver fora do espírito e for, para ele, um além vazio, onde poderá ele encontrar ainda um lugar em que se lhe depare o substancial, em que lhe sobrevenha o eterno, e ele possa assim chegar à unidade, à certeza e à fruição da mesma? O impulso para a verdade só na *região do sentimento* se poderá então refugiar. A consciência só no modo enroupado da sensação poderá ainda suportar o pleno de conteúdo, o que não vacila em face da reflexão. Esta forma carece da objectalidade e da determinidade que o saber e a fé consciente de si exigem, mas que o entendimento soube aniquilar; perante ela, justamente por causa deste perigo, a religiosidade apenas sente receio e, por isso, retira-se para este agasalho que, aparentemente, não oferece ao pensamento nenhum flanco ao ataque dialéctico. Em semelhante religiosidade, se ela brotar de uma genuína necessidade, a alma poderá encontrar a paz ansiada, porque se esforça por completar na intensidade e na interioridade o que se lhe esvai no conteúdo e na extensão da fé.

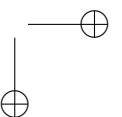
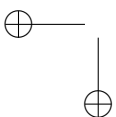
Pode ainda, porém, aduzir-se como *terceiro preconceito geral* a opinião de que o sentimento é a forma verdadeira, e até a única, em que a religiosidade preserva a sua autenticidade.





Para começar, tal religiosidade já não é ingénua. O espírito, porque é espírito, exige em geral que aquilo que existe no sentimento esteja para ele presente também na representação; que à sensação corresponda algo de sentido e que a vitalidade da sensação não permaneça uma concentração sem movimento, mas seja uma ocupação com verdades objectivas; em seguida, que aquilo que ocorre num culto seja uma propagação a acções, as quais tanto autenticam a comunhão dos espíritos quanto alimentam também, além da ocupação com verdades, a sensibilidade religiosa, a mantêm na verdade e lhe preservam o seu sabor. Mas semelhante alargamento a um culto e a um âmbito de doutrinas de fé já não se dá com a forma do sentimento; pelo contrário, a religiosidade, na figura aqui encarada, fugiu do desenvolvimento e da objectividade para o sentimento e, polemicamente, declarou este como a forma exclusiva e preponderante.

Aqui, pois, é onde começa o perigo deste ponto de vista e a sua mudança para o contrário daquilo que a religiosidade nele busca. Eis um aspecto da maior importância, que agora se deve abordar só de modo muito breve, e a cujo respeito, sem poder aqui ir mais fundo, devo apenas apelar para o mais universal. Não pode, por isso, ocorrer dúvida alguma de que o sentimento é um solo que, indeterminado por si, inclui ao mesmo tempo em si a maior diversidade e o maior antagonismo. O sentimento é, por si, a subjectividade natural, susceptível de ser boa ou má, piedosa ou ímpia. Se, pois, outrora se fez da chamada razão, mas no que efectivamente era o entendimento finito e o seu arrazoadado, o elemento decisivo acerca do que devo ter por verdadeiro e também do que para mim deve ser o princípio da acção, e se agora há-de ser do sentimento que irá provider a decisão sobre o que sou e para mim vale, então desvaneceu-se igualmente a aparência de objectividade que, pelo menos, reside no princípio do entendimento; de facto, segundo





este, o que para mim deve valer há-de, apesar de tudo, basear-se numa razão universalmente válida, em algo que é em si e para si. Mas, de modo ainda mais determinado, vigora em toda a religião e em toda a convivência moral dos homens, na família e no Estado, o divino que é em si e para si, o eterno, o racional como uma *lei objectiva*, e este [elemento] objectivo vigora de tal forma como o *Primeiro* que o sentimento só através do mesmo obtém a sua postura, a sua verdadeira direcção. Os sentimentos naturais hão-de, antes, ser determinados, regulados, purificados pelas doutrinas e pelo exercício da religião e mediante os firmes princípios da eticidade; e só a partir destes fundamentos se entranhará no sentimento o que do mesmo *faz um autêntico sentimento moral, religioso*.

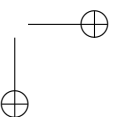
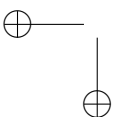
“*O homem natural nada percebe do Espírito de Deus e não pode conhecer, porque é necessário ser espiritualmente guiado.*” Mas o homem natural é o homem nos seus sentimentos naturais; ele é o que nada há-de conhecer segundo a doutrina da subjectividade, mas será apenas, tal como é enquanto homem natural, o que apreende o Espírito de Deus. Sem dúvida, entre os sentimentos do homem natural depara-se *também* com um sentimento do divino, mas uma coisa é o sentimento natural do divino, outra o Espírito de Deus. E que outros sentimentos, porém, se não encontram ainda no coração do homem? Mesmo que esse sentimento natural seja um sentimento do divino, ele não reside no sentimento enquanto natural; o divino existe apenas no e para o espírito, e o espírito, como acima se disse, não consiste em ser uma vida natural, mas em ser algo de renascido. Se o sentimento constituir a determinação fundamental da essência do homem, então ele é equiparado ao animal, pois que o próprio do animal é ter no sentimento aquilo que é a sua determinação e viver de acordo com o sentimento. Se a religião no homem se basear tão-só num sentimento, então este não tem, certamente, nenhuma outra determinação excepto o *sentimento da sua*





dependência, e o cão seria assim o melhor cristão, já que o traz em si do modo mais acentuado e vive sobretudo neste sentimento. O cão tem igualmente em si o sentimento da salvação, se a sua fome for satisfeita com um osso. O espírito, pelo contrário, tem na religião a sua libertação e o sentimento da sua liberdade divina; só o espírito livre tem, e pode ter, religião; o que na religião se prende é o sentimento natural do coração, a subjectividade particular; o que nela, e justamente com ela, se torna livre é o espírito. Nas religiões mais depravadas – e tais são aquelas em que domina sobretudo a servidão e, assim, a superstição – o lugar para o homem na elevação a Deus é onde sente, intui, saboreia a sua liberdade, infinidade, generalidade, ou seja, o mais elevado, que não dimana do sentimento enquanto tal, mas do espírito.

Se de sentimentos religiosos, morais, etc., se falar, então deveria dizer-se que estes são sentimentos verdadeiros; e se depois, como daí chegámos a este ponto, surgir a desconfiança, ou antes, o desdém e o ódio pelo pensar – a misologia, já mencionada por Platão –, então é evidente situar nos sentimentos por si o autêntico e o divino. Não seria decerto necessário, sobretudo em relação à religião cristã, divisar, para a origem da religião e da verdade, apenas uma escolha entre o entendimento e o sentimento, e há que já ter posto de lado aquilo que a religião cristã indica como sua fonte, a excelsa revelação divina, para se estar restringido a tal escolha e, em seguida, após a rejeição do entendimento, além do pensar em geral, querer ainda fundamentar nos sentimentos uma doutrina cristã. – Mas porque o sentimento será, em geral, a sede e a fonte do verdadeiro, ignora-se assim a natureza essencial do sentimento, ou seja, que ele é por si uma *simples forma*, é por si indeterminado e pode ter em si todos os conteúdos. Nada há que não possa ser, e seja, sentido. Sente-se Deus, a verdade, o dever, mas igualmente o mal, a mentira, a injustiça; sentem-se todos os





estados e todas as situações humanas; tornam-se sentimentos todas as representações da relação de si mesmo com as coisas espirituais e naturais. Tente alguém nomear e enumerar todos os sentimentos, desde o sentimento religioso, o sentimento do dever, a compaixão, etc., até à inveja, ao ódio, ao orgulho, à vaidade, etc., até à alegria, à dor, à tristeza, e assim por diante! Já a partir da diferença, e mais ainda da oposição e contradição dos sentimentos, se pode fazer a inferência correcta, mesmo para o pensar habitual, de que o sentimento é, porventura, apenas algo de formal, e que não pode ser um princípio para uma verdadeira determinação. É, ademais, correcto inferir que, ao fazer-se do *sentimento* um princípio, e só por fazê-lo, se deixará ao *sujeito* ter os sentimentos *que* ele quiser; é a absoluta indeterminidade, que se brinda como critério e justificação, isto é, a arbitrariedade e o bel-prazer de ser e de fazer o que lhe aprouver, e de se tornar oráculo daquilo que deve valer, daquilo que dignamente deve valer para a religião, o dever, o direito.

A religião, tal como o dever e o direito, tornar-se-á, e deve ainda tornar-se, coisa do sentimento e albergar-se no coração, tal como também a liberdade em geral se degrada em sentimento e se torna no homem um sentimento da liberdade. Contudo, é algo de todo diferente se conteúdos como Deus, verdade, liberdade, se extraem do sentimento, se estes objectos devem ter o sentimento por sua justificação ou se, ao invés, semelhante conteúdo objectivo vale enquanto em si e para si, se hospeda apenas no coração e no sentimento, e se, pelo contrário, só do mesmo os sentimentos recebem quer o seu conteúdo, quer também a sua determinação, rectificação e justificação. Tudo depende *desta diferença de posição*. Nela se baseia a separação entre a antiga legalidade, a antiga fé, a autêntica religiosidade e eticidade que faz de Deus, da verdade e do dever *o Primeiro*, e a perversão, a presunção, o egoísmo absoluto que despontou na nossa época, a teimosia que faz da opinião e do





aprazimento próprios a regra da religiosidade e do direito. A obediência, a disciplina, a fé na antiga acepção da palavra, o respeito perante Deus e a verdade são os sentimentos que se coadunam com a primeira posição e dela derivam; a vaidade, a presunção, a superficialidade, a soberba são os sentimentos que brotam da segunda posição, ou antes, tal posição é que brota desses sentimentos do homem apenas natural.

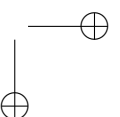
As observações até aqui feitas seriam apropriadas para fornecer o material para uma exposição pormenorizada que, em certas vertentes suas, já em parte fiz noutra lugar, e para a qual também não é aqui, em parte, o lugar. Poderão apenas ser recapitulações dos pontos de vistas já suscitados, a fim de caracterizar, com maior minúcia, o que constitui o mal *da época* e, assim, a *sua carência*. Este mal – a *casualidade* e a *arbitrariedade* do sentimento *subjectivo* e da sua opinião – associado à *cultura da reflexão* [*Bildung der Reflexion*] que se revela na *incapacidade* do espírito para o *saber acerca da verdade*, recebeu, já desde os tempos antigos, o nome de *sofistaria*. Merece esta a alcunha de *sabedoria do mundo*, que o Sr. Friedrich von Schlegel recentemente redescobriu; é, de facto, uma sabedoria naquilo e acerca daquilo que se costuma chamar o *mundo*, do casual, do inverdadeiro, do temporal; é a fatuidade que eleva o frívolo, a contingência do sentimento e o bel-prazer da opinião a princípio absoluto do que hão-de ser o direito e o dever, a fé e a verdade. Muitas vezes se ouvirá, decerto, chamar filosofia a estas exposições sofísticas; no entanto, até esta doutrina se opõe a que se lhe aplique o nome de filosofia, já que dela se ouve, com frequência, dizer *que nada tem a ver com a filosofia*. Faz bem em nada querer saber da filosofia; expressa assim a consciência do que ela, efectivamente, quer e é. A filosofia, desde sempre, lutou contra a sofística; esta só pode ir buscar àquela as armas formais, a cultura da reflexão, mas nada tem em comum com ela no conteúdo,





porque a sofística se reduz ao seguinte: fugir de toda a objectividade da verdade. Também não deve servir-se da outra fonte da verdade, de como a verdade é assunto da religião, das sagradas Escrituras da revelação, para obter um conteúdo; com efeito, semelhante doutrina não reconhece nenhum fundamento excepto a fatuidade própria do seu supor e mostrar.

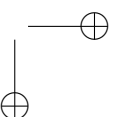
Mas, no tocante à *carência* da época, depreende-se que a *comum* necessidade da *religião* e da *filosofia* aponta para um *conteúdo substancial, objectivo, da verdade*. Assim como a religião, da sua parte e ao seu jeito, de novo engendra respeito e reverência e confere autoridade ao seu conteúdo contra a opinião arbitrária e se estabelece num vínculo de fé objectiva, de doutrina e também de culto, esta pesquisa de natureza tão extensa deveria tomar ao mesmo tempo em profunda consideração a situação empírica da época segundo todas as suas múltiplas correntes e não ser, por isso, de tipo meramente filosófico, nem no seu lugar como aqui, nem em geral. Mas as duas esferas da religião e da filosofia conjugam-se numa parte da tarefa de satisfazer esta necessidade. Com efeito, pode pelo menos referir-se que a evolução do espírito dos tempos fez que, para a consciência, *o pensar* e o modo da visão, conexas com o pensar, se tornassem uma *condição impreterível* do que se deve deixar valer e reconhecer *como verdadeiro*. É aqui indiferente estipular até que ponto se trataria apenas de uma parte da comunidade religiosa, que já não seria capaz de viver sem a liberdade do espírito pensante, ou seja, já não conseguiria existir de modo espiritual, ou em que medida se trataria, ao invés, de comunidades inteiras em que este princípio mais elevado se fixou, para as quais a forma do pensar, desdobrado em qualquer estágio, é doravante a exigência imprescindível da sua fé. O desenvolvimento e o retrocesso aos princípios são susceptíveis de múltiplos graus e estádios; de facto, o pensar, para se expressar de forma popular, pode neles





domiciliar-se, reconduzir casos particulares, máximas, etc. a uma *proposição geral imanente*, e esta é então, relativamente, o *princípio* para a matéria, dela dependente, na consciência. Por isso, o que num estágio da evolução do pensamento é um princípio, algo de firme e derradeiro, carece novamente, para outro estágio, da recondução a princípios mais gerais, mais profundos. Mas os princípios são um conteúdo que a consciência retém fixamente na convicção, um conteúdo a que o espírito deu o seu testemunho e que, agora, é inseparável do pensar e da ipseidade própria. Se os princípios se abandonarem ao arrazoamento, então observa-se o desvio antes indicado, no qual a opinião subjectiva e a arbitrariedade vêm ocupar o lugar de princípios e se alcandoram à sofistaria.

Mas a feição e o modo da convicção, que ocorre na religião, pode persistir na forma do que propriamente se chama *fé*, e então deve tão-só advertir-se que também a fé se não pode conceber como algo de exterior, como sugestão mecânica; antes, para ser viva e não uma servidão, precisa essencialmente do testemunho do espírito interior da verdade e deve inscrever-se no próprio coração. Mas se o elemento dos princípios penetrou na necessidade religiosa, então essa necessidade é agora inseparável da necessidade e da actividade do pensamento; e a religião exige, segundo esta vertente, uma *ciência* da religião – uma teologia. O que nesta há a mais ou o que nela merece haver a mais do que o geral conhecimento da religião, peculiar a cada membro de qualquer formação, tem-no esta ciência em comum com a filosofia. Engendrou-se assim na Idade Média a *teologia escolástica* – uma ciência que elaborou a religião de acordo com a vertente do pensar e da razão e se esforçou por apreender com o pensamento as doutrinas mais profundas da religião revelada. Perante a nobre orientação de tal ciência, este estilo de teologia fica muito aquém, porque põe a sua diferença científica, relativamente à doutrina geral da religião, ape-





nas no elemento histórico que, na sua imensidade e amplitude, nas suas particularidades ilimitadas, ela acrescenta à religião. O conteúdo absoluto da religião é essencialmente algo de presente; por isso, não é no aditamento exterior do [elemento] histórico erudito, mas é tão-só no conhecimento racional que o espírito pode encontrar o que nele há de mais presente e firme, que consegue satisfazer a sua necessidade eterna de pensar e, por este meio, acrescentar a forma infinita ao conteúdo infinito da religião.

Existe um preconceito com o qual tem de combater, na nossa época, o filosofar sobre o objecto da religião, e é o seguinte: o divino não pode ser *apreendido*; pelo contrário, o conceito e o conhecimento conceptual rebaixam Deus e as propriedades divinas à região da finitude e até, por isso mesmo, os aniquilam – a teologia escolástica, felizmente, não teve de pelejar com este preconceito; a honra e a dignidade do conhecimento pensante ainda se não tinham degradado tanto mas, ao invés, permaneceram ingénuas, como que intocadas. Só a filosofia moderna é que, de facto, compreendeu mal o seu elemento peculiar, o conceito, e lançou sobre ele o descrédito. Não reconheceu a sua infinidade e confundiu-o com a reflexão finita, com o entendimento – de tal modo que só o entendimento pensa, e não a razão; só conhecem imediatamente, ou seja, só sentem e intuem, pelo que só podem *saber* de modo *sensível*.

Os mais antigos poetas gregos forneceram da justiça divina a concepção de que os deuses execravam o que se engrandecia, o feliz, o excelente e, por isso, o rebaixavam. A noção mais pura do divino desalojou esta concepção. Platão e Aristóteles ensinam que *Deus não é invejoso* e não entrava o conhecimento da sua verdade e da verdade do homem. Seria, pois, tão-só *inveja*, se Deus recusasse à consciência o saber acerca de Deus; recusar-lhe-ia assim toda a verdade, pois só Deus é o verdadeiro; aliás, o que é verdadeiro, e aparentemente não é nenhum conteúdo divino, só pode





ser verdadeiro na medida em que n’Ele se funda e a partir d’Ele se conhece; tudo o mais é aí aparência temporal. Só o conhecimento de Deus, da verdade, eleva o homem acima do animal, é o [factor] distintivo, o que o torna feliz ou, antes, ditoso, quer segundo Platão e Aristóteles, quer segundo a doutrina cristã.

O fenómeno inteiramente peculiar desta época, no pico da sua formação e cultura [*Bildung*], é ter regressado à antiga concepção de que Deus é o incomunicável e não revela a sua natureza ao espírito humano. Esta afirmação da inveja de Deus é tanto mais estranha no âmbito da religião cristã quanto esta última nada é e pretende ser excepto a *revelação* do que Deus é; e a comunidade cristã nada deve ser afora a comunidade à qual o Espírito de Deus é enviado e na qual o mesmo – que, por ser Espírito, não é sensibilidade e sentimento, não é um representar do sensível, mas é pensamento, saber, conhecimento, e por ser o Espírito divino, santo, é só pensamento, saber e conhecimento de Deus – conduz os membros ao conhecimento de Deus. Que seria a comunidade cristã sem tal conhecimento? Que será uma teologia sem o conhecimento de Deus? Justamente o que sem o mesmo é uma filosofia: um bronze que soa e um címbalo que retine!

* * *

Quando o meu amigo, que com o escrito seguinte se apresenta pela primeira vez ao público, desejou que eu lhe antepusesse um prefácio, era-me forçoso, antes de mais, defrontar a posição em que tal ensaio – como consideração especulativa da religião – aborda aquela que, de imediato, se lhe oferece na superficialidade da época. Julguei, neste prólogo, ter de recordar ao próprio Autor para se não enganar quanto à recepção e à aquiescência numa conjuntura, onde o que se chama filosofia, e que até traz Platão sempre na boca, já não tem nenhum palpite sobre o que é a natureza do



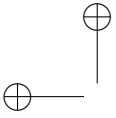


pensar especulativo, da consideração da Ideia; onde na filosofia e na teologia se pavoneia a *ignorância animal de Deus* e a *sofistaria desta ignorância*, que instala o sentimento pessoal e a opinião subjectiva no lugar da doutrina de fé, dos princípios do Direito e dos deveres; onde os escritos de teólogos cristãos como de um *Daub* e um *Marheineke*, que preservam ainda a doutrina do cristianismo, o Direito e a honra do pensamento, e os escritos em que se defendem e se fundam, mediante o conceito, os princípios da razão e da eticidade contra as doutrinas destruidoras da consistência ética dos homens, do Estado e da religião, sofrem a injúria mais vil da balofice e da má vontade.

Mas não consigo expressar melhor a tendência do meu amigo na composição do seu tratado do que com as palavras que ele me disse; escrevia a tal respeito, numa carta de 25 Janeiro do ano transacto, o seguinte:

“O meu livro adquiriu, agora, uma forma inteiramente diversa da que tinha, e conseguia ter, no manuscrito que Lhe enviei, e há-de agora agradar-Lhe mais, como espero. Ele manou verdadeiramente da necessidade do meu espírito. Com efeito, a religião (não a beatice) foi sempre para mim, desde a juventude, o que há de mais elevado e sagrado, e considero-a verdadeira pela simples razão de que o espírito do género humano se não deixa, a este respeito, iludir e enganar. Mas a ciência tirou-me o elemento representativo em que eu estava habituado a contemplar a verdade, e que era mais natural do que o meu esforço por superar a extrema cisão e a suprema dúvida, em mim operadas pela ciência, e alcançar assim a reconciliação no elemento do saber. Disse, pois, para comigo: se não conseguir, pela filosofia, apreender na pura forma do saber – e a ideia dela é esta forma – o que no cristianismo existe como a verdade absoluta, então já nada quero saber da filosofia. – Mas a ciência (continuei eu), tal como se desenvolveu na era moderna enquanto





filosofia cristã, deve ser o produto mais eminente do cristianismo e, por isso, a inquirição efectuada no livro tornou-se a minha tarefa que, na vertente da religião, tentei resolver para meu sossego e, de igual modo, para o reconhecimento da ciência”.

Berlim, Dia de Páscoa, 1822

