

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Davison Schaeffer de Oliveira

**SENTIMENTO E AUTOCONSCIÊNCIA IMEDIATA NA FILOSOFIA DA
RELIGIÃO DE SCHLEIERMACHER**

Juiz de Fora

2011

Davison Schaeffer de Oliveira

Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2011

Oliveira, Davison Schaeffer de.

Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher / Davison Schaeffer de Oliveira. – 2011.
109 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

1. Religião. 2. Intuição. 3. Emoções. 4. Autopercepção. I. Título.

CDU 2

Davison Schaeffer de Oliveira

Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 03 de março de 2011.

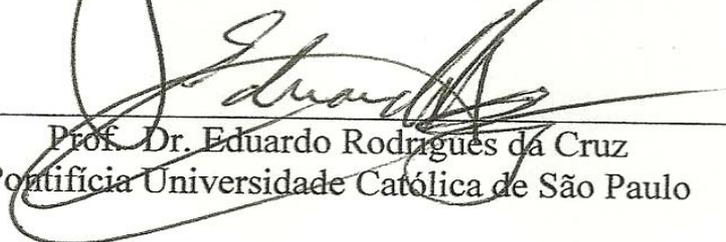
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmãos,

À minha família em geral,

Aos meus amigos e amigas,

Aos professores e funcionários do PPCIR,

Ao apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq),

Meus mais sinceros agradecimentos!

Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß, wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen.

(Friedrich Schleiermacher)

(Aquele primeiro instante misterioso que ocorre com toda percepção sensível, antes ainda da intuição e do sentimento se separarem, onde o sentido e seu objeto de certo modo confluíram um no outro e se tornaram uno, antes ainda de retornar ambos ao seu lugar originário — eu sei o quanto ele é indescritível e quão rápido passa, não obstante, eu queria que vós pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo uma vez mais na atividade superior, divina e religiosa do ânimo)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo investigar a filosofia da religião de Friedrich D. E. Schleiermacher. Pretende-se apresentar sua teoria geral acerca da religião, tendo por fio condutor dois conceitos fundamentais: o conceito de *sentimento* e *autoconsciência imediata*. A fim de cumprir a tarefa desta pesquisa, e, ao mesmo tempo, considerando a amplitude da obra de Schleiermacher, dois de seus principais escritos se apresentam como referenciais teórico-fundamentais: *Über die Religion* (1799) e *Glaubenslehre* (1830). Desse modo, a partir de uma análise descritiva e sistemática destas duas obras, objetiva-se expor de que maneira Schleiermacher elabora sua concepção de religião como uma dimensão constitutiva da subjetividade humana.

Palavras-chave: religião, intuição, sentimento, piedade, autoconsciência imediata, consciência de Deus.

ABSTRACT

The aim of this research is to investigate the Friedrich D. E. Schleiermacher's philosophy of religion. It seeks to present his general theory about religion focussing on two basic concepts: *feeling* and *immediate self-consciousness*. In order to accomplish this task, keeping in mind the sheer size of the Schleiermacher's work, two of his major writings are presented as crucial theoretical sources: *Über die Religion* (1799) and *Glaubenslehre* (1830). Thus the goal of this research is to expose on the basis of a descriptive and systematic analysis of these two works how Schleiermacher elaborates his conception of religion as a constitutive dimension of human subjectivity.

Keywords: religion, intuition, feeling, piety, immediate self-consciousness, God-consciousness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: FORMAÇÃO E PRESSUPOSTOS DO ITINERÁRIO INTELECTUAL DE SCHLEIERMACHER	16
1.1 Delimitação preliminar: período que circunscreve <i>Über die Religion</i>	16
1.2 O percurso intelectual: apropriação de Kant e Espinosa.....	22
1.2.1 Discussão com Kant: crítica aos postulados da razão pura prática.....	23
1.2.2 Espinosa e a tese da presença do Infinito no finito	32
1.3 O primeiro romantismo alemão	36
CAPÍTULO 2: A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO COMO INTUIÇÃO E SENTIMENTO.....	43
2.1 A tarefa de uma teoria sobre a religião.....	43
2.2 Os componentes fundamentais do conceito de religião.....	47
2.2.1 Análise transcendental das faculdades.....	47
2.2.2 Os conceitos de intuição e sentimento.....	53
2.2.3 O instante originário da religião.....	61
2.3 Gradual abandono do conceito de intuição	66
CAPÍTULO 3: A FUNDAMENTAÇÃO DA PIEDADE SOB O CONCEITO DE AUTOCONSCIÊNCIA IMEDIATA	73
3.1 Apresentação geral da abordagem teológica.....	73
3.1.1 Definição de teologia e seus ramos.....	76
3.1.2 A tarefa crítica da teologia filosófica.....	80
3.2 A proposição científica da piedade enquanto <i>autoconsciência imediata</i>	86
3.3 As principais críticas dirigidas à Introdução da <i>Glaubenslehre</i>	97
CONCLUSÃO.....	104
BIBLIOGRAFIA.....	108

INTRODUÇÃO

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) desempenhou um papel central no grande movimento intelectual da modernidade. Isso bem o soube Wilhelm Dilthey, dedicando-lhe uma obra monumental: *Leben Schleiermachers* (A vida de Schleiermacher).¹ Pouco mais de três décadas após a morte de Schleiermacher, no ano de 1870, Dilthey sentenciou com propriedade o seguinte: “O pano de fundo de minha exposição reside no grande movimento do espírito alemão, que surge com Lessing e Kant e chega ao fim com Goethe, Hegel e Schleiermacher”.²

Fato é que Schleiermacher atuou de forma admirável em diversas áreas e com uma capacidade interdisciplinar invejável: foi teólogo, filósofo, filólogo, pedagogo, historiador, pregador etc. Não é nenhuma surpresa que sustentasse uma concepção orgânica do sistema de ciências, em cuja base privilegia-se a idéia de um diálogo e intercâmbio permanente entre os mais variados campos do saber.

Todavia, sua maior influência estendeu-se pelo campo da teologia. Não lhe faltaram elogios neste âmbito, como também nunca se esgotaram as polêmicas: tudo aquilo que se reserva a um autor digno de atenção. Karl Barth, um dos maiores teólogos do século XX, reconheceu-lhe devidamente o valor: “O primeiro lugar na história da teologia da mais recente época pertence e sempre pertencerá a Schleiermacher, e ele não tem sequer rival”.³ De fato,

¹ Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*. Berlim, Leipzig: Walter de Gruyter, 1922. Como se sabe, Dilthey desenvolve seu pensamento – no horizonte das discussões sobre o método das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) – em íntima proximidade com a obra de Schleiermacher, sobretudo com seu pensamento hermenêutico.

² Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. XXIV: “Der Hintergrund meiner Darstellung liegt in der großer Bewegung des deutschen Geistes, die mit Lessing und Kant anhebt, mit Goethes, Hegels und Schleiermachers Tode endet”. Doravante, todas as traduções da presente pesquisa, salvo quando houver referência do contrário, são de responsabilidade do autor. Seguem-se nas notas todos os textos originais aqui traduzidos.

³ Karl BARTH. *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306: “The first place in a history of the theology of the most recent times belongs and will always belong to Schleiermacher, and he has no rival”.

K. Barth está coberto de razão, pois não é exagero afirmar que o século XIX, no tocante à teologia, é o século de Schleiermacher. Richard Crouter ainda vai além: no seu entender, Schleiermacher pode ser comparado, na história do pensamento cristão, a autores como Calvino e Tomás de Aquino.⁴

Não obstante, embora Schleiermacher tenha atuado nas mais variadas áreas do conhecimento, e tenha exercido grande influência sobre sua própria época, muitas de suas contribuições, com exceção da teologia, ficaram condenadas à letra pequena ou à nota de pé de página.⁵ O caráter fragmentário de suas preleções e seus escritos filosóficos, os quais não foram preparados para a publicação em vida do autor, mas reunidos e publicados em obras póstumas, contribuiu para que seu pensamento ficasse à margem se comparado com o grande prestígio de outros sistemas filosóficos, como por exemplo, o idealismo de Hegel (que foi inclusive seu principal rival intelectual na Universidade de Berlim).

Contudo, nova luz tem sido lançada à obra de Schleiermacher.⁶ Na verdade, a atenção tem-se voltado não só para este autor em particular, mas também para todo este período intelectual plurivalente da modernidade.⁷ Trata-se de uma época extraordinariamente fecunda. Acompanhando a delimitação de Dilthey, ela se inicia com Kant e Lessing; e termina com Goethe, Hegel e Schleiermacher. Estão reunidos num mesmo conjunto e época nada mais nada menos que os mais influentes pensadores alemães da modernidade européia. E Dilthey poderia facilmente ter destacado muitos outros autores: como Schiller, Lessing, Schlegel, Jacobi, Novalis, Hölderlin, isso só para citar alguns.

Do ponto de vista filosófico, este período abarca dois movimentos importantes: o romantismo e o idealismo alemães. O romantismo é freqüentemente associado apenas a um movimento de renovação literária e estética. No entanto, as mais recentes pesquisas destacam justamente outros âmbitos até então ignorados, principalmente contribuições de tipo

⁴ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge: University Press. 1988, p. xi.

⁵ Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón: la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitárias, 1998, p. 10: “Aun ‘condenado’ a ese fascinante infierno de la letra pequeña – o de la nota de pie de página – de los manuales, la obra y la figura de Schleiermacher tiene una significativa relevancia en la historia del pensamiento del siglo XIX”.

⁶ Esse novo interesse coaduna-se com o surgimento em 1980 da publicação de uma edição crítica de sua obra completa: *Schleiermacher-Kritische Gesamtausgabe*. Em seguida, nessa mesma década, foram reunidas as reflexões realizadas sobre o pensamento de Schleiermacher em uma publicação especializada, a saber, *Schleiermacher-Archiv*, onde, por exemplo, encontram-se trabalhos de um importante congresso que ocorreu em Berlim em 1984 por ocasião dos 150 anos de sua morte. Além da existência, também em Berlim, de centros de estudos monográficos da obra de Schleiermacher, denominados *Schleiermacher Forschungsstelle*.

⁷ Manfred Frank, por exemplo, é um dos responsáveis por tentar recuperar a constelação de autores ainda pouco conhecidos, mas que desempenharam papéis importantes em torno do movimento do primeiro romantismo alemão. Ver: Manfred FRANK. Philosophy as ‘Infinite Approximation’: Thoughts arising out of the ‘Constellation’ of Early German Romanticism. In: Espen HAMMER. (Ed.). *German Idealism: Contemporary Perspectives*. London; New York: Routledge, 2007.

filosófico-metafísicas.⁸ Por seu turno, o idealismo foi e permanece sem dúvida um dos principais movimentos da modernidade alemã, cuja envergadura é facilmente atestada pela importância de pensadores do porte de Fichte, Schelling e Hegel. Assim, a tarefa de recuperar e mapear este período tão complexo e cheio de nuances é fundamental para se compreender mais profundamente os principais projetos filosóficos desta época, bem como suas interconexões.

Entretanto, os estudos acerca deste período querem ser bem mais que uma já importante contribuição para a história das idéias. Os projetos filosóficos hodiernos fundaram-se em grande medida numa intensa discussão com a modernidade. Não é exagero afirmar que muitas das conquistas especulativas da modernidade, assim como seus desafios e promessas, permanecem ponto de inflexão sempre presentes da reflexão contemporânea. Ora, os debates atuais em torno da constituição do ‘eu’ e da intersubjetividade, quer negativa quer positivamente, têm suas raízes no pensamento moderno, e precisam dialogar incessantemente com esta origem.

Schleiermacher é este autor privilegiado que possibilita uma profícua discussão tanto com o romantismo quanto com o idealismo. Ele é um expoente desse período. Fez parte e colaborou com o movimento do primeiro romantismo; e, não obstante, como bem ressaltou Pannenberg, ele “ocupa um lugar especial na história do idealismo alemão: ele foi o único teólogo que deu uma contribuição própria para o desenvolvimento da filosofia idealista”.⁹

A pesquisa mais recente do pensamento de Schleiermacher tem vários interesses distintos, para citar os mais importantes: a) os debates com a sua hermenêutica e filosofia da linguagem, já que é considerado o fundador da hermenêutica filosófica, além de ter trabalhos sobre filologia; b) as discussões com os seus conceitos de sociabilidade e individualidade, principalmente no campo da filosofia da cultura e das teorias da comunicação; c) investigações sobre sua compreensão de ética, assim como sobre a interdisciplinaridade de sua organização das ciências acadêmicas; e por último, mas não menos importante, d) as

⁸ Este é o objetivo central do trabalho de Frederick C. Beiser, cujo interesse é destacar os elementos metafísicos por trás do primeiro romantismo alemão (sobre isso, ver Frederick C. Beiser. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003).

⁹ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 221. Peter Grove considera Schleiermacher como um ícone do idealismo alemão em amplo sentido, na medida em que sua proposta surge no mesmo contexto do idealismo, assim como também se conecta com as mesmas constelações de teorias e pessoas. Para P. Grove, os temas caros ao idealismo, e que Schleiermacher partilha, a seu modo, são a religião, a metafísica e a subjetividade (Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*. Berlin: de Gruyter, 2004, p. 2).

reflexões sobre a filosofia da religião e a constituição transcendental e existencial da experiência religiosa.¹⁰

A presente investigação espera ser uma contribuição, ainda que modesta, para as pesquisas que se ocupam com a filosofia da religião de Schleiermacher. Contudo, deve-se ressaltar que o próprio Schleiermacher não utiliza a terminologia *filosofia da religião* da mesma maneira que se usa nesta pesquisa.¹¹ Assim sendo, o termo filosofia da religião, empregue neste estudo, refere-se apenas à teoria geral de Schleiermacher a respeito da religião. Tendo isso em mente, esta investigação tem por foco somente a análise filosófico-transcendental da consciência religiosa elaborada por Schleiermacher, sem se deter diretamente em pontos específicos de sua teologia (em sua cristologia, por exemplo), assim como também não se ocupa em apresentar dados empíricos de uma determinada religião em particular.

A fim de sintetizar sua concepção fundamental de religião, esta pesquisa concentrou-se em dois conceitos principais: 1- sentimento e 2- autoconsciência imediata. Estes dois conceitos reportam-se a um mesmo fenômeno, designado por Schleiermacher de religiosidade ou piedade. A partir da descrição, análise e interpretação dessas duas noções, espera-se alcançar o cerne de sua compreensão do conceito de religião.

Para cumprir a tarefa dessa pesquisa, tendo em vista a amplitude de sua obra, dois de seus principais escritos apresentaram-se como referenciais teórico-fundamentais. O primeiro escrito intitula-se *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Sobre a religião: discursos aos seus menosprezadores cultos), cuja primeira edição veio a lume em abril de 1799.¹² Esta foi sua grande obra de estréia, e, ao mesmo tempo, é o

¹⁰ Para uma apresentação geral acerca do recente interesse pela obra de Schleiermacher ver: Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 1-2; e Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón*, p. 11-12.

¹¹ Schleiermacher fala de teologia filosófica (isso será discutido adiante no terceiro capítulo (item 3.1.2). Apenas para adiantar, Schleiermacher empregará este conceito de filosofia da religião (que para ele pertence ao ramo das ciências históricas) a partir de 1811, em sua divisão das disciplinas teológicas. Para Schleiermacher, a filosofia da religião é entendida como um estudo comparado das religiões. Ora, a disciplina filosofia da religião, tal como a entendemos hoje, encontrava-se ainda em construção na época de Schleiermacher. Como destacou R. Crouter, seguindo a advertência de Hans-Joachim Birkner, deve-se tomar cuidado, portanto, ao classificar o empreendimento de Schleiermacher com noções anacrônicas, uma vez que “the disciplines of ‘philosophical theology’ and ‘philosophy of religion’ were in the process of formation in Schleiermacher’s day, and the labels thus bear only a semantic resemblance to the way these terms are used today” (Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008, p. 195-196).

¹² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1970 (que corresponde à primeira edição de 1799). Esse escrito também é comumente conhecido apenas como *Reden* (Discursos). Ele obteve, ainda em vida do autor, mais três reedições. A segunda versão foi publicada em 1806, a terceira em 1821 e a última e definitiva versão em 1831. O próprio Schleiermacher efetuou alterações entre uma e outra edição. Estas

primeiro escrito de Schleiermacher sobre a religião.¹³ O segundo escrito intitula-se *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (A Fé Cristã apresentada sistematicamente de acordo com os princípios da Igreja evangélica), publicado pela primeira vez em 1820-21.¹⁴ Esta última obra consagrou-se como seu *opus magnum*.

Schleiermacher desenvolve a partir destas duas obras as noções centrais de sentimento e autoconsciência imediata. Se, no primeiro escrito, Schleiermacher destaca o caráter peculiar da religião situada no sentimento; no segundo, ele analisa a religiosidade ou piedade a partir do conceito de autoconsciência imediata. Dessa forma, para se compreender o conceito de religião de Schleiermacher é fundamental o trabalho conjunto destes dois escritos.

No entanto, embora se considere a distância temporal entre um escrito e outro (pelo menos vinte anos), encontra-se, tanto na discussão acerca da essência da religião no primeiro escrito, quanto na definição de dogmática no último escrito, uma linha mestra de desenvolvimento na qual a concepção fundamental de religião não só se mantém como também se desdobra. De um modo geral, o núcleo de uma filosofia da religião e outros importantes conceitos sistematicamente desenvolvidos na *Glaubenslehre* encontram-se já *in nuce* em *Über die Religion*.¹⁵

Portanto, com o propósito de cumprir a tarefa desta investigação, dividiu-se a dissertação em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta as discussões de Schleiermacher

alterações terão um tratamento especial no segundo capítulo (item 2.3). Doravante, sempre quando nos referirmos a esta obra, designaremos apenas *Über die Religion*.

¹³ Na época de sua publicação (que surgiu pela primeira vez anonimamente), Schleiermacher ainda era um clérigo desconhecido. No entanto, os efeitos deste escrito logo se fizeram sentir e rapidamente o nome de Friedrich Schleiermacher tornou-se conhecido nos círculos de debates intelectuais da época. Segundo Ignacio Izuzquiza, “La recepción de la obra es universal: Schlegel, Fichte, Schelling, Goethe y Hegel se harán eco de uno de los escritos más polémicos de Schleiermacher, que centra en el sentimiento y el *Geschmack für das Unendliche* (‘gusto por lo Infinito’) el valor definitivo de la religión [...]” (Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y Razón*, p. 35).

¹⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. Doravante, para se referir a esta obra, utilizaremos seu nome mais conhecido, a saber: *Glaubenslehre* (Doutrina da Fé). Esta obra obteve duas edições em vida do autor (1820-21 e 1830-31), e igualmente sofreu alterações de uma para outra edição.

¹⁵ Essa é uma posição sustentada, por exemplo, por W. Selbie, o qual afirma o seguinte: “The positions laid down in the *Speeches* are elaborated and practically applied in the *Glaubenslehre*.” (SELBIE, W. B. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913, p. 28); ver também W. Pleger, o qual declara que “In der ‘*Glaubenslehre*’ von 1830/31 hat Schleiermacher versucht, die Grenze noch genauer zu bestimmen.” (Wolfgang H. PLEGER. *Schleiermachers Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 33). Já Hendrikus Berkhof ressalta que estes dois livros de Schleiermacher articulam a mesma fé. No entanto, a diferença entre eles consistiria principalmente na finalidade distinta das duas obras: *Über die Religion* tinha por alvo não-Cristãos, especialmente os críticos eruditos – *cultured critics* – da religião, ao passo que a *Glaubenslehre* consistia numa obra de dogmática e, portanto, em íntima conexão com uma comunidade de fé específica – com a igreja cristã. (Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Trad. John Vriend. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989, p. 39).

em seus primeiros escritos, assim como o contexto de surgimento e redação de *Über die Religion*. Pretende-se mostrar de que maneira Schleiermacher combinou as múltiplas perspectivas de sua época num projeto teológico-filosófico próprio e original. Nesse primeiro momento, portanto, busca-se apresentar o contexto desse escrito e o empenho de Schleiermacher em *harmonizar* as várias propostas filosóficas concorrentes do fim do século XVIII. Trata-se de um capítulo mais geral que pretende apenas fornecer uma primeira orientação do percurso intelectual inicial de Schleiermacher.

É importante ressaltar que a breve apresentação deste percurso intelectual fixou-se apenas naquelas influências que a pesquisa julgou ser as mais importantes para a compreensão do projeto inicial de Schleiermacher, cujo resultado pode ser avaliado em *Über die Religion*. Este estudo não pretende traçar uma linha genealógica de todas as influências do seu período de formação, assim como evita deter-se em suas etapas biográficas, o que certamente ultrapassaria os limites do presente escrito.

Dando prosseguimento ao primeiro capítulo, o segundo e o terceiro confrontam-se diretamente com as obras acima referidas, ou seja, com *Über die Religion* e com a *Glaubenslehre*. O segundo capítulo expõe propriamente a teoria schleiermacheriana acerca da religião, seus principais conceitos e sua fundamentação, assim como ela foi elaborada sobretudo no segundo discurso de *Über die Religion*. A análise centra-se sobre os componentes fundamentais do conceito de religião – intuição e sentimento – apresentados em íntima conexão com as outras esferas do espírito – a metafísica e a moral.

Além disso, ainda no segundo capítulo, tenta-se mostrar como o conceito de sentimento passou a desempenhar papel central na concepção de religião de Schleiermacher a partir da segunda edição desta obra. Assim, com esta ênfase no conceito de sentimento, espera-se mostrar a transição de seu pensamento inicial para seu pensamento maduro. Os motivos que estão por trás desta transição permitem explorar a abordagem singular de sua concepção de religião, sobretudo aquela desenvolvida na *Glaubenslehre*.

Fica reservado ao terceiro e último capítulo descrever e analisar a definição de sentimento como autoconsciência imediata, tal como foi exposta na Introdução da *Glaubenslehre*. Para realizar efetivamente esta análise, fez-se necessário apresentar sumamente a concepção geral de teologia de Schleiermacher. Isso é feito com o auxílio de um texto importante de Schleiermacher publicado em 1811, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (Breve exposição do estudo teológico).¹⁶ Espera-se mostrar, considerando o

¹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf., 1910 (Trata-se de uma edição

resultado da divisão das ciências teológicas, como a disciplina designada por Schleiermacher de teologia filosófica permite compreender o escopo teórico de sua abordagem acerca da religião.

Em suma, este estudo quer ser uma breve contribuição para os atuais estudos do pensamento daquele que é simplesmente um clássico nos estudos de filosofia da religião. Se esta investigação possui algum mérito é o de tornar mais acessível em português o pensamento de um autor pouco conhecido no Brasil, sobretudo no tocante à filosofia da religião.¹⁷

crítica que traz a segunda edição no corpo do texto e a primeira edição nas notas). Este texto obteve duas versões em vida do autor, a primeira edição data de 1811 e a segunda edição data de 1830 – doravante, para se referir a esta obra, usaremos a forma abreviada de *Kurze Darstellung*.

¹⁷ Destacam-se as seguintes traduções da obra de Schleiermacher em português: 1) o primeiro discurso intitulado *Apologie de Über die Religion* e também da Introdução ao compêndio de hermenêutica de 1819, ambas traduzidas por Luís H. Dreher e publicadas como apêndices à sua dissertação: Luís H. DREHER. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2003, p. 87-114 (a primeira edição é de 1995); 2) os cursos de hermenêutica de 1809-10 e 1829 traduzidos por Celso Reni Braida: SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999; 3) a tradução de *Über die Religion* por Daniel Costa: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000 (Tradução, porém, ainda problemática, com cortes e incorreções); e 4) a tradução mais recente dos cursos de hermenêutica editados e introduzidos por Manfred Frank a partir da edição original de Friedrich Lücke (1838): Friedrich SCHLEIERMACHER. *Hermenêutica e Crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem*. Vol.1. Ijuí: Unijuí, 2005.

CAPÍTULO 1: FORMAÇÃO E PRESSUPOSTOS SUBJACENTES AO ITINERÁRIO INTELECTUAL DE SCHLEIERMACHER

“Se as portas da percepção fossem purificadas, tudo pareceria ao homem como é: Infinito”.

(William Blake)¹⁸

1.1 Delimitação preliminar: período que circunscreve *Über die Religion*

Über die Religion (1799) é o primeiro escrito de Schleiermacher que procura elaborar efetivamente uma teoria acerca da religião. Contudo, este escrito também é o resultado de um percurso anterior e fundamental. O foco deste capítulo é apresentar brevemente a reflexão que precede e, ao mesmo tempo, chega a termo com a publicação desta obra. Como se pretende mostrar, o itinerário intelectual de Schleiermacher é marcado especialmente por dois estímulos interdependentes. O primeiro estímulo refere-se à tentativa ímpar de combinar, entre os anos de 1787 e 1793, o projeto filosófico de Kant e o então renascimento do pensamento de Espinosa. O segundo estímulo advém do contato prolífico de Schleiermacher com o círculo romântico de Berlim entre os anos 1797 e 1802 – desse solo fértil nasce *Über die Religion*.¹⁹

¹⁸ William BLAKE. *O matrimônio do céu e do inferno e O livro de Thel*. 3 ed. (bilíngüe). São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 36: “If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite”.

¹⁹ Atenho-me, exclusivamente, às principais discussões *teóricas* que Schleiermacher leva a cabo em seu período inicial. Deixo de lado, portanto, etapas biográficas que antecedem estes escritos iniciais, como por exemplo, a participação de Schleiermacher, em sua juventude, nas comunidades dos irmãos morávios, herdeiras da tradição mística alemã. Certamente, essas comunidades causaram grande impacto no pensamento de Schleiermacher, atuando como pano de fundo de suas posições, uma vez que se destacam por ressaltar o prisma da vivência religiosa. Contudo, excede as pretensões desta investigação uma abordagem tão ampla de todas as influências de Schleiermacher, em particular, a influência do pietismo. Portanto, pretende-se focar apenas os principais aspectos do itinerário intelectual de Schleiermacher. Sobre a influência dos irmãos morávios, remeto à síntese de Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1941, p. 19-22: Brandt enumera três influências principais destas comunidades, a saber, 1- ênfase

No que diz respeito aos elementos fundamentais deste período que circunscreve a primeira formação e elaboração do sistema de Schleiermacher, é preciso destacar dois intérpretes principais, a saber: Wilhelm Dilthey e Eilert Herms. Com o objetivo de delimitar mais claramente este itinerário intelectual, apresentaremos uma breve análise comparada da abordagem destes dois intérpretes. Ora, esta análise comparativa visa proporcionar uma impressão geral deste período em torno de *Über die Religion*, e também busca fornecer uma primeira orientação e introdução à obra. A partir disto, espera-se alcançar um posicionamento interpretativo capaz de iluminar os pressupostos fundamentais deste percurso.

É importante observar, em primeiro lugar, a distância temporal que separam um e outro comentador. A obra de W. Dilthey, *Leben Schleiermachers* (publicada em 1870), é um clássico dos estudos da vida e obra de Schleiermacher. Por sua vez, a obra de Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher* (Procedência, desenvolvimento e primeira formação das ciências em Schleiermacher) – publicada em 1974 –, representa obviamente os estudos mais recentes acerca do desenvolvimento interno do pensamento inicial de Schleiermacher. Em segundo lugar, deve-se observar que existem diferenças metodológicas cruciais entre as duas abordagens. Dilthey privilegia uma perspectiva biográfico-intelectual. Herms prioriza uma abordagem lógico-conceitual. Tendo em mente estas duas considerações, a presente investigação pretende, na medida do possível, concatenar ambas perspectivas, por entendê-las como complementares.

De acordo com a divisão de W. Dilthey, *Über die Religion* insere-se numa fase ainda pré-sistemática, circunscrita entre os anos de 1796 e 1802.²⁰ Para Dilthey, o principal objetivo de Schleiermacher, no período de sua formação e juventude, ou seja, na época anterior à gestação de *Über die Religion*, foi tentar combinar Kant e Espinosa. Por sua vez, no período propriamente dito de escrita desta obra, a influência marcante para seu pensamento foi, em primeiro lugar, o contato com a literatura alemã: a saber, Goethe; e, em segundo lugar e principalmente, seu envolvimento com o círculo romântico de Berlim.²¹

no lado emocional da religião, 2- a religião como centro do programa educacional do homem e 3- a radical distinção entre filosofia abstrata e religião (ibid., p. 21).

²⁰ Dilthey dividiu as etapas do pensamento de Schleiermacher basicamente em cinco períodos: a) Os anos de juventude e primeira formação (1768-1796); b) A época da apresentação intuitiva de sua visão de mundo (1796-1802); c) Época dos trabalhos críticos e preparação do sistema em Stolp (1802-1804); d) Período da formação inicial de sua teologia científica e o sistema ético em Halle (1804-1807); e, por último, e) As atuações científicas, eclesiais e políticas em Berlim (1808-1834) (Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. XXIII-XXXII). Sobre essa apresentação de Dilthey, ver também: Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 45-47; Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón*, p. 103-104.

²¹ Sobre a relação de Schleiermacher com o “grande poeta” cf. Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. 191; Sobre o romantismo de Berlim, cf. Ibid., p. 296-330.

Na época da elaboração desta obra, Schleiermacher residia em Berlim e participava de um grupo de jovens intelectuais que se tornaram conhecidos para a posteridade como o primeiro romantismo alemão – *Frühromantik*.²² As principais obras que compõem este período, junto com *Über die Religion*, são os *Monologen* (Monólogos) e *Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde* (Cartas confidenciais sobre a Lucinde de Schlegel), ambas publicadas em 1800.²³

Dilthey descreve esse momento em torno de *Über die Religion* como a “época da apresentação intuitiva de sua visão de mundo”, cujo desdobramento sistemático seria alcançado apenas em seu período maduro.²⁴ No entender de Dilthey, a apresentação sistemático-científica só se inicia a partir de 1802, e dois elementos são decisivos para sua efetivação. Em primeiro lugar, a preparação crítica de uma doutrina a respeito da ética ou dos costumes, publicada em 1803, sob o título *Kritik der bisherigen Sittenlehre* (Crítica das doutrinas anteriores acerca dos costumes).²⁵ Em segundo lugar, a retomada de Platão e a tarefa de tradução de sua obra.²⁶

Dessa forma, a posição de Dilthey sustenta dois momentos distintos, mas complementares, do desdobramento do pensamento de Schleiermacher: um intuitivo e outro sistemático. *Über die Religion* pertence a uma época decisiva e fundamental da formação da visão de mundo e de vida. Trata-se do momento da guinada do pensamento schleiermacheriano que serve como ponto de partida para todo o período sistemático ulterior.

Entretanto, a avaliação de Dilthey, apesar de sua importância incomparável para a pesquisa genética do pensamento de Schleiermacher, apresenta algumas desvantagens: ela se fundamenta, não somente, mas principalmente, em aspectos biográficos. Dilthey legitima sua exposição da seguinte maneira: “A filosofia de Kant pode ser plenamente entendida sem uma

²² A relação de Schleiermacher com o círculo romântico será explorada adiante no item 1.3.

²³ Soma-se ao conjunto desses escritos, as resenhas publicadas em uma revista editada por Schlegel intitulada *Athenäum* – destacam-se, principalmente, *Der Philosoph für die Welt* (1800) e *Fichte: Bestimmung des Menschen* (1800). Há ainda dois textos menores intitulados *Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und Sendschreibens jüdischer Hausväter* e *Versuch einer Theorie des gesellschaftlichen Betragens*, além de uma reunião de seus sermões, publicados em 1801, sob nome de *Predigten*. (Sobre o catálogo das obras desse período, ver Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 14).

²⁴ Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. 189: “Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung”.

²⁵ Nessa obra, Schleiermacher faz um balanço de sua abordagem ética discutida em seus textos de juventude, e sua redação teria início já em 1797, mas só seria concluída em 1803 (Cf. Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón*, p. 69).

²⁶ Schleiermacher assumiu a tarefa, incentivado e auxiliado por Schlegel, de traduzir a obra completa de Platão. Esta empreitada teve início em 1804 e se estendeu até 1828, porém, foi levada a cabo sem a participação de Schlegel (Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. 645). Schleiermacher teve uma relação muito próxima com a obra de Platão. Inclusive, boa parte de suas posições hermenêuticas e de suas intuições filosóficas advém dessa experiência filológica com Platão.

ocupação de perto com sua pessoa e sua vida, já o significado de Schleiermacher, sua visão de mundo e suas obras, exigem, para sua compreensão fundamental, uma apresentação biográfica”.²⁷ Por um lado, Dilthey tem razão. Schleiermacher buscava sempre uma concordância fundamental entre seu pensamento e sua vida. Por outro lado, porém, a principal conseqüência da interpretação de Dilthey é a de que *Über die Religion* pertence a uma fase apenas intuitiva. Sendo assim, embora seja uma época determinante da formação da visão de mundo, esta obra ainda não teria um peso conceitual considerável.

O resultado desta perspectiva aberta por Dilthey pode incorrer no risco de reduzir esta obra a uma simples expressão da época romântica de Schleiermacher. O estilo com que Schleiermacher escreve *Über die Religion* é certamente de inspiração romântica.²⁸ Porém, deve-se ressaltar que o alcance de sua abordagem sobre a religião ultrapassa um caráter somente intuitivo, caso se entenda por isso afirmações desprovidas de algum conteúdo conceitual consistente.

Se Dilthey está correto em sustentar a necessidade intrínseca de se considerar conjuntamente a vida e a obra de Schleiermacher, ele carece, por causa de sua própria perspectiva, de uma análise mais detalhada do nexos lógico interno, na medida em que as notas biográficas assumem o primeiro plano em suas exposições. Naturalmente, considerando o período que circunda *Über die Religion*, Dilthey tem razão em ver no envolvimento de Schleiermacher com o círculo romântico, bem como na confrontação de seu pensamento inicial com Kant e Espinosa, aspectos centrais. Ou seja, a deficiência da exposição de Dilthey, na verdade, esbarra apenas no limite de sua abordagem.

Por seu turno, o trabalho de Eilert Herms, no panorama da pesquisa genético-histórica da obra de Schleiermacher, privilegiou uma abordagem das conexões lógico-internas

²⁷ Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. XV: “Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung”. Albert Blackwell afirma, em consonância com Dilthey, que sua convicção é a de que Schleiermacher apenas pode ser apreciado corretamente quando suas idéias são compreendidas em íntima conexão com sua vida e seu tempo. (Albert L. BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Harvard: Published by Scholars Press. 1982, p. 2).

²⁸ Rudolf Otto, na introdução à edição de *Über die Religion* de 1899, comemorativa dos 100 anos da primeira edição, caracteriza o texto como prosa romântica – *romantic prose* – e acrescenta: “The taste of the time and the stylistic influence of the Schlegelian ambience are illustrated clearly in the rhythmical and measured cadences, which occasionally degenerate into affectation, in the use of archaic turns of phrase, mythological images and references, and in the elevated pathos and occasional stiltedness of tone that marks the whole” (Rudolf OTTO. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958, p. xii); Igualmente, Gunter Scholtz, inspirado em Dilthey, classifica *Über die Religion* entre os escritos poéticos iniciais – *poetisierenden Frühschriften* – (SCHOLTZ, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 78).

de seu pensamento, e terminou por romper as delimitações relativamente rígidas de Dilthey.²⁹ Herms antecipa a época em que teria ocorrido a guinada fundamental no pensamento schleiermacheriano para os anos entre 1793 e 1796.³⁰ Portanto, Schleiermacher já havia elaborado sua visão de mundo fundamental antes de sua estadia em Berlim. Além disso, Herms propõe uma continuidade forte de 1796 até 1804, época em que Schleiermacher residia já em Stolp, ultrapassando o período fixado por Dilthey.

Levando em conta estas correções, além dos textos publicados na época de sua estadia em Berlim, precisa-se incluir também dentro desse mesmo conjunto a *Kritik der bisherigen Sittenlehre* – texto que, para Dilthey, já pertenceria ao início da fase sistemática. Inclusive, para Herms, este último escrito seria a chave-de-leitura de todo este período caracterizado por Dilthey como *intuitivo*, derrubando pois a tese de que haveria uma fase romântico-intuitiva e uma outra fase científico-crítica.³¹

Uma consequência importante da perspectiva aberta por Herms, em contraposição a Dilthey, é a abordagem de que tanto *Über die Religion* quanto os *Monologen* são textos já conceitualmente sólidos. Como ressalta Scholtz, eles repousariam já em fundamentos especulativos, cuja forma retórica e romântica se dá por influência de Schlegel, sem comprometer, porém, o projeto científico de Schleiermacher.³² O ponto forte da análise de Herms funda-se exatamente numa perspectiva lógico-interna da evolução dos conceitos, não se restringindo, portanto, às etapas excessivamente fixas da biografia de Schleiermacher.

Herms acentua, assim como Dilthey, o papel central da discussão de Schleiermacher com Kant e Espinosa. Porém, no primeiro caso, ele ressalta, na discussão com Kant, a influência capital da filosofia da escola de Leibniz-Wolff, transmitida através do professor de Schleiermacher em Halle, chamado Johann August Eberhard; e, no segundo caso, em relação

²⁹ Herms dividiu a etapa do pensamento de Schleiermacher, até o ano de 1804, da seguinte maneira: a) Período de formação e discussão com os irmãos morávios (1768-1787); b) Estudos em Halle da tradição Leibniz-Wolff e confrontação com Kant (1787-1793); c) Estudos de Jacobi e elaboração de uma teoria crítica da autoconsciência imediata (1793-196); d) Formação inicial do sistema de ciências (1796-1804) (Eilert HERMS. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 21; 37; 119; 165).

³⁰ Como ressalta Herms, este período marca a discussão com a filosofia de Jacobi. Nesta discussão, Schleiermacher apropria-se da teoria da consciência imediata da realidade de Jacobi, porém efetua uma crítica à leitura jacobiana de Espinosa e corrige o realismo acrítico deste. (Eilert HERMS. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 121; 130; 136; 139).

³¹ Eilert HERMS. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 174.

³² Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 51. Apesar da crítica a Dilthey, não parece ter sido a intenção deste, no entanto, separar tão fortemente a época de *Über die Religion* do período posterior. Não obstante, a partir da perspectiva iniciada por Herms, evita-se deslocar para um segundo plano a abordagem conceitual importante dessa obra, uma vez que ela é a base sobre a qual se desenvolverá sua concepção de religião posterior.

à apropriação de Espinosa, na medida em que Schleiermacher conhece Espinosa através de Jacobi, Herms fixa-se sobre o papel importante que a teoria da subjetividade de Jacobi desempenhou no pensamento de Schleiermacher, dado que esta fornece seu conceito fundamental de autoconsciência.³³

Retomando as duas perspectivas, pode-se dizer que tanto Dilthey quanto Herms acentuam pontos importantes. Dilthey está correto em ver iniciar-se, no ano de 1796, um novo capítulo no pensamento de Schleiermacher, diferentemente da ênfase de Herms na continuidade com o período precedente. De acordo com Albert Blackwell, o próprio Schleiermacher relatou essa mudança significativa da sua vida à sua irmã, numa carta de 1797, onde afirma que o contato com Schlegel marcou um novo período da sua existência no mundo filosófico e literário.³⁴

No que diz respeito ao prisma da vivência social de Schleiermacher, esta experiência deixará impressões profundas em seu pensamento.³⁵ Ora, convivendo com Schlegel, Schleiermacher pôde submeter à prova suas próprias idéias, encontrou nele um parceiro com quem pudesse comunicar livremente suas posições filosóficas. Como bem ressaltou Peter Grove, acompanhando aqui certamente a posição de Dilthey, a amizade com Schlegel é o “dado mais importante do desenvolvimento teórico desse período”.³⁶ Schlegel teria sido responsável, inclusive, por apresentar para Schleiermacher o pensamento de Fichte.³⁷ E esse ponto é de fundamental importância, principalmente porque Schleiermacher posiciona-se criticamente em *Über die Religion* contra o idealismo ético de Fichte.

Por outro lado, Herms tem razão em ver uma continuidade fundamental no pensamento schleiermacheriano, contra a tese de que esse período seria só *intuitivo* e *pré-sistemático*. E ainda, caso se assuma como ponto de partida a abordagem de Herms acerca da relativa continuidade do pensamento de Schleiermacher desde 1796, tem-se, pois, que admitir, ou no mínimo pressupor, um projeto filosófico-sistemático subjacente já em *Über die*

³³ Eilert HERMS. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, p. 121-159.

³⁴ Albert BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, p. 114.

³⁵ Principalmente no que diz respeito à sua compreensão futura de *individualidade* e *sociabilidade*. Sobre isso, veja: Frederick C. BEISER. Schleiermacher's ethics. In: Jacqueline MARIÑA. (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 60-62.

³⁶ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 158: “theoretische Entwicklung wichtigste Datum dieser Periode”.

³⁷ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 157. Essa é também a opinião de Richard Brandt, que inclusive supõe ter sido Schlegel quem introduz Schleiermacher também na obra de Schelling (Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*. New York: Happers and Brothers Publishers, 1941, p. 43).

Religion, ainda que nesse ponto ele não se encontre desdobrado em todos os seus contornos, e só posteriormente alcance maior rigor conceitual.

A partir das considerações precedentes sobre a posição de *Über die Religion* dentro do *corpus* da obra de Schleiermacher, o resultado comparativo das abordagens de Dilthey e Herms conduz a duas observações importantes. Em primeiro lugar, do ponto de vista conceitual, há, por certo, uma continuidade relativa de seu pensamento desde 1796 e, conseqüentemente, já em *Über die Religion* encontra-se uma abordagem sólida que teve início antes mesmo de sua estadia em Berlim. Importante ressaltar que esta elaboração inicial permanecerá, com alguns reparos, até os trabalhos ulteriores. Por outro lado, porém, sob o ângulo pessoal de seu contato com Schlegel, o projeto intelectual de Schleiermacher se reforça e lança nova luz sobre sua própria posição conquistada antes de 1796.

Portanto, se o surgimento de *Über die Religion* encontra-se em estreita relação com a guinada de seu pensamento alcançada já por volta de 1796, então é importante dar um passo atrás ao período berlinense, e expor os conceitos fundamentais que surgem nessa época do confronto com a ética kantiana e com o pensamento de Espinosa apresentado por Jacobi (item 1.2). Nesse ponto, deve-se apresentar como Schleiermacher assume para si a tarefa de superação do dualismo kantiano através de uma orientação monista inspirada em Espinosa.

Em seguida, deve-se apresentar finalmente o aprimoramento e amadurecimento de seu pensamento no círculo romântico de Berlim (item 1.3). Nesse ponto deve-se considerar a relação de Schleiermacher com o movimento romântico e a necessidade da elaboração de uma filosofia da religião. Todavia, mais do que enumerar a rede de influências do pensamento de Schleiermacher, pretende-se elucidar tão breve quanto possível o caminho peculiar percorrido em seus primeiros escritos de forma a salientar a direção geral de seu pensamento.

1.2 O percurso intelectual: apropriação de Kant e Espinosa

A ambiência intelectual em torno da virada do século XVIII para o século XIX foi, sem dúvida, um marco excepcional no pensamento europeu em geral, certamente um dos períodos mais férteis da recente história do ocidente, cuja amplitude se evidencia nas mais variadas esferas do espírito. Segundo Richard Brandt, o clima intelectual dessa época “foi um dos mais produtivos na história da Europa, não somente na filosofia, mas também na literatura e na arte”, “quicá um período de atividades sem precedentes, de ousadia especulativa e

elaboração de sistemas”.³⁸ Manfred Frank ainda vai além, ele vê nessa época, destacando especialmente o movimento do primeiro romantismo, “um ponto alto da cultura européia, cujo poder e produtividade, nos mais variados campos, pode ser comparado somente àquele da época clássica de Atenas”.³⁹ Como já se disse, no que se refere ao pensamento inicial de Schleiermacher, dois aspectos dessa época são basilares: a recepção de Kant e o renascimento de Espinosa. Passemos então a estas discussões.

1.2.1 Discussão com Kant: crítica aos postulados da razão pura prática

A elaboração da filosofia crítica de Kant é um ponto excepcional desse período. Em grande medida, os projetos filosóficos ulteriores surgem da discussão com esta filosofia transcendental, seja rejeitando-a completamente, seja assumindo-a, ainda que com reparos. Os representantes da tradição wolffiana, os quais desfrutavam de grande influência nos meios acadêmicos, são bons exemplos de recusa desta nova perspectiva *crítica*. Já o movimento romântico do círculo de Berlim e o idealismo inicial são exemplos claros daqueles que assumiram o papel de serem *herdeiros* de Kant.

Contudo, aos olhos dos herdeiros de Kant, a filosofia crítica apresentava problemas internos que precisavam ser superados. Em geral, todos concordavam que a tendência dualista kantiana – quer na esfera teórica, entre fenômeno e nùmeno, quer na esfera prática, entre sensibilidade e liberdade, quer ainda entre as próprias esferas do teórico e do prático – imprimiam obstáculos de que o próprio Kant tentou se desvencilhar (este teria sido o objetivo da última Crítica). Entretanto, assim entendem seus herdeiros, Kant não obteve o êxito pretendido. Segundo R. Brandt, três são as principais críticas dirigidas a Kant, a saber: a) o problema da coisa-em-si da primeira crítica, entendido como um resto de realismo; b) a crítica ao dualismo entre sua visão epistemológica e sua perspectiva ética; e c) a conseqüente busca por unidade sistemática apenas esboçada na *Crítica da faculdade do juízo*.⁴⁰

Em todo caso, se seus sucessores estão corretos ou não em suas avaliações da filosofia crítica, um ponto está fora de dúvida: eles assumiram o compromisso de superar Kant. Ainda que seguindo caminhos distintos, tanto o romantismo quanto o idealismo estão,

³⁸ Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 42-43: “was one of the most productive in the history of Europe, not only in philosophy but in literature and art”; “perhaps unprecedented period of activity, speculative daring, and system making”.

³⁹ Manfred FRANK. *Philosophy as ‘Infinite Approximation’*, p. 291: “a high point of European culture, whose power and productivity in the most varied fields can only be compared with that of Athens of classical times”.

⁴⁰ Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 43.

neste momento inicial, estreitamente conectados com o projeto kantiano. Como assinala Rüdiger Bubner, a especulação filosófica que surgiu após Kant pretendeu, expressamente, em resposta ao empreendimento crítico, *ir com Kant para além de Kant*.⁴¹ Sendo assim, estes projetos filosóficos objetivavam superar Kant sem retornar a uma posição pré-crítica. Porém, o romantismo e o idealismo iniciais seguiram direções distintas. O primeiro pretendia continuar com Kant, mas ao mesmo tempo, seguindo os passos de Johann Gottfried Herder, polemizou contra a *Aufklärung*, por causa de sua obsessão pela razão. Já o último, encabeçados por Karl Leonhard Reinhold e Johann Gottlieb Fichte, não só assumiu o projeto kantiano, como também pretendia ser ainda mais consistente que o próprio Kant.

Já se sabe que Schleiermacher participará efetivamente do movimento romântico, tanto sendo um membro do grupo quanto sendo quem contribuirá para sua formação, e, assumirá claramente a partir do círculo romântico de Berlim uma postura decididamente crítica contra o idealismo de Fichte. Contudo, é interessante notar, antes, como se dá essa discussão inicial com Kant. De acordo com o que foi dito, Schleiermacher pertence naturalmente ao grupo daqueles que pretendiam ir com Kant para além de Kant. Portanto, a pergunta que se deve formular é a seguinte: até que ponto e de que maneira Schleiermacher pretende ir *além* de Kant? Neste momento em particular, para Schleiermacher, o aspecto problemático da filosofia transcendental não é a crítica do conhecimento metafísico, visto que Schleiermacher assume as restrições kantianas no âmbito cognitivo, mas a fundamentação moral de Kant.

O primeiro contato de Schleiermacher com a filosofia kantiana ocorreu na Universidade de Halle, durante seus estudos de teologia entre os anos de 1787 e 1789. Nesta instituição, Schleiermacher assiste às aulas de Johann August Eberhard, o qual rejeita a filosofia kantiana em favor da perspectiva ortodoxa da escola filosófica de Leibniz-Wolff. Todavia, apesar do caráter fortemente polêmico das investidas de Schleiermacher contra a filosofia kantiana, isso não o impede de defender Kant das duras críticas de Eberhard. Para Schleiermacher, seu professor não havia compreendido plenamente o projeto transcendental.⁴² Após os estudos em Halle, Schleiermacher aprofunda sozinho seu estudo da filosofia crítica respectivamente em Drossen e Schlobitten, entre os anos de 1789 e 1793.⁴³ Os primeiros ensaios de Schleiermacher sobre Kant surgiram nesta época.⁴⁴

⁴¹ Rüdiger BUBNER. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 187.

⁴² Cf. Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 24.

⁴³ Segundo Peter Grove, Schleiermacher tentou mediar a filosofia wolffiana aprendida através de seu professor, Eberhard, com a filosofia crítica de Kant (Peter GROVE, *Deutungen des Subjekts*, p. 25); isso

Como já se falou, a preocupação central de Schleiermacher é a fundamentação ética de Kant, apresentada já em 1785 com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas elaborada em toda a sua extensão com a publicação da segunda crítica, *Crítica da razão prática* em 1788. Aliás, como bem observa Frederick Beiser, a ética foi umas das preocupações centrais de Schleiermacher durante praticamente toda sua vida.⁴⁵ A partir dessa discussão intensa com a ética kantiana, Schleiermacher assume uma posição própria, que permite antever a formulação ulterior de seus principais conceitos.

Os temas fundamentais dessa reação a Kant, segundo Beiser, giram em torno de pelo menos três conceitos principais: sumo bem, liberdade e vida.⁴⁶ Como se pretende mostrar, Schleiermacher desenvolve sua crítica a Kant voltando-se principalmente contra os postulados da razão prática: a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. O ponto de discórdia fundamental é o mesmo: o dualismo que subjaz à tentativa de uma explicação do agir moral por um recurso *ad extra* do mundo dos fenômenos.

No ensaio intitulado *Über das höchste Gut* (Sobre o sumo bem) de 1789, Schleiermacher reage contra a idéia de sumo bem kantiana e, conseqüentemente, contra os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. Para se compreender a crítica de Schleiermacher a Kant, deve-se ter em mente, antes de mais nada, os passos argumentativos de Kant sobre o conceito de sumo bem.⁴⁷

Para Kant, a moralidade tem sua fundamentação exclusivamente na razão pura ou, o que significa o mesmo, numa lei prática puramente formal. Ou seja, o agir moral funda-se num *dever* que prescinde de princípios práticos materiais, pois estes pressupõem sempre a

também sustenta Julia A. LAMM. *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994 p. 14.

⁴⁴ Destes estudos, destacam-se, *Gespräche über die Freiheit* (1789), *Über das höchste Gut* (1789), *Notizen zur Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (1789), *Über die Freiheit* (1790-92) e *Über den Wert des Lebens* (1793). Sobre estes estudos, ver: Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 54-60. Peter GROVE, *Deutungen des Subjekts* p. 24-52; Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 2-14; Richard BRANDT, *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 23-41.

⁴⁵ Segundo Beiser, as preocupações éticas não só foram importantes para o pensamento de Schleiermacher, mas para o romantismo inicial como um todo, visto que o movimento pode ser entendido como um manifesto por uma *revolução moral*. Esta é a postura principal de alguns escritos de Schleiermacher, a saber: *Monologen*, *Vertraute Briefe des Lucinde Schlegels* e os fragmentos do *Athenäum* (BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 53).

⁴⁶ Pretende-se apenas apresentar brevemente os principais conceitos, deixando em segundo plano, portanto, uma análise mais detalhada dos escritos em que surgem essas discussões. Acompanho especialmente a exposição de Beiser (Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 54-60) e Süskind (Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermacher System*. p. 2-5) uma vez que a pesquisa não teve acesso diretamente a estes textos originais de Schleiermacher.

⁴⁷ Kant faz uma distinção entre *oberster Gut* (bem supremo) e *höchster Gut* (sumo bem). O primeiro corresponde à virtude enquanto condição suprema do sumo bem. Trata-se, portanto, de uma "condição que é ela mesma incondicionada"; já o conceito de sumo bem implica na junção da virtude e felicidade (Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 391).

faculdade de apetição ou de desejar (*Begehrungsvermögen*), tais como o sentimento de prazer e desprazer. Assim sendo, a lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Ora, visto que o homem não é apenas um ser racional, mas também um ser sensível, a lei prática é um *imperativo categórico*. Em última análise, Kant elabora uma ética alicerçada na autonomia da moralidade, pois o agir moral não pressupõe nem sequer pode admitir qualquer outro motivo para sua ação do que a si mesmo e com um fim em si mesmo. Portanto, um conceito tal como o de *felicidade* (*Glückseligkeit*) jamais poderia portar-se como *justificação* ou *determinação* do agir moral.

Contudo, se por um lado a fundamentação da moralidade exclui o conceito de felicidade, por outro, quando Kant passa a argumentar em favor da *efetivação e realização* da moralidade, isto é, acerca da idéia do sumo bem, o conceito de felicidade torna-se crucial. Isso porque o sumo bem possui dois elementos básicos: a virtude e a felicidade.⁴⁸ Conforme declara Kant, ainda que um agir virtuoso jamais pressuponha a felicidade como móvel de sua ação (e ele de fato não pode pressupor), a felicidade precisa ser considerada como possível e realizável, com vistas à completude do sumo bem. Assim, a virtude confere dignidade ao homem para que este almeje a felicidade, mas não fornece qualquer garantia desta, nem sequer a pressupõe como móvel do agir moral. Como afirma Kant: o sumo bem “significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não é algo por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral”.⁴⁹

Para a realização do sumo bem, tanto a virtude quanto a felicidade precisam ser levadas à sua plenitude. Em relação à virtude, na medida em que a realização do sumo bem no mundo é necessária para uma vontade determinada pela lei moral, a plena conformidade da vontade à lei exige uma perfeição, designada por Kant de *santidade*. Contudo, dado que “nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência” de alcançar a santidade, “ela somente pode ser encontrada em um *progresso* que avança ao *infinito* em direção àquela conformidade plena”.⁵⁰ Assim, o postulado da *imortalidade*

⁴⁸ Kant define a felicidade como “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 75); em outra passagem declara: “um estado do ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade*” (Ibid. p. 443).

⁴⁹ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 393.

⁵⁰ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 435.

“decorre da condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral”, que só “pode ser resolvido inteiramente em uma eternidade”.⁵¹

Por sua vez, na medida em que a virtude por si só não garante a felicidade (no máximo torna os homens dignos dela), para a completude da felicidade, igualmente exigida pela efetivação do sumo bem, é “necessária a pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a existência de Deus”.⁵²

Kant assegura que os postulados da razão pura prática não se contradizem com o âmbito teórico da razão, uma vez que não ampliam o conhecimento especulativo e, portanto, não são *dogmas* teóricos, mas derivam apenas de uma necessidade fundamentalmente prática, e só então conferem realidade objetiva às idéias da razão especulativa. Não obstante, independentemente de todo cuidado de Kant para que o sumo bem não comprometesse as restrições da razão especulativa, nem a autonomia da razão prática, Schleiermacher discorda do caminho que Kant seguiu.

Três são as principais objeções de Schleiermacher a Kant, mas todas concentram-se num mesmo alvo: a junção da virtude e da felicidade no conceito de sumo bem. A primeira objeção sustenta que a adição da felicidade para o sumo bem compromete o conceito de virtude com motivos de sensibilidade.⁵³ Isso entraria em contradição, como destaca Süskind, com a própria asseveração kantiana da autonomia do agir moral, pois a consciência moral exige querer o bem pelo bem sem qualquer outro motivo como auxílio, a partir do simples respeito pela lei moral.⁵⁴ O sumo bem deveria, portanto, determinar-se de uma maneira puramente transcendental, sem qualquer conexão com a sensibilidade. Schleiermacher reconhece que a intenção de Kant era situar a obrigação moral unicamente na razão; mas rejeita a solução kantiana de trazer elementos de sensibilidade para dentro do conceito de sumo bem. Para Schleiermacher, Kant viu-se impelido a isso por causa de que somos seres sensíveis.

A segunda objeção assevera que o sumo bem deveria ser apenas um ideal regulativo e, portanto, somente um ideal formal para a ação, por isso não deveria tornar-se num *objeto de fé*.⁵⁵ Süskind argumenta, neste mesmo sentido, que Kant teria tornado o conceito de sumo bem, enquanto um ideal que *deve* ser realizado num postulado que pode efetivamente ser

⁵¹ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 472; 441.

⁵² Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 443.

⁵³ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 58.

⁵⁴ Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, p.2.

⁵⁵ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 58-59.

realizado e que seria realizado em alguma parte do tempo.⁵⁶ Kant teria, do ponto de vista prático, transformado o conceito simplesmente regulativo do sumo bem em um conceito constitutivo.

Por fim, a última objeção contra Kant refere-se à combinação indevida dos conceitos de felicidade e de virtude. Ora, eles pertencem a domínios heterogêneos, felicidade tem sua fonte na sensibilidade e virtude sua base na razão.⁵⁷ Essa objeção é uma consequência da primeira objeção, na medida em que o risco crucial neste ponto é a perda da autonomia da moral. Justamente o ponto forte da filosofia crítica, isto é, a possibilidade de superação de todas as propostas éticas anteriores que eram fundadas em motivos heterônomos, recairia, por fim, através do conceito de sumo bem, numa concepção de ética heterônoma.

Assim, para diminuir a dificuldade da unidade dos conceitos de virtude e felicidade, Kant simplesmente projeta o sumo bem para um além incognoscível: que são os postulados da imortalidade e da existência de Deus, dado que eles precisam supor um *progresso infinito* que vai além do tempo para se concretizarem.⁵⁸ Desse modo, Kant ultrapassa suas próprias restrições da primeira Crítica. Como se não bastasse, Kant acredita poder sustentá-los sob a égide de uma necessidade prática.

Neste mesmo caminho, Schleiermacher elabora sua crítica ao postulado da liberdade, principalmente em seu ensaio *Über die Freiheit* (Sobre a liberdade) de 1792-93. O que Kant designa como *liberdade transcendental* ou *vontade livre*, segundo ele, não pode pertencer ao mundo dos fenômenos, na medida em que na natureza tudo é submetido à lei da causalidade. Portanto, uma tal vontade, que se funda numa forma legislativa universal, tem de ser pensada como *independente* da lei natural dos fenômenos.⁵⁹ Isso porque, segundo Kant, a simples forma da lei deve dar-se unicamente pela razão, sem auxílio dos sentidos. Como Kant havia definido na primeira Crítica, a liberdade é espontaneidade, a capacidade de “começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal”,⁶⁰ isto é, capacidade de iniciar uma série de eventos sem a determinação por toda e qualquer causa empírica, o que pressupõe um mundo numênico ou inteligível como sede da vontade livre, independente do mundo fenomênico.

Dessa forma, segundo Kant, a liberdade surge da necessária pressuposição da independência do mundo sensorial, e da faculdade de determinação de sua vontade segundo a

⁵⁶ Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, p. 3.

⁵⁷ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 59.

⁵⁸ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 59.

⁵⁹ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 97.

⁶⁰ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fadrique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. A 533 B561.

lei de um mundo inteligível.⁶¹ Como ressalta Julia Lamm, Schleiermacher entendeu que a lacuna entre a liberdade e o desejo na segunda Crítica era, na verdade, uma extensão da lacuna entre númeno e fenômeno na primeira Crítica.⁶² Assim, Kant repete, agora no âmbito prático, o dualismo cognitivo que já havia descrito na filosofia teórica. Ora, Schleiermacher rejeita o reino numênico porque ele não acredita que são conceitos necessários para a filosofia moral.

Da mesma maneira que Schleiermacher polemizou contra os postulados da existência de Deus e da imortalidade, volta-se agora uma vez mais contra a tentativa de Kant de lançar mão de um recurso *externo e independente* do mundo fenomênico. Schleiermacher pretende fundar uma moralidade, como bem enfatiza A. Blackwell, sem o recurso ao conceito de liberdade transcendental de Kant, ou à noção de uma pessoa como uma coisa-em-si não fenomênica. Schleiermacher acredita que a análise ética pode ser considerada a partir de um ponto de vista fenomênico. Assim sendo, a moral precisa ser fiel aos limites do conhecimento definidos pelo próprio Kant em sua primeira Crítica.⁶³

A questão principal que preocupa Schleiermacher nesse ponto é como se dá a relação entre responsabilidade moral e determinismo.⁶⁴ Como esclarece F. Beiser, determinismo significa que todas as ações são necessárias e por isso não podem ser de outro modo. Mas a responsabilidade implica que uma ação poderia ser de outro modo.⁶⁵ A abordagem kantiana torna, portanto, necessariamente *incompatível* a co-presença de liberdade e determinismo. Desse modo, a liberdade moral e o determinismo são compatíveis se e somente se a ação moral pressupõe duas causas: uma vontade numenal do agente e causas fenomênicas da natureza.⁶⁶ Em última análise, diante desta questão, o resultado da abordagem kantiana pressupõe necessariamente uma cisão entre o âmbito fenomênico e o âmbito numênico.

Para superar o problema central da tendência dualista de Kant, Schleiermacher desenvolve um conceito de liberdade que comporte o determinismo. Seu objetivo é defender uma noção de determinismo ou compatibilismo contra o incompatibilismo entre natureza e liberdade de Kant e, ao que tudo indica, segundo Beiser, também contra o incompatibilismo de Jacobi, na medida em que, para o último, todo naturalismo levaria necessariamente ao fatalismo. A intenção é reconciliar os conceitos de responsabilidade e obrigação com o de

⁶¹ Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 472.

⁶² Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 15.

⁶³ Albert BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, p. 34-35.

⁶⁴ A relação entre responsabilidade e determinismo (que corresponde à relação entre liberdade e dependência) será retomada na análise da *Glaubenslehre* no terceiro capítulo (item 3.2).

⁶⁵ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 56.

⁶⁶ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 55.

determinismo.⁶⁷ A pergunta que se deve fazer é a seguinte: como os conceitos de responsabilidade e determinismo podem ser compatíveis?

Segundo Schleiermacher, o conceito de responsabilidade aparece conectado com a necessidade de julgar o valor de uma ação, e deve levar em conta dois elementos principais: em primeiro lugar, toda ação pressupõe o *caráter* do agente; em segundo lugar, deve-se considerar o mérito da ação.⁶⁸ Para Schleiermacher, toda a ação é proveniente do caráter da pessoa. Em outras palavras, se o caráter de um indivíduo fosse irrelevante do ponto de vista moral, a ação não seria *sua* ação. Ora, unicamente o conceito de caráter possibilita atribuir de fato responsabilidade a um agir. De outra forma, seria uma ação de um sujeito meramente *abstrato*. Esse ponto é importante: marca sua reação contra a ênfase kantiana na *universalidade*, numa clara antecipação de seu conceito de individualidade, tão caro posteriormente à ética e à religião desenvolvidas na época de Berlim.

Contudo, o fato de que o agir moral seja determinado necessariamente pelo caráter não implica, por sua vez, que o resultado das ações morais seja absolutamente condicionado, o que seria uma evidente contradição com a própria possibilidade de atribuir-se a uma ação sua respectiva responsabilidade. Para Schleiermacher, a pessoa pode mudar ou alterar seu caráter no futuro, superando, pois uma conseqüência inevitável de fatalismo. Dizer que o caráter determina uma ação não significa dizer que é absolutamente impossível agir de outro modo.

Uma conseqüência importante da tese schleiermacheriana da compatibilidade entre liberdade e determinismo é a afirmação de que a liberdade inclusive requer o determinismo. Sem o determinismo não há possibilidade de se imputar responsabilidade a uma ação. E com isso, Schleiermacher pôde corrigir a fraqueza do argumento kantiano que torna a causa da ação moral completamente misteriosa. Depois de banir a metafísica do domínio teórico, Kant a teria introduzido novamente pela porta de trás do domínio prático.⁶⁹

A partir dessas críticas aos postulados da razão prática, Schleiermacher desenvolve uma noção bastante peculiar de vida apresentada no ensaio *Über den Wert des Lebens* (Sobre o valor da vida) de 1793. O aspecto essencial que precisa ser destacado é seu próprio conceito de vida. Como já se poderia esperar, Schleiermacher desenvolve um conceito de vida de forma *imane*nte. Suas críticas principais voltaram-se contra o caráter numênico e a tentativa de explicações *ad extra* para a liberdade e a completude do sumo bem. Por conseguinte,

⁶⁷ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 56.

⁶⁸ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 56-57.

⁶⁹ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 58.

Schleiermacher rejeita tentar medir o valor da vida por qualquer perspectiva fora dela. Porém, para Schleiermacher, essa inerência da vida nela mesma não recai em um materialismo puro e simplesmente. Já se dá nessa época a influência de Espinosa: o resultado é uma compreensão de vida imanente, mas que não deixa o homem abandonado a si mesmo, porque a imanência no finito é dependente do Infinito. A diferença fundamental é que o Infinito não está *fora*: essa tese é central e será decisiva em *Über die Religion*, ou seja, a *presença do Infinito no finito*.

Do ponto de vista ético, como foi visto, Schleiermacher restringe o caráter postulatório da ética kantiana. Por sua vez, apresenta sua própria noção de uma ética compatível com o determinismo. Porém, ele ainda não havia lançado mão de um critério fundamental para a própria ação moral. Com sua pergunta pela finalidade da vida, Schleiermacher aponta para um aspecto essencial de sua postura ética: o objetivo final de nossa vida deveria ser a promoção de nossa humanidade, que consiste na realização de nossas faculdades características de desejar e querer.⁷⁰ À diferença de Kant, que coloca a realização final da moral no sumo bem, Schleiermacher, na medida em que não admite o *salto* kantiano para o numênico e o eterno, como o fez com os postulados, elege o conceito de *humanidade* como o alvo ético *par excellence*.

Trata-se de um humanismo certamente inspirado na cultura clássica alemã, tendo suas fontes em Goethe, Lessing e Herder (que por sua vez se inspiram na idéia de *Paidéia* grega). Esta idéia de humanidade consiste na realização *harmônica e equilibrada* de nossas faculdades: a palavra alemã para designar este movimento de formação é *Bildung*. Apesar deste termo poder ser traduzido por várias palavras como cultura, educação, formação – nenhuma dessas designações são inteiramente apropriadas. Como bem ressaltou Hans-Georg Gadamer, a *Bildung* significa mais que cultura, porque refere-se também ao processo (e não ao resultado de um processo) e à formação das aptidões e talentos individuais. Mas também não significa o mero cultivo de aptidões pré-existentes ou dadas, porque assim sendo, esta formação não seria um fim em si mesma, mas sim uma meio para se conseguir outro fim – assim como o material de ensino de um manual de linguagem é um meio e não um fim. Na formação adquirida pela *Bildung* nada desaparece, tudo é preservado, e ela apresenta-se como processo e fim.⁷¹

⁷⁰ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's ethics*, p. 59.

⁷¹ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 46-47. Gadamer vê em Herder a determinação fundamental deste conceito, entendido como formação para o humano, e sua formulação mais nítida e acabada em Hegel (o qual acompanha em grande medida).

Este ponto é basilar. A necessidade da realização de todas as nossas faculdades liga-se à importância de também considerar a religião enquanto um elemento essencial do espírito humano que precisa, tanto quanto as outras esferas, ser desenvolvida para a plenitude da humanidade. Deve-se ressaltar que, para Schleiermacher, a realização da humanidade não é incompatível com a realização individual (diverso do foco kantiano na universalidade da moral); ao contrário, ela pressupõe o conceito de *individualidade*, entendida como auto-realização individual e, simultaneamente, universal.⁷²

Em última análise, a partir da concepção de humanismo ressaltada nos moldes acima, tornou-se indispensável, para Schleiermacher, repensar a noção de religião diante da modernidade. Este é um ponto fundamental para se entender de que maneira tornou-se crucial, tendo em vista a discussão com a ética kantiana, elaborar uma teoria acerca da religião. Outro motivo básico para a guinada da sua filosofia da religião advém de sua apropriação de Espinosa.

1.2.2 Espinosa e a tese da presença do Infinito no finito

Espinosa foi a outra fonte importante das discussões teóricas precedentes a *Über die Religion*. Na verdade, Schleiermacher não tem acesso direto ao pensamento de Espinosa, mas o conhece através do escrito de Jacobi intitulado *Über die Lehre des Spinoza (Sobre a doutrina de Espinosa)* de 1785. De acordo com J. Lamm, o primeiro contato de Schleiermacher com a obra de Jacobi ocorreu provavelmente em 1787.⁷³ Porém, só a partir de 1792 Schleiermacher dedica-se especialmente ao pensamento de Espinosa, e destes estudos resultam dois ensaios escritos entre 1793 e 1796, a saber: *Spinozismus* (Espinosismo) e *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems* (Breve exposição do sistema espinosista).

Na Alemanha dos fins do século XVIII, por ocasião de uma carta de Jacobi a Moses Mendelssohn em 1783, iniciou-se uma série de discussões em torno do espinosismo. Nesta carta, Jacobi afirmava que Lessing (já fazia dois anos e meio que ele havia falecido) teria se tornado no fim da vida espinosista. Estes debates entre Mendelssohn e Jacobi, bem como a repercussão dessa disputa acerca do panteísmo de Espinosa, trouxeram à agenda da época

⁷² Voltaremos a esta discussão adiante (item 1.3), quando tratarmos do romantismo e sua relação com a *Aufklärung*; e também quando tratarmos das faculdades espirituais do homem no segundo capítulo (item 2.2.1).

⁷³ Julia A. LAMM. *The Living God* p. 13. Acompanho basicamente a exposição de Lamm acerca da interpretação de Schleiermacher do texto de Jacobi.

uma ampla polêmica. Estas discussões consagraram-se na história como a disputa sobre o panteísmo – *Pantheismusstreit*.⁷⁴

Jacobi define o espinosismo como a doutrina do princípio *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada vem). No entender de Jacobi, conclui-se daí que há apenas uma causa imanente e inerente no universo, e esta causa é desprovida de razão e vontade. Disso resulta que o pensamento de Espinosa desemboca necessariamente em fatalismo e ateísmo, ou seja, numa completa negação da liberdade humana e de um Deus pessoal.⁷⁵

Todavia, nas leituras da obra de Jacobi, Schleiermacher assume o propósito de recuperar o *espírito* de Espinosa por trás da exposição do próprio Jacobi. Seu objetivo é defender Espinosa dos ataques de Jacobi. Mas Schleiermacher não deseja apenas recuperar o espinosismo, ele encontra nesta discussão a chave para corrigir o dualismo kantiano, assaz debatido nos textos precedentes.

Pode-se destacar, de uma maneira geral, três elementos centrais da doutrina de Espinosa. O primeiro elemento refere-se à necessidade de se considerar a relação das coisas finitas com o Infinito. Esta perspectiva trouxe, para Schleiermacher, a possibilidade de resolução do dualismo teórico de Kant. Essa superação é expressa na idéia de um *monismo orgânico*. A proposição central do sistema de Espinosa é o *princípio de inerência*, da qual se derivam todos os outros princípios. Schleiermacher tem três preocupações principais sobre este ponto: em primeiro lugar, ele quer mostrar a Jacobi que a filosofia de Espinosa representa um *caminho médio* e não um *puro ateísmo*; em segundo lugar, ele deseja demonstrar que Kant e Espinosa concordam no essencial; por fim, ele tenta superar o dualismo de Kant através da aplicação do monismo de Espinosa.⁷⁶

Seguindo por este caminho, Schleiermacher chega a um monismo orgânico, pois a tese essencial de Espinosa é a de que há apenas *uma* substância, ou seja, Deus, que é uno e Infinito; porém, as coisas finitas não podem ser concebidas sem a substância. Assim, para explicar a relação da parte com o todo (do finito com o Infinito), Schleiermacher utiliza a metáfora do organismo, uma vez que as partes dependem do todo, na medida em que estão todas interconectadas, mas o todo não é sem as partes. A diferença em relação a Espinosa encontra-se no fato de que a compreensão de organismo passa a ter uma conotação leibniziana

⁷⁴ Sobre esta disputa, ver Julia A. LAMM, *The Living God* p. 18-24.

⁷⁵ Julia A. LAMM. *The Living God* p. 19.

⁷⁶ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 26.

de *força*, de movimento dinâmico e atividade constante, diferente da concepção substancialista de Espinosa.⁷⁷

Para Schleiermacher, isso se converte na afirmação de que o sistema vivo *depende* da atividade incessante do Infinito, porém o Infinito é encontrado unicamente na totalidade do fluxo das coisas finitas. Deste modo, não há nenhum absoluto individual ou pessoal fora desse sistema de relações, assim como o homem não é uma exceção às leis da natureza.⁷⁸ Schleiermacher conclui, portanto, com essa metáfora do organismo, que o finito não é independente do Infinito e, ao mesmo tempo, que o Infinito só é no finito.⁷⁹

O interessante é notar como Schleiermacher, depois de usar Espinosa para corrigir o dualismo kantiano, usa Kant e Leibniz para corrigir o espinosismo. O fato de que Kant pressuponha um âmbito *fora* da sequência das coisas condicionadas é seu erro principal. Schleiermacher reconhece com Espinosa de que não há nada fora da totalidade do condicionado. Porém, na medida em que Schleiermacher rejeita os aspectos mais especulativos do sistema de Espinosa, como as discussões dos atributos de Deus, ele desloca-se para dentro dos limites da filosofia crítica. E ainda, uma vez que entende o divino como atividade constante, inspira-se no conceito de *força* leibniziano para entender a relação do Infinito no finito sem lançar mão de recursos fora donexo causal.⁸⁰

O segundo elemento fundamental da doutrina de Espinosa é a relação entre pensamento e extensão que para Schleiermacher possibilitou de vez a superação do dualismo no nível ético. Este aspecto do pensamento de Espinosa possibilita a Schleiermacher consumir o conceito de determinismo ético. Ora, o monismo orgânico de Schleiermacher não resulta, para ele, em um *fatalismo*. Esta foi sua conclusão na discussão com Kant entre responsabilidade e determinismo. Schleiermacher fundamenta sua tese da compatibilidade entre liberdade e natureza com a idéia de interconexão entre pensamento e extensão.

À diferença de Jacobi, em Espinosa não há uma simples redução de tudo a um mecanismo do corpo, porque há um paralelismo entre pensamento e extensão.⁸¹ Isso porque, para Espinosa, mente e corpo são uma e a mesma coisa, vista sob pontos de vista distintos,

⁷⁷ Interessante notar como, já nessa discussão com Espinosa, Schleiermacher alcança o cerne de seu conceito de Universo tratado em *Über die Religion* como *atividade constante*.

⁷⁸ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 36.

⁷⁹ O empenho em tornar *compatível* liberdade e natureza, e a necessidade *ontológica* do *Infinito*, sem o qual, as coisas não são, acena, pelo menos na idéia de fundo, ao conceito posterior de Schleiermacher de *dependência absoluta*, caro às suas investigações teológico-filosóficas a respeito do conceito de religião, esboçado em *Über die Religion* e delimitado mais explicitamente na *Glaubenslehre*.

⁸⁰ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 36.

⁸¹ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 38.

embora não excludentes.⁸² Bem entendida, matéria não é nunca uma massa estática e o pensamento não é nunca uma idéia isolada; antes, a matéria se torna espiritualizada e o pensamento é sempre corporificado.⁸³ Por fim, o conceito de determinismo significa o seguinte: tudo, incluindo o pensamento, procede de uma mesma causa, ou seja, não há uma causa numenal, como a liberdade transcendental, imune ao nexos causal. Assim sendo, o determinismo alcança tanto a esfera do pensamento quanto da extensão.

O terceiro e último elemento da doutrina de Espinosa que influenciou Schleiermacher, já pressuposto e abordado nos dois primeiros elementos, refere-se à compreensão espinosana do Infinito. Este ponto marcou o retorno de Schleiermacher para a teologia. O conceito de Infinito será fundamental para sua filosofia da religião. Por enquanto, esse conceito possui duas consequências essenciais: um *realismo crítico* e uma visão não-antropomórfica de Deus. No que diz respeito ao primeiro ponto, fala-se de realismo porque nega-se a possibilidade de apreensão do Infinito por nossas idéias, dado que o Infinito não pode ser encontrado fora da totalidade das coisas finitas, como se fosse uma abstração vazia; porém, este realismo é *crítico* porque o Infinito deixa de ser considerado ao modo de uma *substância* e passa a ser entendido pelo viés da compreensão orgânica, viva, baseada na noção de *força*. Já no que diz respeito a uma concepção não-antropomórfica de Deus, ela advém de sua crítica à idéia de um Deus pessoal, tal como a entende Jacobi. A noção de Deus pessoal pressupõe necessariamente que Deus seja algo individual e, como tal, precisaria inevitavelmente separar-se e deslocar-se para *fora* das coisas finitas.

Neste sentido, o Infinito não é um objeto *per se*, ou seja, o Infinito não é um objeto na série das coisas condicionadas, nem é um objeto Infinito fora desta série.⁸⁴ Por isso, não se pode conhecer o Infinito a partir das representações (que é a forma de conhecimento das coisas condicionadas), porque este tipo de saber é sempre mediado por elementos individuais. Portanto, pode-se ter acesso ao Infinito unicamente de forma imediata (sem representação) através de nosso contato com o finito. Para Schleiermacher, esta forma de acesso imediato se dá através de um sentimento do ser.⁸⁵

⁸² Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 39.

⁸³ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 40. Nesse ponto, salta aos olhos uma forte semelhança desta concepção de Schleiermacher com o desenvolvimento posterior da filosofia da identidade de Schelling. Não por acaso, a partir de 1804, a filosofia da identidade de Schelling despertará o interesse de Schleiermacher. Caso se considere o texto schellingiano de 1800, *Sistema do Idealismo Transcendental*, a tese central é a de que há uma continuidade entre natureza e espírito. Sobre a discussão da influência de Schelling no pensamento de Schleiermacher, ver adiante o segundo capítulo (item 2.3).

⁸⁴ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 48.

⁸⁵ Julia A. LAMM. *The Living God*, p. 55.

Este conceito de sentimento como fonte de acesso imediato ao Infinito é essencial para a elaboração da filosofia da religião de Schleiermacher.⁸⁶ Isso porque, por um lado, o Infinito se dá apenas imediatamente por via do sentimento; por outro, o sentimento, para Schleiermacher, é a forma peculiar da experiência religiosa. Assim sendo, tornou-se uma vez mais essencial desenvolver uma concepção de religião que dê conta de sua discussão a respeito do Infinito.

Em suma, como tentou-se mostrar até este ponto a partir das discussões precedentes, Schleiermacher tenta harmonizar estas duas correntes principais da modernidade: a filosofia transcendental e o espinosismo. Porém, determinar até que ponto as críticas de Schleiermacher dirigidas a Kant são legítimas, bem como em que medida também Espinosa é apropriado com fidelidade, ultrapassa o escopo dessa breve exposição. Fato é que a orientação geral do pensamento schleiermacheriano indica um caminho intermediário: nem Kant nem Espinosa. O percurso de seu pensamento aponta para uma tentativa ímpar de superar os limites do Criticismo, principalmente os dualismos kantianos, com uma orientação basicamente monista inspirada no neo-espinosismo alemão.⁸⁷

A apropriação schleiermacheriana de Kant e Espinosa indicou, antecipadamente, dois motivos centrais para a discussão de sua filosofia da religião: o humanismo e o conceito de Infinito. Deve-se mostrar, porém, antes de entrarmos na teoria propriamente dita de Schleiermacher acerca da religião, como essa apropriação inicial do Criticismo e do espinosismo alcançou sua plena configuração com a participação de Schleiermacher no círculo romântico de Berlim. Trata-se do assunto do próximo tópico.

1.3 O primeiro romantismo alemão

Schleiermacher muda-se para Berlim no outono de 1796 com a finalidade de ocupar um cargo de capelão no hospital reformado *Charité*. Contava então com 28 anos, e permaneceu nesse cargo por seis anos, até 1802.⁸⁸ Fato importante que marcou este período

⁸⁶ Isso será retomado adiante, particularmente no segundo capítulo (item 2.2.2) e no terceiro capítulo (item 3.2).

⁸⁷ Para J. Lamm não é suficiente dizer que Schleiermacher era um kantiano, visto que ele foi além de Kant; nem é suficiente dizer que ele era um pós-kantiano, da mesma forma que isso poderia ser dito de Reinhold e Fichte. Na medida em que Schleiermacher combina um espinosismo com as correções críticas à metafísica da substância, Lamm caracterizou-o como um *espinosismo pós-kantiano (post-Kantian Spinozism)*; Peter Grove segue este mesmo caminho e fala de um *espinosismo refletido de forma crítica (Kritizistisch reflektierter Spinozismus)* (Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 132).

⁸⁸ Sobre a biografia de Schleiermacher, sobretudo desta etapa, ver: Wilhelm DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, 230-296. Ver também Albert BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, p. 111-122.

foi a inserção de Schleiermacher, através de seu amigo Alexander Dohna, em um grupo de jovens intelectuais de Berlim.⁸⁹ Estes intelectuais reuniam-se nos salões de Henriette Herz e Rahel Levin com o objetivo de discutirem poesia, filosofia, política e religião.⁹⁰ Este grupo era conhecido pelos seus contemporâneos como a *nova seita* ou a *nova escola*, mas tornaram-se posteriormente conhecidos na história como o *círculo romântico* de Berlim. Esse movimento teve início no verão de 1797 e permaneceu até pelo menos 1802; corresponde ao período designado comumente como primeiro romantismo alemão.⁹¹

Foi num desses encontros que Schleiermacher tomou contato pela primeira vez com Friedrich Schlegel, no ano de 1797. Este foi o responsável pela primeira formulação dos ideais estéticos do grupo e pela fundação e edição de um jornal: *Athenäum* (que contém inúmeras contribuições de Schleiermacher). Como destacou A. Blackwell, a proposta de redigir um material sobre a religião, que veio a ser *Über die Religion*, surgiu desse próprio círculo.⁹²

De saída, deve-se estar atento a um importante ponto: não é tarefa fácil determinar com clareza o conceito de *romantismo*. Ele engloba um conjunto muito grande de autores que não necessariamente seguiram as mesmas direções ou partilharam as mesmas idéias. Além do mais, uma compreensão mais acurada do primeiro romantismo e de seu papel nesta época em particular tem alcançado respostas satisfatórias só recentemente, à medida que textos importantes daquela época foram publicados só posteriormente.⁹³

A tentativa contemporânea tem sido a de reavaliar o pensamento romântico desse período crucial do desenvolvimento das filosofias pós-kantianas. O fato de que este movimento foi reduzido ao seu aspecto puramente literário representa uma das lacunas dos estudos acerca dessa época. Porém, o movimento do romantismo não se limita à estética, mas

⁸⁹ Entre os principais membros desse círculo, destacam-se os irmãos August Wilhelm Schlegel (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), o romancista Ludwig Tieck (1773-1853), o filósofo Friedrich Schelling (1773-1853), o poeta e filósofo Friedrich von Hardenberg (1772-1801) – mais conhecido pelo pseudônimo Novalis – e o historiador de arte W. H. Wackenroder (Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative*, p. 46).

⁹⁰ Posteriormente, o grupo passou a se reunir na casa de A. W. Schlegel em Jena (Frederick BEISER. *The Romantic Imperative*, p. 45-46).

⁹¹ O romantismo alemão é comumente dividido em três períodos: *Frühromantik* (1797-1802), *Hochromantik* (1802-15) e *Spätromantik* (1815-30) (Frederick C. BEISER, *The Romantic Imperative*, p. 44). Doravante, sempre quando se referir a romantismo, tem-se em conta o movimento *Frühromantik*.

⁹² Albert BLACKWELL, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, p. 115.

⁹³ Manfred FRANK. Philosophy as 'Infinite Approximation', p. 291: "In truth, Early German Romanticism, at least as far as it concerns philosophy, is the unknown quantity par excellence in the archives of the history of ideas, and not simply a part of the 'official' history. Part of the reason may be that sources such as Hölderlin's systematic sketch 'Urtheil und Seyn' (May 1795), Friedrich von Hardenberg's Fichte Studien (September 1795-July 1796) or the Philosophische Lehrjahre of Friedrich Schlegel (from August 1796) were only discovered or published in critical editions a few decades ago. More importantly, there was no systematic overview of these documents, as they were mostly handed down in fragmentary form".

desenvolve propriamente uma *filosofia* romântica, responsável pela importante compreensão de fundo de idéias metafísicas, epistemológicas, éticas e políticas. De acordo com a interpretação de Beiser, a literatura romântica era apenas uma parte de um amplo movimento intelectual e cultural, e, para compreender o todo do movimento, é preciso pôr às claras a filosofia romântica por trás de sua literatura. Filosofia romântica quer dizer uma posição própria que o romantismo assumiu, na qual aspectos metafísicos, éticos e políticos precisam ser entendidos junto com os aspectos estéticos. Isso porque o fato de que a estética ocupe um lugar privilegiado na abordagem romântica não exclui esses outros âmbitos. Pelo contrário, se a arte é superior à filosofia, isso se dá por razões epistemológicas e metafísicas.⁹⁴

Esta perspectiva é fundamental, não só para recuperar o aspecto especulativo (filosófico) desse movimento, mas para entender também as posições do próprio Schleiermacher. Este não só participou do grupo, mas efetivamente contribuiu, à sua maneira, para o desenvolvimento da própria esfera conceitual do movimento. O interesse nessa seção centra-se na tarefa de expor os principais conceitos românticos que deram respaldo ao pensamento de Schleiermacher.

Desse modo, um ponto precisa ser investigado: se é correta a tese tradicional de que o romantismo formou-se, numa clara postura antimoderna, a partir do embate com a *Aufklärung*.⁹⁵ Certamente que este círculo representou uma reação à racionalização

⁹⁴ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative*, p. 8.

⁹⁵ Usa-se a terminologia *Aufklärung* para se referir precisamente à especificidade do iluminismo alemão. Como bem observa Ernst Boyer Jr., o iluminismo alemão possui características bastante distintas em relação ao iluminismo francês e inglês, a saber: 1- papel central que desempenha a filosofia de Leibniz; 2- seu suporte geral para a religião; 3- sua conexão com o pietismo; 4- sua reverência a Platão; 5- sua abordagem única dos empiristas ingleses. Essa peculiaridade do iluminismo alemão deve-se principalmente à valorização do pensamento de Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conhecido como o terceiro conde de Shaftesbury, que teve como preceptor John Locke. Como ressalta Boyer, enquanto Shaftesbury foi pouco valorizado na Inglaterra e França, ocupou lugar destacado na Alemanha, preparando tanto a recepção de Espinosa quanto o desenvolvimento do movimento *Sturm und Drang* (Ernst BOYER, Jr. Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment. *The Harvard Theological Review*, Vol. 96, No. 2 (Apr., 2003), p. 182.); Dilthey destaca Shaftesbury como uma grande influência em Schleiermacher, traçando uma importante linha de continuidade entre a *Aufklärung* e o primeiro romantismo (ver W. DILTHEY. *Leben Schleiermachers*, p. 173-188). Segundo A. Ginzo Fernández, que contrasta o Iluminismo entre França e Alemanha, destaca principalmente a importância da Reforma: “El contraste entre la Ilustración francesa y la alemana resulta indiscutible dado que esta última es mucho menos radical y está dominada por un espíritu mediador respecto a la tradición metafísica y religiosa desconocido en la Ilustración francesa [...] Cabe mencionar en este sentido el influjo de la Reforma. Hegel fue tan lejos en este punto que llegó a afirmar que Alemania al ser el país de la Reforma no llegó a una situación con instituciones tan anacrónicas como las francesas, cosa que hizo inevitable la revolución. Sin compartir totalmente la opinión de Hegel, parece al menos que, efectivamente, la Reforma, en una serie de puntos, facilitó la adecuación del cristianismo al mundo moderno. Por más que este fenómeno supusiera un paulatino proceso de secularización inmanente del mismo. Cabría citar aquí aspectos tan básicos como el sacerdocio de los laicos, la actitud negativa frente a los tres votos tradicionales, la realización de la vocación en el mundo, estructuras eclesíásticas menos constrictivas, mientras que esa falta de mediación en el ámbito católico condujera en Francia a una bipolarización ideológica pocas veces conocida en la historia (Arsenio Ginzo FERNÁNDEZ. *La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher. Logos: anales del seminario de metafísica*, 1981, n. 16, p. 91-92).

predominante da época. Porém, não é claro até que ponto o romantismo é uma negação pura e simples do iluminismo alemão. Como bem ressaltou F. Beiser, a relação entre *Frühromantik* e *Aufklärung* é ambivalente e com contornos pouco nítidos.⁹⁶ E se é correto considerar o movimento romântico como uma tentativa de superação dessa época das luzes, isso não significa um apelo à irracionalidade.

Diante do que foi apontado, deve-se elucidar a seguinte pergunta: o que é a *Aufklärung*? Para Kant, em seu famoso escrito de 1783 onde procura responder a esta pergunta, o ponto decisivo deste movimento é a tomada de consciência da *autonomia* da razão. Seu lema é o seguinte: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento [...]”.⁹⁷ Deste modo, o conceito de *Aufklärung* refere-se a um movimento de ascensão gradual da humanidade. Esta encontra-se inicialmente e por sua própria culpa numa etapa infante, ou seja, em sua menoridade (*Unmündigkeit*). Todavia, visto que a humanidade só depende de si mesma para superar esta condição inicial, este movimento tem a tarefa de elevar a humanidade à sua maioridade (*Mündigkeit*). Como se dá esta ascensão à maioridade? Através do amadurecimento da capacidade do homem de fazer uso de sua própria razão sem apelo às autoridades. O homem precisa ter coragem de *ousar saber* por si próprio, sem a necessidade de tutores.⁹⁸

Para levar os homens à sua autonomia era preciso uma educação adequada, a saber: uma *Bildung*. Este conceito alemão é fundamental, porque liga-se ao ideal humanista da *Aufklärung*, ou seja, o ideal de levar o homem a um constante aperfeiçoamento e à sua maioridade. Entendido desta maneira, é indiscutível a concordância de Schleiermacher com essa compreensão da *Aufklärung*. O conceito de *autonomia* será central para sua reivindicação da província autônoma da religião. Em *Über die Religion*, Schleiermacher entende-se como um membro dos homens cultos (*gebildeten Menschen*) ou, se quiser, dos homens esclarecidos: lá definido como aqueles “que se elevaram acima do vulgar e que estão permeados da sabedoria do século”, e que alcançaram ideais elevados de humanidade e pátria, arte e ciência.⁹⁹

⁹⁶ Frederick C. BEISER, *The Romantic Imperative*, p. x.; sobre isso, ver também Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, 2005, p. 8.

⁹⁷ Immanuel KANT. Resposta à questão: que é “Esclarecimento”. 6. ed. In: Immanuel KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p.63-64.

⁹⁸ Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 8: “In Germany the Enlightenment stood for the boldness of individual discovery, the autonomy of self-expression, and the demand to produce strictly rational explanations of the human and scientific worlds”.

⁹⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 1: “welche sich über das Gemeine erhoben haben, und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind”.

Ora, o objetivo principal de Schleiermacher é mostrar que a *Aufklärung* não é incompatível com a religião; sendo, pelo contrário, condição de possibilidade dela. Assim sendo, a proposta schleiermacheriana é justamente compreender a religião a partir de uma *atitude* esclarecida: *ousem* saber o que é religião! Porém, argumenta Schleiermacher, à medida que alguns homens alcançaram um ponto de vista elevado, rejeitaram a religião. Mas justamente neste ponto está o erro destes eruditos. Na verdade, o fato de que se elevaram acima do vulgar concede-lhes uma posição privilegiada. Schleiermacher sustenta a seguinte tese: a religião não só é compatível com a modernidade das luzes, mas os homens cultos são os únicos capazes de entendê-la, já que se elevaram justamente acima do *vulgar*. Como explicar então o desprezo da religião de alguns homens cultos?¹⁰⁰

Para Schleiermacher, o desprezo pela religião advém simplesmente de uma incompreensão do que é propriamente religião. Em outras palavras, julga-se a religião através de elementos *externos* à sua essência, isto é, por elementos *heterônomos*. Desse modo, os esclarecidos não são justos em relação à religião, porque enquanto em tudo o mais fazem uso de sua razão de maneira autônoma, em assuntos de religião a tomam pelas suas manifestações exteriores, isto é, pelas formas grotescas e particulares assumidas historicamente.

Schleiermacher concentra-se na pergunta pela origem desse desprezo, e sua constatação principal é a seguinte: não possuímos um conceito satisfatório de religião. A concepção comum a considera como um passado a ser superado. Através desta interrogação pela fonte do desprezo, conclui-se que os eruditos partem de um conceito vulgar de religião, que se fundamenta numa má compreensão. Schleiermacher empenha-se, portanto, em tornar evidente a carência de um conceito suficiente de religião, capaz de dar conta de sua complexidade. Sua tese é de que a religião possui uma esfera própria de atuação: “uma província própria no ânimo”.¹⁰¹

Portanto, há aqui um duplo movimento. O discurso se dirige contra e a favor dos homens cultos. Contra, porque os eruditos desprezam a religião a partir de *pré-conceitos*. A favor, porque justamente eles e somente eles são capazes de entendê-la. No fim e ao cabo, os cultos são na verdade as pessoas que podem entender a religião. Paul Seifert chama este aspecto de uma tendência inconsciente para a autêntica religião.¹⁰²

É importante ter em conta que o embate do romantismo dá-se com o iluminismo tardio que já estava em verdade imerso em crise. Tratava-se de uma crise interna do próprio

¹⁰⁰ O subtítulo de *Über die Religion* deixa isto claro, sua intenção é discursar aos desprezadores (*Verächtern*) eruditos da religião.

¹⁰¹ F. SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 20: “eine eigne Provinz im Gemüte”.

¹⁰² Paul SEIFERT. *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. Berlin: Gerd Mohn, 1960, p. 24.

movimento de esclarecimento, que teria desembocado no ceticismo e niilismo, traindo seu próprio ideal de *Bildung*.¹⁰³ Desse modo, o romantismo (principalmente através da postura de Schleiermacher) representou com exatidão uma *atitude esclarecida*, cujo objetivo era resgatar o próprio ideal ilustrado de pensar por si mesmo e promover a humanidade. Sendo assim, o romantismo partilha com a *Aufklärung* pelo menos duas noções fundamentais: a idéia de *autonomia* do uso próprio da razão, que pressupõe “a tendência e a vocação ao pensamento livre”;¹⁰⁴ e o ideal iluminista da *Bildung*.

De acordo com as observações precedentes, percebe-se facilmente uma linha contínua entre a *Aufklärung* e o movimento romântico. Contudo, há pelo menos dois elementos fundamentais, principalmente para o pensamento de Schleiermacher, que marcam o posicionamento singular do romantismo em relação a *Aufklärung*. Em primeiro lugar, o romantismo supera, em seus principais aspectos, a legalidade cartesiana, ou seja, a concepção mecânica da natureza, e o dualismo entre mente e corpo. Sua superação encontra respaldo na idéia de organismo. Segundo R. Brandt, a concepção do mundo como organismo é proveniente de Goethe e da filosofia da natureza de Schelling. Como vimos, esta tentativa de superação da compreensão mecanicista deu-se já com a discussão de Schleiermacher com Jacobi, quando assume a noção de um monismo orgânico.

Em segundo lugar, deve-se destacar a valorização da individualidade, em contraposição à universalidade e o formalismo. O conceito de individualidade não quer dizer individualismo, mas, através da idéia de *Bildung*, remete à realização pessoal que em seu movimento conflui para o aperfeiçoamento da humanidade. No caso específico de Schleiermacher, o conceito de individualidade será fundamental para se compreender a pluralidade das intuições religiosas e sua crítica aos sistemas metafísicos presentes na religião.

Sob tais considerações, procurou-se ressaltar algumas idéias gerais, mas centrais para o desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher em sua relação com o romantismo. Schleiermacher já trazia consigo muitas destas idéias, mas elas ganharam novos matizes e relevo com o movimento romântico que ele próprio ajudou a construir. Por isso, fez-se necessário mostrar como suas idéias iniciais se fortaleceram neste círculo romântico de Berlim.

Para a presente pesquisa, o resultado principal deste itinerário intelectual é o seguinte: Schleiermacher vê-se impelido a desenvolver uma teoria sobre a religião por dois

¹⁰³ F. BEISER, *The Romantic Imperative*, p. 47; Como bem colocou W. Selbie, a forma apologética endereçava-se diretamente ao espírito racionalista e cético do tempo (W. B. SELBIE. *Schleiermacher: a critical and historical study*. New York: E. P. Dutton & Co, 1913, p. 28).

¹⁰⁴ Immanuel KANT. Resposta à questão: que é “Esclarecimento”, p. 71.

motivos centrais: 1- seu conceito de humanismo exige considerar a religião, entendida como uma esfera essencial para a completude do homem; ora, o humanismo da *Aufklärung* rejeitou a religião, e pagou um alto preço por ela desembocando no ceticismo e niilismo provenientes do excesso de racionalismo – assim sendo, a religião não só é compatível com a modernidade, mas necessária; 2- a compreensão do Infinito, restrita à capacidade cognitivo-científica, é acessível apenas ao sentimento do ser, cuja imediatidade se dá na experiência religiosa. Este conceito em particular – o conceito de sentimento – será central para se entender o desdobramento da filosofia da religião de Schleiermacher, desde seu período inicial em *Über die Religion* até o desenvolvimento tardio desta noção na *Glaubenslehre*. Em torno deste desdobramento giram os dois próximos capítulos.

CAPÍTULO 2: A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO COMO INTUIÇÃO E SENTIMENTO

“Em meio a finitude ser uno com o Infinito e ser eterno em um instante, essa é a imortalidade da religião.”
(Schleiermacher)¹⁰⁵

2.1 A tarefa de uma teoria sobre a religião

O presente capítulo tem como propósito analisar a fundamentação teórica da religião exposta em *Über die Religion*, sobretudo no segundo discurso, a saber: *Über das Wesen der Religion*.¹⁰⁶ Como já se apontou, para Schleiermacher, o desprezo dos eruditos a respeito da religião, na verdade, não possui propriamente *fundamento*. Ele concentra-se na pergunta pela origem deste desprezo e conclui que a crítica *esclarecida* não tem um conceito satisfatório de religião. Deste modo, a tarefa central de Schleiermacher no segundo discurso é buscar efetivamente o conceito próprio de religião.

No fim do primeiro discurso, intitulado *Apologie*, Schleiermacher distingue duas maneiras de se considerar uma manifestação humana em geral, ou seja, dois modos de se formar conceitos acerca de determinados fenômenos. Schleiermacher declara o seguinte:

Toda e qualquer expressão, cada obra do espírito humano, pode ser vista e reconhecida a partir de um duplo ponto de vista. Caso se a considere desde seu centro segundo sua essência interna, então, trata-se de um produto da natureza humana fundada em um de seus necessários modos de ação ou impulsos, ou como vós o quereis designar, pois não quero agora vos dirigir uma linguagem técnica;

¹⁰⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 74: “Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.”

¹⁰⁶ *Über die Religion* divide-se em cinco capítulos ou discursos. São eles, respectivamente, *Apologie* (Apologia), *Über das Wesen der Religion* (Sobre a essência da religião), *Über die Bildung zur Religion* (Sobre a formação diante da religião), *Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum* (Sobre a sociabilidade na religião ou sobre a Igreja e o sacerdócio) e *Über die Religionen* (Sobre as religiões).

[Ou] caso se a considere desde seus limites, segundo a posição e figura determinada que ela assumiu aqui e ali, então, trata-se de um resultado do tempo e da história.¹⁰⁷

Dessa forma, pode-se investigar a religião quer a partir de seu núcleo enquanto um produto da natureza humana ou essência interna, quer a partir de seus contornos ou suas fronteiras enquanto resultado gerado pelo tempo e pela história. De acordo com o primeiro ponto de vista, busca-se compreender a religião a partir do todo, como uma manifestação ou impulso da consciência humana. De acordo com o segundo ponto de vista, a religião é concebida a partir do particular, proveniente de suas formações concretas e suas determinações positivas. Para Schleiermacher, as duas perspectivas são legítimas para se compreender a religião como um todo, aliás, elas também são complementares. Estas duas maneiras de proceder correspondem, sobretudo, a dois momentos especiais em *Über die Religion*. Se no segundo discurso, *Über das Wesen der Religion*, busca-se elucidar especialmente a religião como produto da natureza humana, no quinto discurso, a saber, *Über die Religionen*, tem-se como ponto de partida as religiões positivas ou históricas, ou ainda, como diz o próprio Schleiermacher, “ao Deus feito carne”.¹⁰⁸

Por um lado, a manifestação da religião no interior do homem (*Gemüt*) é a condição de possibilidade das religiões positivas ou históricas – não se tratando apenas de uma precedência cronológica mas também ontológica. Por mais que uma determinada religião positiva possa suscitar uma experiência religiosa em particular, ela jamais pode produzi-la por si mesma, a não ser que pressuponha uma condição interna inerente ao homem como fonte da manifestação exterior. Este *locus* interno da religião marca o ponto de partida da abordagem metodológica de Schleiermacher. Para Schleiermacher, como bem enfatizou Paul Seifert, o conceito de religião precisa ater-se ao caráter existencial da vivência religiosa.¹⁰⁹ Ora, a vivência interior da religião é o núcleo no qual se deve buscar antes de tudo o conceito de religião.

Por outro lado, a ênfase na vivência religiosa não exclui a esfera positiva e histórica da religião. Pelo contrário, segundo Schleiermacher, a dimensão positiva da religião advém do

¹⁰⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 12: “Jede Äußerung, jedes Werk des menschlichen Geistes kann aus einem doppelten Standpunkte angesehen und erkannt werden. Betrachtet man es von seinem Mittelpunkte aus nach seinem innern Wesen, so ist es ein Produkt der menschlichehn Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben, oder wie Ihr es nennen wollt, denn ich will jetzt nicht über Eure Kunstsprache richten; betrachtet man es von seinen Grenzen aus, nach der bestimmten Haltung und Gestalt, die es hie und dort angenommen hat, so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte”.

¹⁰⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 132: “Gott, der Fleisch geworden ist”.

¹⁰⁹ Paul SEIFERT, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, p. 89.

próprio conceito da religião enquanto uma experiência interior, uma vez que esta só é levada à sua plenitude quando alcança sua consolidação em uma religião concreta. Por isso, tão importante quanto conceber a religião enquanto uma possibilidade interior do homem é concebê-la ao mesmo tempo como uma necessária concretização histórica.

Para Schleiermacher, a religião possui um caráter comunicativo que lhe é inerente. O próprio Schleiermacher apresenta-se a si próprio como testemunho daquele que experimenta em si a religião e sai à procura de ouvintes, pois é impelido a falar de religião “por uma necessidade íntima e irresistível”, por “uma vocação divina”.¹¹⁰ Esta necessidade do religioso expressar sua experiência interior funda-se na própria essência da religião: “Fazer prosélitos dos não crentes é algo que reside muito profundamente no caráter da religião”.¹¹¹ Como ele próprio ressalta: “O fato de que falo não provém de uma resolução racional, tampouco de esperança ou temor”, mas da tendência natural do homem de “expressar e comunicar tudo o que está nele, e quanto mais violentamente algo o move, quanto mais internamente penetra seu ser, tanto mais forte atua também o impulso de contemplar, nos outros, a força do mesmo fora de si”.¹¹²

Este é o papel principal do *mediador*, responsável por conectar o interior com o exterior, o Infinito com o finito, o “ser humano limitado e a humanidade infinita”.¹¹³ A seguinte passagem esclarece este ponto:

Se, além de sua busca por expansão e penetração, Deus concede também a quem se move nesta trajetória [o mediador] aquela sensibilidade mística e criadora que se esforça por dar a tudo que é interior também uma existência exterior, então este precisa, depois de cada incursão de seu espírito no Infinito, pôr para fora de si a impressão que o mesmo deu-lhe como um objeto comunicável em imagens e palavras, para desfrutar do mesmo de novo transformado numa outra forma e numa grandeza finita; e, portanto, ele precisa também de uma maneira involuntária e como que entusiasmada – pois ele o faria ainda que ninguém estivesse ali –, apresentar para outros aquilo que se lhe deparou seja como poeta e vidente, como orador ou artista.¹¹⁴

¹¹⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 2: “innern und unwiderstehlichen Notwendigkeit”; p. 3: “göttlicher Beruf”.

¹¹¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 28: “Proselyten zu machen aus den Ungläubigen, das liegt sehr tief im Charakter der Religion”.

¹¹² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 3: “Daß ich rede rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung und Furcht”; p. 98: “alles äußern und mitteilen, was in ihm ist, und je heftiger ihn etwas bewegt, je inniger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch der Trieb, die Kraft desselben auch außer sich an Andern anzuschauen”. Neste ponto está evidentemente contida a crítica de Schleiermacher à religião racional e natural, assim como à teoria da religião de David Hume. Ver adiante item 2.2.3.

¹¹³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 6: “eigenschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit”.

¹¹⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 6: “Gibt Gott einem, der in dieser Laufbahn sich bewegt, zu seinem Streben nach Ausdehnung und Durchdringung auch jene mystische und schöpferische

Ora, o mediador é impelido a expressar sua interioridade, e nesta tarefa, ele eleva ao mesmo tempo a *humanidade* a um nível superior; ele é responsável “por despertar o germe adormecido da humanidade melhor”.¹¹⁵ Neste ponto fica evidente um pressuposto básico do humanismo de Schleiermacher: a plenitude da humanidade só pode ser alcançada com religião. Como bem ressaltou Karl Barth, a religião é entendida como algo latente no homem, algo que não é apenas possível mas real e necessário, e uma civilização sem religião, sem a religião cristã, não é uma civilização plena.¹¹⁶

Assim, o problema principal do humanismo iluminista que entrou em crise nos fins do século XVIII é que ele deixou de conferir importância para a religião em seu processo de levar os homens à sua maioridade. Todavia, como salienta com propriedade Lourdes Flamarique, a humanidade entregue a si mesma, sem apoiar-se na confiança que a religião confere à capacidade humanizadora da cultura, torna-se instável e incompleta. A cultura manifesta apenas uma liberdade desorientada, porque no encontro com as coisas o homem não distingue o saber sobre si mesmo, sobre seu destino.¹¹⁷

Contudo, voltemos um passo atrás para aquele âmbito da vivência religiosa que precede a manifestação concreta da religião: o fato de que os eruditos assumiram um conceito crasso de religião advém do erro de se entender a religião a partir do particular. Em última análise, a religião não foi compreendida segundo seu próprio conceito (sob a ótica de uma vivência interior) mas apenas através das suas formas históricas. Schleiermacher esclarece este ponto na seguinte passagem:

Portanto, não se deixem perturbar ao ouvir aquilo de que pretendo falar agora com aqueles que, de maneira mais correta mas também mais trabalhosa, logo de saída partiram do particular. Vocês sem dúvida estão familiarizados com a história das

Sinnlichkeit, die allem Inneren auch ein äußeres Dasein zu geben strebt, so muß er nach jedem Ausfluge seines Geistes ins Unendliche den Eindruck, den es ihm gegeben hat, hin- stellen außer sich, als einen mitteilbaren Gegenstand in Bildern oder Worten, um ihn selbst aufs neue in eine andere Gestalt und in eine endliche Größe verwandelt zu genießen, und er muß also auch unwillkürlich und gleichsam begeistert — denn er täte es, wenn auch niemand da wäre — das, was ihm begegnet ist, für andere darstellen als Dichter oder Seher, als Redner oder als Künstler”.

¹¹⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 7: “den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken”.

¹¹⁶ Karl BARTH. *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 322-23: “In brief, the speaker on religion seeks an admission from the educated people to whom he is speaking that religion in general and the Christian religion in particular is the highest value in life, something which is not only possible, but real and necessary beside science, art, the Fatherland, etc., something which is already existing in latent form, and only requiring their correct recognition; and that civilization without religion, without the Christian religion, is not a complete civilization”.

¹¹⁷ Lourdes FLAMARIQUE. No hay humanidad sin religión: la tensión religiosa de la antropología de Schleiermacher. *Actas del II Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "Comprender la Religión"*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001, p. 390.

tolices humanas, e percorreram os distintos edifícios da religião, desde as fábulas sem sentido das nações bárbaras até o deísmo mais refinado, desde as supertições rudes de nosso povo até os fragmentos mal remendados de metafísica e moral que se denominam de cristianismo racional.¹¹⁸

Do ponto de vista particular das manifestações históricas, a religião é compreendida fora de seu centro peculiar: quer como meras supertições e fábulas, quer como remendos de moral e metafísica. Assim, partindo sempre do particular, a religião encontra-se mesclada com elementos estranhos a ela mesma, imersa numa crosta e num invólucro.¹¹⁹ Uma vez que toda e qualquer análise do fenômeno religioso se dê unicamente a partir desta perspectiva, a religião perde seu centro, isto é, sua própria objetividade, entendida como um *locus* singular e autônomo da gênese da religião.

Afirma-se aqui nada menos que isto: a religião positiva e histórica por si só não é suficiente para explicar a origem da religião no mundo. Porém, dado que a religião se mesclou com outros elementos em sua história, terminou por perder sua característica mais própria, tornando-se remendos de metafísica e moral (como é o caso, segundo Schleiermacher, da religião natural). Há também neste ponto um passo metodológico fundamental: se a religião não possui de fato um núcleo próprio (como supõem aqueles que sempre partem do particular) não há sequer a possibilidade de se interrogar pela essência da religião, uma vez que esta é uma condição indispensável para atestar a especificidade de qualquer esfera do saber. Ora, onde se encontra então esta peculiaridade da religião?

Como foi dito, a religião pressupõe uma vivência interior. Portanto, o pressuposto fundamental de sua filosofia da religião é a tese da independência e autonomia da religião, uma vez que ela pertence a uma “província própria no ânimo”,¹²⁰ ao lado de outras faculdades humanas, a saber, designadas de metafísica e moral. Para Schleiermacher, a religião precisa ter algo de próprio, “que tem podido chegar até o coração dos homens, algo pensável, do que se pode estabelecer um conceito, acerca do que se pode falar e discutir”.¹²¹ Isso significa que

¹¹⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 14: “Laßt es euch also nicht verdrießen, dem zuzuhören, was ich jetzt mit denen sprechen will, welche gleich anfangs richtiger, aber auch müh-/samer vom einzelnen ausgegangen sind. Ihr seid ohne Zweifel bekannt mit der Geschichte menschlicher Torheiten und habt die verschiedenen Gebäude der Religion durchlaufen von den sinnlosen Fabeln wilder Nationen bis zum verfeinertsten Deismus, von der rohen Superstition unseres Volkes bis zu den übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt, und habt sie alle ungerne und vernunftwidrig gefunden.”

¹¹⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 28.

¹²⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 20: “eigne Provinz im Gemüte”.

¹²¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 27: “was in der Menschen Herz hat kommen können, etwas denkbare, wovon sich ein Begriff aufstellen läßt, über den man reden und streiten kann”.

a religião tem uma esfera própria de atuação, não restringindo-se a um mero epifenômeno de funções sociais ou efeitos psicológicos mais fundamentais.¹²²

Desse modo, Schleiermacher corrige metodologicamente a operação conceitual dos eruditos. A religião não é uma mera compilação, uma crestomatia, isto é, uma coletânea de fragmentos oriundos de outros âmbitos, mas uma realidade individual que tem uma origem que lhe é própria. Para tanto, deve-se então investigar esta origem, a fim de que se compreenda a religião em seu estado puro, antes que ela se misture com estes outros elementos. A tarefa da filosofia da religião de Schleiermacher é romper este invólucro e libertar a religião dos elementos que lhe são estranhos. A metáfora usada é a do diamante, porque este, embora se encontre encerrado em uma massa de escassa qualidade, isso não é para deixá-lo oculto, mas antes para que ele possa ser encontrado com maior segurança.¹²³

2.2 Os componentes fundamentais do conceito de religião

Trata-se de apresentar finalmente os elementos centrais da concepção de religião de Schleiermacher elaborada em *Über die Religion*. Optou-se por dividir esta seção em três partes, acompanhando de perto os passos argumentativos do próprio Schleiermacher no segundo discurso. A primeira parte apresenta a relação da religião com as outras faculdades do espírito (item 2.2.1). A segunda expõe e analisa a tese fundamental de que a religião é *intuição e sentimento* (item 2.2.2). A terceira explora a experiência religiosa em seu instante originário (item 2.2.3).

2.2.1 Análise transcendental das faculdades

Como Schleiermacher destaca claramente no terceiro discurso, todo e qualquer ser humano nasce com uma disposição (*Anlage*) para a religião, assim como para qualquer outra coisa.¹²⁴ Estas disposições ou inclinações congênicas correspondem às esferas de atuação do

¹²² Schleiermacher antecede e é precursor da discussão em torno da peculiaridade do fenômeno religioso enquanto um campo próprio de manifestação. Esta discussão se tornará central, posteriormente, para a fenomenologia da religião do século 20, como por exemplo os estudos acerca do sagrado de Rudolf Otto (Cf. Rudolf OTTO. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 35 ed. München: C. H. Beck, 1963) e as investigações acerca do conceito de *hierofania* de Mircea Eliade (Cf. Mircea ELIADE. *O Sagrado e o Profano*. Tradução: Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992).

¹²³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 28: “So liegt auch der Diamant in einer schlechten Masse gänzlich verschlossen, aber wähhlich nicht um verborgen zu bleiben, sondern um desto sicherer gefunden zu werden”.

¹²⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 80.

espírito, às funções da alma humana. Para Schleiermacher, estas esferas são a metafísica, a moral e a religião. O homem deve desenvolver cada inclinação que lhe é inerente, pois “cada aspecto do ser humano deve ser formado e apresentado”, com o objetivo de que se desenvolva plenamente todas as suas aptidões.¹²⁵ A religião é uma dessas inclinações fundamentais, e sem o seu pleno desenvolvimento permanece um *déficit* na humanidade.

Este ideal de se desenvolver e determinar cada função do espírito humano e suas recíprocas relações remete naturalmente ao ideal romântico de *Bildung* já ressaltado no primeiro capítulo. O projeto de Friedrich Schlegel de uma enciclopédia tem vários pontos em comum com esta concepção de Schleiermacher. Segundo Peter Grove, Schlegel também fala de espécies ou tipos da formação, isto é, de disposições do homem que para ele consistem em filosofia, poesia, moral e religião.¹²⁶ Esta preocupação de delimitar e fundamentar as faculdades do homem num sistema de ciências reflete o próprio empenho da filosofia crítica de Kant, da qual tanto Schlegel quanto Schleiermacher são herdeiros.

Contudo, os últimos ampliam a compreensão kantiana das faculdades, uma vez que elas, embora façam parte de um sistema de ciências, são antes de tudo ‘disposições’, isto é, fatores de formação. Antes de se considerar uma série de disciplinas científicas e suas relações recíprocas no interior de um sistema, o intento básico de Schleiermacher, bem como de Schlegel, é investigar estas atividades sob o ponto de vista de “atos de vida primários”, a partir do prisma de um significado prático-vital; em última análise, como “atividades pré-científicas”.¹²⁷ Trata-se, portanto, de atividades elementares do espírito humano que correspondem a determinada postura do homem em relação às coisas, mais do que ao conteúdo das mesmas.

Quando Schleiermacher fala de metafísica e moral, pensa naturalmente nos ramos da esfera teórica e da esfera prática, tal como as define Kant; mas pressupõe, antes de tudo, uma determinada *postura* em relação ao mundo que é efetivamente teórica e prática, antes mesmo de sua conformação em disciplinas científicas, embora estas inclinações pré-científicas não excluam a compreensão científica advinda destas disposições. Pelo contrário, Schleiermacher busca justamente explorar estas disposições primárias e sua posterior fundamentação em disciplinas específicas.

Entretanto, se Schleiermacher e Schlegel confluem a uma mesma abordagem, cujo interesse é delimitar as disposições humanas, eles distinguem-se entre si em alguns pontos

¹²⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 14: “jede Seite des Menschen gebildet und dargestellt werde”.

¹²⁶ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 267.

¹²⁷ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 267: “primäre Lebensakte”; “vorwissenschaftlichen Tätigkeiten”.

fundamentais. Em primeiro lugar, o projeto de Schlegel pretendia claramente elaborar uma filosofia da poesia. Ora, Schleiermacher preocupa-se, por seu turno, em realizar uma filosofia da religião. Em segundo lugar, embora os dois concordassem com a perspectiva de que o Infinito não se dá pelo saber científico, os dois diferiram obviamente quanto a importância dada em cada caso. Naturalmente, Schlegel atribuiu à arte a tarefa de ser a fonte de acesso ao Infinito, diverso da ênfase schleiermacheriana na religião como via imediata do Infinito. Em terceiro lugar, o projeto de Schlegel – e também de Novalis – era o de poder sintetizar todas as disciplinas e atividades do espírito em uma unidade. Schleiermacher recusa esta possibilidade, dotando cada esfera particular do espírito de uma autonomia irreduzível.

Porém, a diferença mais importante entre os dois é a de que Schleiermacher rejeita o projeto schlegeliano de uma nova mitologia.¹²⁸ Como destacou G. Scholtz, justamente neste ponto ocorreu seu distanciamento dos românticos, já que Schleiermacher “não queria fundar nem esperar nenhuma nova religião, na medida em que no espaço do cristianismo já lhe era presente o Infinito no finito”.¹²⁹ Desse modo, Schleiermacher estava convicto de que o cristianismo era a religião do futuro. Não era necessário apostar todas as fichas em uma nova religião moderna.

Já foi dito que a religião encontra-se mesclada com outros elementos, a saber, a metafísica e a moral. O motivo dessa mescla, como foi apontado pelo próprio Schleiermacher, reside na manifestação histórica das religiões, nas quais se misturam os vários elementos espirituais do homem. Se este é um motivo externo à própria coisa, contudo, há um motivo mais profundo responsável por essa mescla. De acordo com Schleiermacher: “Situai-vos no ponto de vista mais elevado da metafísica e da moral; constatareis que ambas possuem o mesmo objeto que a religião, a saber, o Universo e a relação do homem com ele”.¹³⁰ Ora, o fato de que eles possuem o mesmo objeto levou muitas vezes ao engano de se confundirem estas distintas esferas de atuação do espírito. Isso explica, para Schleiermacher, o porquê da metafísica e da moral terem invadido o domínio da religião, e, por sua vez, aquilo que pertence à religião ter-se ocultado na metafísica e na moral.

Esta passagem merece duas observações. Em primeiro lugar, qual é, afinal, este ‘ponto de vista superior’ que permite então considerar uma igualdade objetiva destes âmbitos,

¹²⁸ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts*, p. 270-271.

¹²⁹ Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 83: “keine neue Religion erwartete oder begründen wollte, da ihm im Raum des Christentums das Unendliche im Endlichen bereits präsent war”.

¹³⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 24: “Stellet euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm”.

designada pelo conceito de Universo? Em segundo lugar, o que se entende propriamente pelo conceito de Universo?

Estas são sem dúvida questões difíceis de serem respondidas. Isso porque o próprio Schleiermacher não as deixa claro. Em relação à primeira pergunta, Schleiermacher não define de que forma ele concebe uma posição superior, nem como ela se dá exatamente. Fato é que Schleiermacher recusa uma filosofia suprema que fosse capaz de unificar estes diversos âmbitos, por se tratar de uma posição que ele próprio não podia sustentar.¹³¹ Naturalmente, seu foco está na *relação* do homem com o Universo, e sua intenção parece ter sido apenas, pelo menos neste momento, resguardar uma orientação monista de fundo. Basta lembrar sua polêmica com Kant em seus primeiros escritos, e sua clara oposição ao dualismo kantiano dos dois mundos, o da liberdade e o dos fenômenos. Portanto, deixando de lado as discussões éticas, a primeira Crítica de Kant permanece normativa para Schleiermacher.

Em relação à segunda pergunta, esbarramos inevitavelmente em novas dificuldades. Na verdade, esta segunda questão é uma extensão da primeira. O conceito de Universo é responsável por esta unidade material; não obstante, ele próprio não é investigado em si mesmo, porque ultrapassa a possibilidade de conhecimento. Na discussão do conceito de intuição, Schleiermacher concebe o Universo como uma “atividade ininterrupta que se revela a nós a cada instante”.¹³² No entender de Schleiermacher, esta compreensão do Universo advém da experiência religiosa. Ora, é razoável supor que a cada disciplina em particular este conceito deva ter características peculiares: e uma vez mais Schleiermacher deixa em segundo plano, até mesmo se recusa a falar abertamente deste conceito.

Outra dificuldade adicional do conceito de Universo é o uso inadvertido de outros conceitos como Infinito, o todo, espírito do mundo, eternidade, divino, mundo, que parecem equivaler a Universo. Em última análise, esta posição parece indicar um tipo de cosmovisão de fundo que unifica, ainda que não possa ser demonstrada efetivamente, mas que, pelo menos, parece poder ser pressuposta. Este vai ser de fato o caminho seguido por Schleiermacher. Desse modo, o conceito de Universo apresenta-se como um princípio regulativo, meramente formal.¹³³

¹³¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 26.

¹³² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 32: “unterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick”.

¹³³ Em seus cursos sobre dialética fala-se de fundamento transcendente (*transzendente Grund*), entendendo por ele um tipo de conhecimento puramente *formal*, dado que não se pode ter um conhecimento real deste fundamento. Sendo assim, afirmações acerca do Universo, Absoluto, Deus, são sempre já interpretações reflexivas e categoriais, que jamais captam a essência real deste conceito (Friedrich SCHLEIERMACHER *Dialektik* (Band 2). Berlin: Suhrkamp, 2001, p. 265).

Mas, se a metafísica, a moral e a religião têm o mesmo objeto, de que maneira elas se diferenciam entre si? A religião precisa, apesar da mesma matéria, contrapor-se a eles de alguma maneira. Como foi dito, o acento se encontra na relação, na postura do homem diante deste objeto. Esse é o significado completo da compreensão de Schleiermacher das atividades espirituais do homem enquanto disposições: uma inclinação primária que corresponde, por sua vez, a uma determinada relação com o Universo. Desta forma, de que maneira os metafísicos e os homens morais se relacionam com o Universo? Schleiermacher esclarece isso da seguinte maneira:

Portanto, eu vos pergunto: o que faz vossa metafísica – ou, se nada quereis saber do nome obsoleto, que vos é demais histórico – vossa filosofia transcendental? Ela classifica o universo e o divide em tais e quais seres, persegue os fundamentos do que existe e deduz a necessidade do real, ela extrai a partir de si mesma a realidade do mundo e suas leis. Portanto, a religião não pode se aventurar nesta região; ela não pode ter a tendência de por seres e de determinar naturezas, de perder-se em um Infinito de fundamentos e deduções, de investigar as últimas causas e de pronunciar verdades eternas. E o que faz vossa moral? Ela desenvolve a partir da natureza do homem e da sua relação com o Universo um sistema de deveres, ela ordena e proíbe ações com um poder ilimitado. Portanto, a religião também não pode ousar isto; ela não pode utilizar o universo para deduzir deveres, ela não pode conter nenhum código de leis.¹³⁴

De maneira geral, Schleiermacher faz clara referência à terminologia técnica kantiana de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática, ainda que, como já se disse mais de uma vez, a terminologia schleiermacheriana amplie o sentido kantiano dos termos.

O papel principal da metafísica é determinar a natureza das coisas, buscar fundamentos e causas últimas. Schleiermacher utiliza como sinônimo os conceitos de pensamento, especulação e ciência. Já que se trata de disposições, não se faz uma distinção clara entre estes termos, na medida em que importa apenas ressaltar o tipo específico de postura diante do Universo, independentemente do conteúdo das mesmas. Por isso, para Schleiermacher, todo tipo de relação com o Universo, na qual se busca determinar sua

¹³⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 24-25: “Ich frage euch also: was tut euere Metaphysik — oder wenn ihr von dem veralteten Namen, der euch zu historisch ist, nichts wissen wollt — euere Transzendentalphilosophie? Sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach, und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnet aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich /also die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Waturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen. — Und was tut euere Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten”.

natureza, quer a doutrina antiga pré-crítica, quer as atuais investidas filosóficas – Schleiermacher tem em mente a doutrina da ciência de Fichte – são posições metafísicas.

Assim, explica Schleiermacher, aqueles que se ocupam da religião com o objetivo de conhecer a natureza do Universo, investigar o Ser supremo, estes são todos metafísicos. O homem religioso não se relaciona originariamente com o Universo de maneira teórica.¹³⁵ Ora, estas críticas voltam-se especialmente contra a ortodoxia dogmática de seu tempo, que transformava a confissão em dogma, e tinham por fio condutor uma abordagem excessivamente cognitiva da religião.¹³⁶

Já o papel da moral é transformar o Universo, prescrever e proibir ações, além de elaborar um sistema de deveres. Schleiermacher faz uso, também em amplo sentido, de termos equivalentes tais como práxis, ação e arte.¹³⁷ Àqueles para os quais o fundamental na religião é a vontade de Deus, no fundo nada mais são que moralistas, e sua aproximação da religião contém um caráter eminentemente prático. Schleiermacher recusa a solução kantiana de redução da religião à moralidade. Se Kant supera a teologia racional, recai em uma teologia moral (com o postulado de Deus para a realização do sumo bem). A crítica de Schleiermacher é a de que Kant termina por reduzir a religião à moralidade.¹³⁸

Por conseguinte, Schleiermacher aponta dois erros básicos que se tem cometido em referência a estas faculdades. O primeiro erro é considerar a religião como fragmentos destes dois âmbitos. A metafísica, a moral e a religião são matérias que não se fundem entre si. O segundo erro é destituir a autonomia destas esferas. Ora, não só se tem confundido a religião com a metafísica e a moral, mas do mesmo modo tem-se mesclado a metafísica e a moral, o teórico e o prático entre si. Segundo Schleiermacher, a idéia do Bem, por exemplo, provém originariamente da moral, mas termina por adentrar na metafísica. Por seu turno, a idéia de

¹³⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 25.

¹³⁶ Hans-Joachim BIRKNER. Friedrich Schleiermacher. In: GRESCHAT, M. (Hrsg.). *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I*, Stuttgart; Berlin [West], Köln [u. a.]: Kohlhammer, 1978, p. 11: “In dieser Anknüpfung an die Religionsverachtung hat Schleiermacher die Dogmen- und Kirchenkritik der Aufklärung sowohl rezipiert wie überboten. Im Namen der Religion bekräftigt er die Kritik der kirchlichen Orthodoxie, die Verachtung der dogmatischen Systeme [...]”.

¹³⁷ Não fica claro porque Schleiermacher utiliza o termo *Kunst* como equivalente. Obviamente não possui conotações estéticas. Penso que Schleiermacher, ao designar arte, tem em mente o sentido próprio da moral, enquanto uma ação que busca aperfeiçoar o mundo, humaniza-lo por assim dizer, ou seja, transformar o mundo *natural* em um mundo humano, e, portanto, *artificial* (*künstlich*).

¹³⁸ No prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*, Kant afirma o seguinte: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à idéia de um legislador moral poderoso, cuja vontade é fim último (da criação do mundo) e ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” (Immanuel KANT. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 14).

um Ser primordial, que provém na verdade da metafísica, também invadiu o domínio da moral.¹³⁹

Desse modo, Schleiermacher não vê com bons olhos a tentativa de subordinar estas esferas ora a um ora a outro âmbito, na medida em que se corre sempre o risco de aniquilar toda e qualquer distinção. Em suma, Schleiermacher não só defende a autonomia da religião, mas defende igualmente a autonomia da metafísica e da moral. A intenção de Schleiermacher é restituir a cada esfera particular sua própria especificidade. Por isso ele se coloca contra a possibilidade de estabelecer uma filosofia suprema, mesmo que esta busque refúgio na religião, com a evidente perda para a filosofia.¹⁴⁰

2.2.2 Os conceitos de intuição e sentimento

Chega-se finalmente à tese principal de *Über die Religion*. A partir do contraste entre a tarefa da metafísica e a tarefa da moral, Schleiermacher alcança então o conceito fundamental próprio da religião, como ele mesmo ressalta:

Sua essência não é nem pensamento nem ação, mas sim intuição e sentimento. Ela [a religião] quer intuir o Universo, quer espreitá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer, numa passividade infantil, deixar-se tomada e plenificada por seus influxos imediatos. Deste modo, ela se contrapõe a ambas em tudo o que constitui sua essência e em tudo que caracteriza seus efeitos. Aqueles [metafísico e o homem moral] vêem no Universo inteiro apenas o homem como centro de todas as referências, como condição de todo ser e causa de todo devir; Ela [a religião] quer ver no homem, não menos que em todo outro ser particular e finito, o Infinito, sua impressão, sua manifestação.¹⁴¹

A tese central é de que a religião é intuição e sentimento. Trata-se dos componentes centrais de sua concepção acerca da religião. Antes de analisarmos, porém, cada componente em particular, cabe destacar algumas observações importantes.

Como vimos, cada âmbito ou esfera do homem possui sua própria especificidade. O metafísico se ocupa em *conhecer* o Universo, quer explicar e determinar sua natureza. O homem moral quer *transformar* o Universo, humanizá-lo por assim dizer, aperfeiçoá-lo a

¹³⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 25.

¹⁴⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 26-27.

¹⁴¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p.29: “Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen ^ andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung”.

partir da liberdade e da sua vontade. Por sua vez, o religioso quer intuir e sentir o Universo. Não obstante, como ressaltou Schleiermacher, a religião se contrapõe a ambas tanto do ponto de vista da essência quanto do ponto de vista dos efeitos. Em primeiro lugar, a essência ou a natureza tanto da metafísica quanto da moral é *atuar* sobre o Universo. Ora, tanto o pensar quanto o agir tomam para si a iniciativa em relação ao Universo, quer para forçá-lo a exprimir sua natureza, quer para forçá-lo a se conformar de acordo com nossa vontade. Entretanto, a religião é justamente o oposto, na medida em que ela se deixa tomar pela atividade do Universo, ou seja, ela é originariamente passiva à atuação deste: portanto, quem toma a iniciativa é o próprio Universo.

Em segundo lugar, sob o ponto de vista dos efeitos, a metafísica e a moral colhem como resultado proposições científicas. E a religião? Para Schleiermacher, a religião *antecede* uma atitude científica, porque é um tipo de relação existencial imediata, ou seja, um tipo de experiência que possui primazia em relação à reflexão e à representação, constitui o *antes* de todo fazer científico e teórico. Como bem enfatizou Süsskind, o órgão da metafísica e da moral é o entendimento, o compreender, seu negócio é a explicação e a análise; já o órgão da religião, por outro lado, é o sentido, cuja função é a intuição.¹⁴²

Outro ponto precisa ser destacado. Na medida em que o metafísico e o homem moral partem de si mesmos em direção ao Universo, eles se colocam sempre na perspectiva do finito. Isso significa dizer que tanto a metafísica quanto a moral ficam restritas à esfera finita do homem. A primeira quer determinar a natureza do Universo, mas através da natureza finita do homem, isto é, através de seu entendimento limitado. A última parte da consciência da liberdade, mas quer submeter o Universo a partir da vontade humana. A vivência religiosa, porém, deixa-se impressionar pelo próprio Universo, e desta maneira desloca-se para a perspectiva do Infinito. Este ponto fica claro quando Schleiermacher complementa sua compreensão de religião com a afirmação de que ela é “sentido e gosto pelo Infinito”.¹⁴³ Por conseguinte, a religião revela uma outra dimensão de relação com o Universo, na qual o homem deixa de atuar e cede à própria atuação e impressão deste.

As atitudes metafísicas e morais não só partem da finitude, mas, sem o auxílio da religião, ficam retidas sob seu prisma. Por fim, o finito se torna o absoluto, ou seja, arroga para si uma auto-suficiência e independência, e por não ter um limite extremo, no caso, o Infinito, para contrabalançar, crê ter um poder ilimitado. Para Schleiermacher, a caricatura

¹⁴² Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermacher System*, p. 19-20.

¹⁴³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 30: “Sinn und Geschmack fürs Unendliche”.

desta atitude é a figura de Prometeu que julga poder criar a partir de si e para si, sem a ajuda dos deuses, o sentimento de sua infinitude e de sua semelhança com Deus.¹⁴⁴

Porém, esta ação solitária da finitude, em sua radical afirmação de si, acaba por sucumbir a si própria. Deste modo, a religião seria responsável por frear a absolutização do ‘eu’, dado que na relação com o Infinito o homem toma consciência de sua limitação e do caráter radical de sua finitude. Para Schleiermacher: “Todo finito consiste apenas na determinação de seus limites que precisam ser como que recortados a partir do Infinito”.¹⁴⁵ A partir deste aspecto fica claro o papel que a religião desempenha, a saber, o de conter os avanços de uma subjetividade que pensa poder ser seu próprio fundamento último.¹⁴⁶

Neste ponto fica evidente uma determinada perspectiva *realista* em Schleiermacher, designada por ele próprio de *realismo superior* (*höhere Realismus*). Esta sua concepção de um realismo superior vem esclarecer a discussão sobre o conceito de Universo. Trata-se de um conceito limite, capaz de evitar um ‘idealismo consumado e fechado’ no qual todo e qualquer aspecto objetivo seria destruído e transformado em “mera alegoria”.¹⁴⁷ Por isso o elogio a Espinosa neste ponto: o sistema deste era superior por causa de sua religião. Como ressaltou Julia Lamm, “A intuição do Infinito de Espinosa é uma expressão de uma sensibilidade piedosa”.¹⁴⁸ Com a religião, o metafísico supera o risco de uma especulação vazia, na medida em que assume um realismo superior, sem desembocar num realismo dogmático pré-crítico.

Desse modo, segundo Schleiermacher, o homem religioso altera e eleva as posturas especulativas da metafísica e da práxis. Ou seja, à diferença do metafísico que vê leis e sucessão de causas, ou seja, apenas *necessidade*; através dos olhos da religião o homem religioso vê na natureza o *uno* e *todo*, isto é, converte a natureza em liberdade. A natureza deixa de ser *mecânica* e passa a ser *orgânica*. Por sua vez, se o homem moral recusa a natureza e quer transformá-la, ou seja, se ele faz de tudo para resguardar a sua liberdade, o religioso converte a liberdade em natureza. Isso só é possível porque com a religião o homem alcança um estado superior. Para Schleiermacher, a religião não só completa as possibilidades

¹⁴⁴ Pensemos aqui na filosofia de princípios (*Grundsatzphilosophie*) do início do pensamento de Fichte, na qual o Eu coloca suas próprias condições.

¹⁴⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 30: “Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen”.

¹⁴⁶ Naturalmente, encontra-se neste ponto, mas ainda não desenvolvida, a idéia central do conceito de dependência radical elaborada na *Glaubenslehre*.

¹⁴⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 31: “bloßen Allegorie”.

¹⁴⁸ Julia A. LAMM, *The Living God*, p. 87: “Spinoza’s intuition of the infinite is an expression of a pious sensibility”.

humanas, mas também contribui para uma mudança qualitativa, isto é, para o aperfeiçoamento da humanidade.

Evidentemente, Schleiermacher não quer submeter e subordinar as esferas da metafísica e da moral à religião. Isso ficou claro com a fundamentação autônoma de cada esfera particular, e pelo fato de que ele não pretende tornar a religião uma filosofia primeira. Para Schleiermacher, a religião é imprescindível à metafísica e à moral, uma vez que ele vê nela a possibilidade de superar os problemas internos destes próprios âmbitos: a cisão entre natureza e liberdade. Faltou a Kant uma perspectiva efetivamente religiosa, e neste ponto Espinosa lhe foi superior.

Deve-se considerar agora cada componente do conceito de religião em particular. O primeiro deles, o conceito de intuição, desempenha um papel crucial em *Über die Religion*.¹⁴⁹ Segue-se abaixo a passagem principal em que Schleiermacher afirma a importância do conceito de intuição e fornece a sua definição:

Intuição do Universo, peço que vos familiarizeis com este conceito, ele é o gongo de todo meu discurso, ele é a forma mais universal e superior da religião, a partir da qual podeis encontrar cada lugar na mesma, a partir da qual deixa-se determinar de forma mais exata sua essência e seus limites. Todo intuir parte de um influxo do intuído sobre o que intui, de uma ação originária e independente do primeiro, que então é recolhida, sintetizada e concebida pelo último segundo sua natureza.¹⁵⁰

O primeiro ponto que chama atenção é a divisão do conceito de intuição em dois elementos: de um lado, o objeto intuído, e de outro, o sujeito que intui. Como já foi dito, a iniciativa parte do pólo objetivo, ou seja, de um influxo do intuído. Este influxo é originário e independente do sujeito que intui. A intuição só é possível porque o Universo já se manifestou de antemão e por si mesmo. O primeiro momento de todo intuir é a ação do objeto sobre o sujeito, trata-se da passividade já indicada acima. Não obstante, há ainda um segundo momento incluso na intuição. Após o influxo do objeto, o sujeito então recolhe e sintetiza esta impressão, de acordo com sua natureza: este é o momento de espontaneidade do sujeito que intui, ou seja, trata-se do caráter interpretativo da percepção intuitiva. Ora, a intuição possui

¹⁴⁹ Pelo menos é assim na primeira edição de *Über die Religion*. Porém, este conceito vai gradualmente sendo deixado de lado. Veremos isso, e as possíveis razões deste abandono, adiante, quando for tratado acerca das alterações da primeira para as demais edições desta obra (item. 2.3).

¹⁵⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 31: “Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird”.

então dois pólos fundamentais: um objetivo e outro subjetivo, por mais que o primeiro tenha precedência sobre o último.

A primeira conseqüência deste conceito é de que o Universo é entendido como *atividade*. A segunda conseqüência é de que o sujeito apenas se dá conta dessa atividade, e não da natureza desta atividade. Schleiermacher retira do conceito de intuição uma possível conotação cognitiva, no sentido, por exemplo, de uma fonte de acesso à essência do Universo.¹⁵¹ E ele precisa esvaziar esta carga cognitiva para que seu conceito de religião não disfarce um gesto metafísico. Para Schleiermacher, na medida em que o sujeito inicia sua busca pela natureza e a substância do todo, ele deixa de ser religioso e passa a ser metafísico. Schleiermacher esclarece isso da seguinte forma:

Assim, tratava-se de religião quando os antigos, aniquilando as limitações do tempo e do espaço, viram cada espécie particular da vida através do mundo inteiro como a obra e reino de um ser onipresente. [...] Representar todos os acontecimentos no mundo como ações de um deus, isso é religião, isso expressa sua referência a um Todo Infinito; mas cismar sobre o ser deste deus antes do mundo e fora do mundo pode ser bom e necessário na metafísica, [mas] na religião isso se torna também somente mitologia vazia, uma ulterior elaboração daquilo que é apenas auxílio da exposição como se ele fosse essencialmente a própria [coisa], um completo desvio do solo próprio.¹⁵²

Uma vez que o intuir corresponde à impressão de uma atividade independente no mundo, cada coisa particular no mundo passa a ser entendida como obra dessa atividade, como manifestação dessa atividade. Esta atividade ininterrupta que perpassa todas as coisas e todos os acontecimentos no mundo faz com que todo e qualquer particular seja reconduzido a uma unidade, a um Todo. Para Schleiermacher, isso significa que a intuição consegue, simultaneamente, por um lado, valorizar o particular e individual, dado que cada parte é obra de uma atividade infinita, e, por outro lado, remeter cada particular a um Todo. Assim, todo o limitado apresenta-se como manifestação do Infinito, sendo que este não pode se manifestar senão no finito. E porque cada particular manifesta o Infinito de uma maneira única, todo e qualquer particular não pode ser descartado em favor de uma realidade universal e abstrata.

¹⁵¹ Porém, Schleiermacher fracassa em esvaziar esta carga cognitiva do conceito de intuição (adiante item 2.3).

¹⁵² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 32-33: “So war es Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines allgegenwärtigen Wesens ansahen; [...] Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden”.

Ora, caso se elabore uma série de teorias acerca deste Todo, quer abstraindo-o de cada acontecimento particular, quer estruturando-o em fórmulas de pensamento, e ainda assim, considerar tal resultado como religião, recai-se numa ‘mitologia vazia’. Confunde-se uma elaboração *posterior*, que já supõe sempre interpretação e apropriação cognitiva da experiência, com a manifestação *imediate* do Infinito na intuição.

Ora, o pensamento busca uniformidade e universalidade. No entanto, a intuição valoriza o particular, a multiplicidade e a individualidade. Como afirma Schleiermacher, a intuição é e permanece sempre algo particular – o que ele designa de percepção imediata (*unmittelbare Wahrnehmung*).¹⁵³ Deste modo, tentar elaborar um sistema de intuições não faz sentido. Sistema implica em “algo limitado e em sua limitação, perfeito”.¹⁵⁴ Pela sua própria natureza, as intuições do Universo não podem ser sistematizadas porque isso levaria inevitavelmente à exclusão das diferenças. Por isso, Schleiermacher declarou o seguinte: “A mania de sistema recusa obviamente o estranho, ainda que ele seja também tão pensável e verdadeiro, porque poderia arruinar as séries fechadas do mesmo e estorvar a bela coesão, na medida em que ele [o estranho] exigiria seu lugar”.¹⁵⁵

Todavia, para Schleiermacher, a religião é infinita a partir de todos os lados, um Infinito da matéria e da forma, isto é, a religião não só lida com o Infinito, mas há infinitas possibilidades de intuições do Universo.¹⁵⁶ Um sistema de intuições teria que necessariamente deixar alguma de fora, a fim de evitar contradições internas. Porém, as intuições podem e devem viver lado a lado, ainda que cada uma seja totalmente diversa das outras. Este é o significado de individualidade. Cada intuição é una e revela um aspecto do todo. Por isso, a religião é marcada pela pluralidade e pela tolerância. Ora, como explicar as intolerâncias históricas da religião? Segundo a perspectiva de Schleiermacher, isso sempre acontece quando a metafísica e o vício de sistema entram nos domínios da religião, fazendo com que as intuições individuais disputem entre si.

Em relação ao outro componente fundamental da religião, isto é, o conceito de *sentimento*, Schleiermacher o define da seguinte forma:

A fim de completar finalmente a imagem geral da religião, recordais que toda e qualquer intuição está ligada, de acordo com sua natureza, a um sentimento.

¹⁵³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 33.

¹⁵⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 33: “etwas Beschränktem und in seiner Beschränkung Vollendetem”.

¹⁵⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 36: “Die Systemsucht stößt freilich das Fremde ab, sei es auch noch so denkbar und wahr, weil es die wohlgeschlossenen Reihen des Eigenen verderben und den schönen Zusammenhang stören könnte, indem es seinen Platz forderte”.

¹⁵⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 35.

Vossos órgãos medeiam a conexão entre o objeto e vós, o mesmo influxo do objeto, que vos revela sua existência, precisa excitar-lhes [os órgãos] de múltiplas maneiras, e produzir uma modificação em vossa consciência interna. [...] estas mesmas ações do Universo através da qual ele se revela a vós no finito, o leva também a uma nova relação com vosso ânimo e vossa condição; na medida em que o intuíis, vós precisais necessariamente ser tomados por múltiplos sentimentos.¹⁵⁷

Há pelo menos três observações importantes a fazer a partir desta citação. Em primeiro lugar, o sentimento é entendido como uma modificação da consciência. Como já se mostrou, o influxo do Universo sobre o sujeito provoca uma tomada de consciência da existência de uma ação fora de nós (intuição). Ora, essa mesma ação do Universo, na medida em que necessariamente estimula nossos órgãos sensíveis (*Nervensystem*), produz também um sentimento. Assim, toda e qualquer intuição vem acompanhada de sentimentos, que por sua vez correspondem a uma alteração da consciência interna, pois conduzem o homem a uma nova relação com seu ânimo (*Gemüt*) e com sua condição (*Zustand*).¹⁵⁸

Em segundo lugar, Schleiermacher indica um certo caráter místico provocado pelo sentimento. O sentimento pode ser tão intenso, sua influência pode ser tão arrebatadora, que o sujeito pode se esquecer tanto do objeto quanto de si mesmo. Porém, o fato de que exista tal sentimento implica, uma vez que só há uma determinada sensação a partir de um estímulo externo, numa “fonte completamente distinta” (*ganz andere Quelle*) do sujeito.¹⁵⁹ Esta é uma afirmação importante, visto que o sentimento, por causa de sua própria particularidade, isto é, devido à sua intensidade, poderia levar a uma perda da referência objetiva conquistada pela intuição.

Em terceiro lugar, o sentimento define o grau de religiosidade. Para Schleiermacher, se a intuição forma o elemento peculiar de uma religião individual, o sentimento determina o grau de sua religiosidade. A intuição fornece uma imagem particular da ação do Universo sobre o homem; por seu turno, o sentimento indica a intensidade com que esta ação atua sobre os sentidos. Por isso, quanto maior a sensibilidade e agudez dos sentidos, como diz o próprio Schleiermacher, quanto mais ardente a sede e quanto mais irresistível o impulso de captar o

¹⁵⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 37-38: “Endlich um das allgemeine Bild der Religion zu vollenden, erinnert Euch, daß jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist. Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch, derselbe Einfluß des letztern, der Euch sein Dasein offenbaret, muß sie auf mancherlei Weise erregen, und in Eurem innern Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen. [...]dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu Eurem Gemüt und eurem Zustand; indem ihr es anschauet müßt ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden”.

¹⁵⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 38.

¹⁵⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 38.

Infinito, tanto mais perfeita e intensa será esta impressão do Universo, bem como tanto maior será a necessidade de expressá-lo.¹⁶⁰

Todavia, Schleiermacher sente a necessidade de distinguir claramente o sentimento religioso do sentimento moral, dado que a moralidade não pode ser determinada por sentimentos religiosos. Desta forma, a moral tem seu fundamento a partir de si mesma, a partir de suas próprias necessidades internas. Como já se mostrou, a religião não deve ser confundida com a moral nem com a metafísica. Isso porque cada uma destas esferas tomadas individualmente possui legitimidade e autonomia próprias. Contudo, o desenvolvimento harmônico de todo o potencial humano eleva a humanidade a uma instância superior. Por isso, se o sentimento religioso não pode e não deve ser o móvel moral, precisa, contudo, acompanhar as ações morais de modo a fortalecê-las: toda e qualquer “ação propriamente dita deve e também pode ser moral; porém, os sentimentos religiosos devem acompanhar todo o fazer do homem como uma música sagrada; ele deve fazer tudo com religião, mas nada a partir da religião”.¹⁶¹

Segundo Schleiermacher, todo o empreendimento humano, não só as ações morais, mas também, por exemplo, as ações políticas e artísticas, exigem sossego (*Ruhe*) e reflexão (*Besonnenheit*). Os sentimentos religiosos, de acordo com sua própria natureza, colocam em risco tais exigências, uma vez que tratam de sentimentos intensos e comoventes, que perturbam o sossego e convidam a um gozo tranqüilo e dedicado.¹⁶² Isso explica para Schleiermacher o fato de que há homens religiosos que abandonam o mundo e se entregam a uma contemplação ociosa. Portanto, os sentimentos religiosos não devem motivar uma ação, mas apenas acolher e fortalecem o homem para que este continue sua jornada. Eles somente conduzem a “alma fatigada pelo agir e o pensamento” à serenidade e sossego.¹⁶³

Como já se disse mais de uma vez, o conceito de intuição não permite um acesso à natureza do Universo. Assim, caso se queira extrair da religião uma metafísica, em outras palavras, uma teoria acerca da totalidade, recai-se inevitavelmente numa mitologia vazia. Do mesmo modo, caso se queira retirar do sentimento uma motivação para o agir moral, recai-se inevitavelmente numa “superstição escravizada”.¹⁶⁴ Para Schleiermacher, se as ações morais são sempre dirigidas ao todo, o homem sente-se uma parte livre do todo, sempre ativo através

¹⁶⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 38.

¹⁶¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 38-39: “Alles eigentliche Handeln soll moralisch sei und kann es auch, aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion”.

¹⁶² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 39.

¹⁶³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 40: “die von Tun und Denken ermattete Seele”.

¹⁶⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 39: “sklavischer Aberglaube”.

de sua própria força. Justamente o contrário se dá com o sentimento religioso, pois através dele o sujeito deixa-se inspirar pelo todo, sente-se uno com o todo, e não uma parte distinta e atuante.

Como bem ressaltou Robert Williams, o sentimento não se refere a conceitos nem a relações entre conceitos; sua primazia encontra-se nas relações concretas entre homem e mundo, homem e Universo; então, pode-se afirmar corretamente que se trata de um tipo de relação existencial imediata, antes da reflexão e da representação.¹⁶⁵ Isto não quer dizer, porém, que tais tarefas de abstração e teorização não possam fazer parte da religiosidade. Na verdade, salienta-se tão-somente que mesmo em tais abstrações, sentimento e mundo da vida continuam a funcionar como o fundamento constantemente pressuposto de significado e validade.¹⁶⁶

2.2.3 O instante originário da religião

Até este ponto, a análise se concentrou em torno dos elementos fundamentais da religião: intuição e sentimento. Este é o ponto de partida da teoria sobre a religião de Schleiermacher. Todavia, embora estes dois componentes sejam tratados separadamente, como produtos da experiência religiosa, eles não são a própria experiência religiosa, mas seus frutos. Schleiermacher refere-se a esta experiência da seguinte maneira:

Aquele primeiro instante misterioso que ocorre com toda percepção sensível, antes ainda da intuição e do sentimento se separarem, onde o sentido e seu objeto de certo modo confluíram um no outro e se tornaram uno, antes ainda de retornar ambos ao seu lugar originário – eu sei o quanto ele é indescritível e quão rápido passa, não obstante, eu queria que vós pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo uma vez mais na atividade superior, divina e religiosa do ânimo.¹⁶⁷

¹⁶⁵ WILLIAMS, Robert. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v. 53, p. 432, 1979. A imediatidade do sentimento é o ponto forte do conceito de autocosciência imediata na *Glaubenslehre*.

¹⁶⁶ Robert Williams faz uma aproximação entre o pensamento schleiermacheriano e a fenomenologia hurssealiana, por isso a noção de mundo da vida surge aqui para elucidar o caráter pré-lógico do sentimento (Robert WILLIAMS. *Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness*, p. 433). Para nossos objetivos, basta ter em mente a primazia da vivência religiosa que se dá mediante intuições e sentimentos.

¹⁶⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 41: “Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß, wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen”.

Para Schleiermacher, este momento é o florescimento superior da religião, a hora do nascimento da experiência religiosa. Neste instante, as intuições e os sentimentos do Universo ainda se encontram intimamente conectados. À medida que este acontecimento (*Begebenheit*) se torna objeto de consideração e de reflexão, somente é possível descrever de forma separada os produtos oriundos deste momento originário. Schleiermacher lamenta-se do fato de que apenas pode falar de intuições e de sentimentos do Universo. Isso porque o homem é incapaz de reconduzir as intuições e os sentimentos ao seu momento de unidade.

Assim sendo, toda análise reflexiva dissolve necessariamente a unidade originária desta experiência, na qual o sentido e o objeto, em outras palavras, o homem e o Universo, tornam-se unos. Ora, toda e qualquer tentativa de reconstrução deste instante é feita pela via da reflexão. Além do mais, é impossível ter controle sobre esta experiência, uma vez que ocorre independentemente do sujeito, como ficou claro com a análise do conceito de intuição. Na medida em que é impossível refazer o percurso dos produtos da experiência religiosa para a própria experiência, Schleiermacher faz uso especialmente de imagens, bem próximas da experiência poética, para poder dizer sobre tal instante: “Ele é fugaz e transparente como o primeiro perfume com que o orvalho bafeja as flores despertas, pudico e tenro como um beijo virginal, santo e fecundo como um abraço nupcial”; e, acrescenta: “repouso-me no seio do mundo Infinito: sou neste instante sua alma, pois sinto todas as suas forças e sua vida infinita como a minha própria”.¹⁶⁸

Schleiermacher, fazendo provavelmente eco a Kant, designa este primeiro instante misterioso de *Faktum*. Ora, Kant faz uso da terminologia latina *factum* para se referir à consciência da liberdade, na medida em que ela não nos é dada previamente, nem pode ser inferida de dados antecedentes à razão. Portanto, a liberdade é um *factum* da razão, isto é, não se tem dela nenhuma intuição empírica ou intelectual, pois ela impõe-se por si mesma em sua efetividade. Ora, para Kant, o fato de que o homem encontre em si a lei moral, dota-o de uma consciência de sua liberdade, condição sem a qual não seria possível uma lei prática pura. Assim, quando Kant refere-se propriamente a um fato empírico, ele utiliza a terminologia alemã *Tatsache*.¹⁶⁹ Por sua vez, Schleiermacher diz ser um *Faktum* o “casamento do Infinito com o finito”. Este momento originário é, do ponto de vista de seu acesso intelectual,

¹⁶⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 41-42: “Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; [...] Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes”. Apesar de Schleiermacher afastar-se posteriormente da tonalidade mística desta obra de 1799, este teor de inacessibilidade cognitiva da experiência religiosa permanece ponto central de suas reflexões. Trata-se sempre ainda da primazia desta experiência.

¹⁶⁹ Cf. Immanuel KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 15; 107.

inconcebível, simplesmente porque não pode ser explicado a partir de algo prévio. Trata-se do fato de que em meio ao finito e particular se desenvolve a consciência do Infinito e do todo.¹⁷⁰ Evidentemente, à diferença de Kant, este *Faktum* vai além de uma simples constatação da razão, precisamente porque envolve toda a existência do homem. Portanto, após este *Faktum* temos finalmente intuições e sentimentos. Não faz sentido pensar num sem o outro, visto que eles são originalmente inseparáveis na experiência originária.

Neste ponto deve-se fazer ainda algumas observações importantes no tocante às intuições religiosas. A primeira observação é a seguinte: é importante distinguir claramente entre o conceito de Universo e de natureza. A religião não tem sua origem a partir da causalidade do mundo natural. Se o momento originário da religião advém de um *Faktum*, ele surge independentemente dos fenômenos da natureza material (sempre sujeitos às redes de causa e efeito). Esta advertência de Schleiermacher é uma reação, por exemplo, à concepção de religião natural de David Hume. Em sua *História Natural da Religião*, publicada pela primeira vez em 1757, Hume argumenta que há duas origens possíveis para a religião. Por um lado, ela pode surgir a partir de um fundamento racional – próprio de homens cultos –, ou seja, através de uma contemplação racional do mundo, em que se concebe um “ser perfeito, que conferiu ordem a todo o plano da natureza”.¹⁷¹ Por outro lado, ela possui igualmente sua origem na natureza humana, isto é, nas paixões e necessidades – mais próprias de homens incultos –, pelas quais os homens são influenciados pela “preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano”.¹⁷²

Schleiermacher volta-se contra estas duas explicações da origem da religião. Isso porque, a primeira tese, que busca explicar a origem da religião através da razão e das causas da ordem subjacente ao mundo, corresponde, para Schleiermacher, a uma atitude metafísica ou filosófica, e não propriamente a uma atitude religiosa.¹⁷³ Ainda mais forte é sua crítica à segunda tese, que explica o surgimento da religião numa base puramente psicológica. Para Schleiermacher, a meta do homem é superar cada vez mais os limites impostos pela natureza. Na medida em que os homens passem a controlar cada vez mais os processos físicos que os

¹⁷⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 149.

¹⁷¹ David HUME. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, p. 24.

¹⁷² David HUME. *História natural da religião*, p. 31.

¹⁷³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 44.

rodeiam, é natural que o medo diante destes fenômenos cesse. Isso não significa, porém, que a religião deixará então de existir.¹⁷⁴

Além do mais, a concepção de natureza oriunda da ciência entende o mundo físico como uma matéria morta, ou seja, como mero mecanismo, composto de massas imensas e espaço ilimitado. Contudo, a noção de Infinito, do ponto de vista da religião, é inteiramente diferente da compreensão de um infinito material de massas e corpos da natureza corpórea. O Universo não era menos grandioso para o homem religioso no passado, do que o é para o do presente, embora a existência de muitos outros corpos celestes tenha sido descoberta posteriormente. Para Schleiermacher, o espaço e a massa não constituem o mundo e eles não são a matéria da religião; buscar nisso o Infinito é uma maneira infantil de pensar. E mais: o que de fato agrada o sentido religioso no mundo externo, não são suas massas, mas suas leis.¹⁷⁵

A segunda observação importante é que já sempre se pressupõe um mundo antes de se falar em leis e ordem da natureza. Ora, as leis da natureza suscitam o sentido religioso, na medida em que as regularidades que elas constataam, e também as anomalias que lhes escapam, apontam para uma unidade superior. Obviamente, elas não são, por si só, religiosas, mas pressupõem uma ordem por trás do mundo. Assim, a partir da noção de natureza e de leis, chega-se à idéia de mundo, no sentido de uma obra de arte. Porém, a tese de Schleiermacher é a seguinte: a religião não surgiu da contemplação das regularidades e da ordem do mundo. Pelo contrário, apenas porque já temos um mundo intuído pelo homem religioso é que temos então acesso à natureza e às suas leis.

A terceira e última observação que deve-se destacar é a de que mundo pressupõe já a humanidade. Em outras palavras, a condição de possibilidade da intuição do mundo feita pela religião é dada pela intuição da humanidade (*Menschheit*). Sobre este ponto, Schleiermacher interpreta o relato bíblico da criação presente em *Gênesis 2* da seguinte maneira:

Permita-me descobrir a vós um segredo que está oculto em um dos documentos mais antigos da poesia e da religião. Enquanto que o primeiro homem encontrava-se a sós consigo e com a natureza, a Divindade imperava certamente sobre ele, ela interpelava-lhe de diferentes maneiras, mas o homem não a entendia, pois ele não a respondia; seu paraíso era formoso, e desde um belo céu descendia até ele o brilho dos astros, mas não chegou a nascer-lhe o sentido para o mundo; ele também não o desenvolveu a partir do interior de sua alma; [...] Visto que a Divindade reconheceu que seu mundo não é nada enquanto o homem estiver só, lhe criou a companhia;

¹⁷⁴ Como de fato a religião não deixou de existir mesmo com os grandes avanços na área das ciências naturais e a secularização da época de Schleiermacher.

¹⁷⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 46.

e, neste instante, pela primeira vez, despertou-se-lhe tons vivos e espirituosos; agora, pela primeira vez, o mundo surgiu perante seus olhos. Na carne de sua carne e nos ossos de seus ossos, ele descobriu a humanidade, e na humanidade, o mundo; a partir deste instante, ele tornou-se capaz de ouvir a voz da Divindade e de respondê-la. [...].¹⁷⁶

Desta maneira, segundo Schleiermacher, o homem só é capaz de responder aos apelos do Universo e de sua ação sobre nós, se em seu horizonte já estiver presente a humanidade. Onde se encontra a humanidade? Ora, a humanidade está presente no outro, ‘na carne de sua carne e nos ossos de seus ossos’, ela se encontra na possibilidade de comunicação recíproca entre os homens, naqueles que podem compartilhar entre si as impressões do Universo.

No entanto, a humanidade não é a mesma coisa que o Universo. Ela é apenas uma forma particular do Universo. Toda e qualquer religião representa apenas uma forma específica de intuir e sentir o Universo. A humanidade não é mais que uma destas intuições individuais (e por isso o conceito de humanidade e de mundo não são idênticos ao conceito de Universo). Ademais, ressalta Schleiermacher, a humanidade é muitas vezes confundida com um conceito moral. Ela também serve a este propósito (lembramos de sua idéia ética de promoção da humanidade). Porém, antes de ser um conceito moral é uma matéria religiosa. Assim, cada homem em particular, visto que ninguém é igual ao outro, revela um aspecto diferente da humanidade (assim como cada intuição singular revela um aspecto do Universo), sendo todos importantes para a plenitude da humanidade como um todo.¹⁷⁷

Schleiermacher enumera também alguns exemplos de sentimentos religiosos designados por ele de piedade (*Frömmigkeit*). Segundo ele, a partir destas intuições particulares (natureza, mundo, humanidade) surgem então vários sentimentos que correspondem respectivamente a estas intuições. Como por exemplo, o sentimento de veneração e humildade diante da grandiosidade do Universo; o sentimento de amor e afeto diante dos homens através da perspectiva da humanidade; o sentimento de gratidão perante a relação com o todo; o sentimento de compaixão diante de todo sofrimento e dor; e o

¹⁷⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 49: “Laßt mich euch ein Geheimnis aufdecken, welches in einer der ältesten Urkunden der Dichtkunst und der Religion verborgen liegt. So lange der erste Mensch allein war mit sich und der Natur, waltete freilich die Gottheit über ihm, sie sprach ihn an auf verschiedene Art, aber er verstand sie nicht, denn er antwortete ihr nicht; sein Paradies war schön, und von einem schönen Himmel glänzten ihm die Gestirne herab, aber der Sinn für die Welt ging ihm nicht auf; auch aus dem Innern seiner Seele entwickelte er sich nicht; [...] Da erkannte die Gottheit, daß ihre Welt nichts sei, so lange der Mensch allein wäre, sie schuf ihm die Gehilfin, und nun erst regten sich in ihm lebende und geistvolle Töne, nun erst ging seinen Augen die Welt auf. In dem Fleische von seinem Fleische und Bein von seinem Beine entdeckte er die Menschheit, und in der Menschheit die Welt; von diesem Augenblick an wurde er fähig die Stimme der Gottheit zu hören und ihr zu antworten [...]”.

¹⁷⁷ Porém, segundo Schleiermacher, nos homens santos (entendidos como a manifestação plena da potencialidade religiosa – neste caso, apesar de Schleiermacher não se referir expressamente, trata-se de Cristo) a humanidade se revela imediatamente (Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 54).

sentimento de arrependimento e reconciliação com a Divindade. Assim como as intuições, os sentimentos também são Infinitos.¹⁷⁸

2.3 Gradual abandono do conceito de intuição

Após a primeira edição de *Über die Religion*, publicada em 1799, surgiram, ainda em vida do autor, mais três versões deste escrito, respectivamente em 1806, 1821 e 1831. A partir da segunda impressão desta obra, Schleiermacher modificou algumas passagens significativas de sua versão original. Estas alterações têm sido há muito discutidas pelos comentadores e críticos de Schleiermacher, e marcam, como cabe indicar a seguir, uma guinada decisiva para a compreensão do desenvolvimento posterior de seu pensamento.

Deve-se dar uma atenção especial a estas mudanças, sobretudo as substituições que ocorreram da primeira para a segunda edição.¹⁷⁹ É importante ressaltar que, embora tenham ocorrido alterações, Schleiermacher nunca renunciou a sua obra inicial, e considerou suas revisões (1806, 1821) mais estilísticas do que substanciais.

Comparando os aspectos centrais da primeira edição de *Über die Religion* de 1799 com a segunda de 1806, pode-se destacar, de maneira geral, duas mudanças importantes feitas por Schleiermacher. A primeira modificação fundamental refere-se à relação específica das diferentes esferas do espírito. Mais do que ressaltar as diferenças (característica forte da primeira edição), Schleiermacher intenta buscar as recíprocas relações entre as diferentes esferas de atuação do homem. Isso fica evidente quando se fala sobre as três funções do espírito, na seguinte passagem da segunda edição: “Neste ponto, portanto, vós tendes estes três, em torno dos quais girou até o momento o meu discurso: o conhecimento, o sentimento, e a ação; e podeis entender como eu considero que eles não são o mesmo e, todavia, inseparáveis”.¹⁸⁰

Como bem declarou R. Brandt, na primeira edição, o propósito de Schleiermacher era isolar a religião como uma função do espírito diferente e amplamente independente da ciência e da ética. Contudo, na segunda edição, Schleiermacher ameniza este caráter polêmico

¹⁷⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 60-62.

¹⁷⁹ Isso porque a edição de 1821 acompanha basicamente a segunda versão; e, nesta época em particular (1821), passaremos à análise da *Glaubenslehre*, que se apresenta como continuidade e desdobramento da teoria acerca da religião iniciada com *Über die Religion*.

¹⁸⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*. 2 ed., p. 76: “Hier also habt Ihr diese Drei, um welche sich meine Rede bis jetzt gedreht hat: das Erkennen, das Gefühl und das Handeln, und könnt verstehen wie ich es meinen, daß sie nicht einerlei sind und doch unzertrennlich”.

do âmbito próprio da religião. Esta é naturalmente uma função distinta do espírito, mas não é separada do todo, muito menos independente.¹⁸¹

Claro que mesmo no escrito de 1799 não se pretendia separar totalmente estas esferas, mas a interdependência delas é ressaltada mais claramente na segunda edição. Por isso, não se trata propriamente de uma ruptura com a abordagem inicial. Obviamente, como Schleiermacher já havia destacado na edição de 1799, o fato de que estas três atividades do espírito têm um mesmo objeto indica que elas distinguem-se apenas segundo o modo específico de relação que cada uma assume com o Universo. Esta diferença recai mais sobre a forma do que efetivamente sobre o conteúdo. Entretanto, na edição de 1806, Schleiermacher dá mostras de realmente pretender equacionar, de maneira sistemática, as relações entre estes vários âmbitos. Esta mudança de postura sugere, naturalmente, a formulação mais clara de um programa sistemático das ciências, que Schleiermacher teria iniciado, de acordo com a leitura de Herms – como vimos no primeiro capítulo –, já em 1803, com sua obra *Kritik der Sittenlehre*.

A segunda alteração fundamental feita por Schleiermacher, que foi crucial para sua abordagem posterior na *Glaubenslehre*, corresponde ao abandono do conceito de intuição para sua definição de religião. Ora, como é fácil perceber, o conceito de intuição ocupava, como se mostrou até agora, uma posição de destaque na concepção de religião de Schleiermacher. É certo que, já na primeira edição, o conceito de sentimento representava um momento imprescindível da experiência religiosa, que correspondia, sobretudo, ao aspecto mais propriamente subjetivo da consciência religiosa. Além do mais, o instante originário da experiência religiosa atestava a unidade de ambos os conceitos – a intuição e o sentimento –, apenas separáveis por causa do processo analítico da reflexão.

No entanto, Schleiermacher passou a usar o conceito de intuição, a partir da segunda edição de *Über die Religion*, estreitamente conectado com o campo da ciência. Por exemplo: Schleiermacher declara na edição de 1806, em lugar da clássica sentença que diz “Práxis é arte, especulação é ciência, religião é sentido e gosto pelo Infinito”, o seguinte: “Ciência verdadeira é intuição completa; práxis verdadeira é formação e arte que produz a si mesma; religião verdadeira é sensação e gosto pelo Infinito”.¹⁸²

¹⁸¹ Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher*, p. 175; 176.

¹⁸² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, 1 ed., p. 30: “Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche”.; Ibid. 2 ed., p. 65: “Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche”.

Se antes a religião era concebida simultaneamente como intuição e sentimento, à medida que o conceito de intuição torna-se especificamente científico, ela passa a contar agora apenas com o conceito de sentimento em sua definição. É importante levantar pelo menos duas perguntas sobre esta alteração, e, de fato, foi justamente neste ponto que a crítica recaiu, já no tempo de Schleiermacher, e também posteriormente. A primeira questão é a seguinte: se o conceito de intuição, fortemente entendido como a dimensão, por assim dizer, objetiva da experiência religiosa (porque refere-se ao influxo do objeto sobre nós), deixou de fazer parte dos componentes da religião, então permaneceu apenas os traços notadamente subjetivos do conceito de sentimento? Em outras palavras, a teoria da religião de Schleiermacher desemboca necessariamente em um subjetivismo? Por outro lado, e esta é a segunda questão, pode-se interrogar igualmente o seguinte: o conceito de sentimento sofre efetivamente alguma alteração decisiva? Caso sofra alguma mudança, ele torna-se capaz de suprir o aspecto preenchido antes pelo conceito de intuição?

Antes de se responder a estas duas questões principais, deve-se frisar especialmente o seguinte ponto: tanto a primeira modificação da postura de Schleiermacher em relação às faculdades do espírito, que pressupõe a elaboração de um projeto programático das ciências, quanto a segunda modificação, que assume o sentimento como conceito fundamental da religião, obtiveram seu impulso decisivo através, sobretudo, da discussão de Schleiermacher com a filosofia da identidade de Schelling.

No entender de H. Süsskind, esta discussão com Schelling assinala uma nova guinada no desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher entre os anos de 1804 e 1806. E este contato torna-se o fio condutor das mudanças visíveis na edição de *Über die Religion* de 1806.¹⁸³ Segundo a interpretação de Süsskind, a relação de Schleiermacher com Schelling tem a índole de uma discussão recíproca, ou seja, de uma co-influência. Apesar de ambos desenvolverem sistemas independentes, eles tiveram alguns pontos de contato frutíferos.

No caso de Schelling, este teria tomado para si, por volta de 1801, o conceito de intuição do Universo de Schleiermacher, exposto em *Über die Religion* na primeira edição de 1799, fazendo-o um conceito fundamental na elaboração de sua filosofia da identidade.¹⁸⁴

Por sua vez, ressalta Süsskind, principalmente a partir de 1804, a influência de Schelling se torna fundamental para a formulação do sistema ulterior de Schleiermacher, tanto de sua ética como da sua dialética. Pannenberg acompanha esta ótica de Süsskind quando

¹⁸³ Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, p. 100-101.

¹⁸⁴ Hermann SÜSKIND. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, p. 60ss; 109ss.

afirma que a teoria da ciência elaborada por Schleiermacher – designada por este de *dialética*, na qual se delimita a relação sistemática das ciências – apesar de “lembrar muito o procedimento dialético de Platão, [...] não deve ser entendida a partir dele, e sim, antes, como execução do programa formulado por Schelling”.¹⁸⁵ Trata-se, principalmente, da influência da obra de Schelling de 1803, intitulada *Preleções sobre o método do estudo acadêmico*.

Desse modo, à medida que o conceito de intuição do Universo se tornou um objeto do saber filosófico, Schleiermacher também se viu forçado a caracterizá-lo como um âmbito mais propriamente científico (especulativo), e, por causa de sua compreensão peculiar do âmbito pré-científico da religião, termina por abandoná-lo, passando a acentuar a importância do sentimento em detrimento do conceito de intuição.¹⁸⁶

Entretanto, não será unicamente Schelling que irá impelir Schleiermacher a recusar o conceito de intuição. Hegel também fará uso deste conceito para elaborar sua idéia de um saber especulativo. Hegel expõe, em seu escrito de 1801, sob o título *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, o conceito de intuição em estreita relação com o conceito de reflexão. Neste escrito, ele afirma o seguinte: o “saber especulativo deve ser concebido como a identidade da reflexão e da intuição”.¹⁸⁷ A reflexão, segundo Hegel, corresponde ao lado negativo do saber, porque ela corresponde à síntese dos opostos, ao “aniquilamento dos opostos em contradição”, pois nela há uma “oposição absoluta do ser e do conceito”.¹⁸⁸ Já a intuição, que Hegel denomina de intuição transcendental, pertence ao lado positivo do saber, porque ela é responsável por suprimir “toda a oposição” e aniquilar toda a diferença.¹⁸⁹ Ora, Hegel assume aqui a mesma compreensão de Schleiermacher do caráter secundário da reflexão, e da possibilidade de unidade e imediatidade pela intuição.

Porém, sob o ponto de vista da concepção de Schleiermacher, a intuição não é responsável pela unidade do *saber*, mas antes, pela unidade do Infinito no finito, ou seja, a intuição é capaz de captar em todo finito o Infinito. Para Schleiermacher, portanto, é natural conceber várias intuições possíveis, uma vez que em cada particular e em cada finito pode-se ter uma intuição do Infinito. E, como vimos, uma intuição não exclui a outra, visto que não é possível pensar um sistema de intuições. Este teria sido o motivo, segundo Pannenberg, da

¹⁸⁵ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*, p. 232.

¹⁸⁶ Por isso, Schleiermacher passa a falar, a partir da segunda edição, de sentimento do Universo ou manifestação do Universo no sentimento (Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, 2 ed., p. 77; 169; 170; 347), reforçando assim o aspecto objetivo da experiência religiosa, porém agora dentro apenas do conceito de sentimento.

¹⁸⁷ Georg W. F. HEGEL. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, p.55.

¹⁸⁸ Georg W. F. HEGEL. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p 54.

¹⁸⁹ Georg W. F. HEGEL. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p 55.

recusa de Hegel do conceito de intuição de Schleiermacher. Em consonância com isso, Pannenberg declara o seguinte: “A partir dessa concepção do saber filosófico como a unidade de intuição e reflexão, a intuição religiosa dos *Discursos sobre a religião*, que em cada finito permite intuir o Infinito e, portanto, conta com uma multiplicidade ilimitada de tais intuições, tinha de parecer a Hegel casual e subjetivista quanto ao seu conteúdo”.¹⁹⁰

No entanto, Hegel ainda não recusa totalmente, ao menos no escrito intitulado *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, a contribuição de Schleiermacher. Como o próprio Hegel declara:

Se fenómenos como os *Discursos sobre a religião* não se adequam imediatamente à necessidade especulativa, indicam, bem como a sua aceitação, mas mais ainda a dignidade com que, com um sentimento mais obscuro ou mais consciente, a poesia e arte começam a receber o seu verdadeiro âmbito, a necessidade de uma filosofia, pela qual a natureza seja reconciliada dos maus tratos de que padece nos sistemas kantiano e fichteano, e a própria razão seja posta em concordância com ela – não numa concordância na qual razão renuncie a si mesma ou se tenha de tornar numa pálida imagem da mesma, mas sim numa consonância, por a razão se configurar a si mesma como natureza, a partir de suas próprias forças.¹⁹¹

Hegel entende o pensamento de Schleiermacher exposto em *Über die Religion* como uma abordagem que, se por um lado carece de uma verdadeira elaboração especulativa – de fato, Schleiermacher não tinha esta intenção –; por outro, torna evidente a necessidade de uma filosofia capaz de superar os pensamentos dualistas de seu tempo, no caso as filosofias de Kant e Fichte, incapazes de reconciliar, em última instância, natureza e liberdade. O erro de Schleiermacher, para Hegel, estaria em acreditar alcançar esta unidade unicamente pela via religiosa.

Contudo, a partir da obra hegeliana *Fé e Razão*, publicada em 1802, a contenda com Schleiermacher torna-se mais acirrada. Neste escrito, Hegel lê o pensamento de Schleiermacher através da filosofia de Jacobi. Na concepção de Hegel, as filosofias de Jacobi, Kant e Fichte entendem que “a razão deveria renunciar ao seu ser no absoluto”, e “excluir-se pura e simplesmente dele e relacionar-se apenas negativamente com ele”.¹⁹² Porém, com esta atitude, todas as três filosofias tornaram a finitude absoluta. Isso porque elas enxergam apenas a “finitude em todos os lugares da verdade do ser”.¹⁹³

¹⁹⁰ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*, p. 227.

¹⁹¹ Georg W. F. HEGEL. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 32.

¹⁹² Georg W. F. HEGEL. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 21.

¹⁹³ Georg W. F. HEGEL. *Fé e Saber*, p. 23.

Porém, se Jacobi partilha com Kant o fato de que tornou a finitude absoluta, eles se distinguem em um ponto importante. Na filosofia crítica de Kant, a finitude e subjetividade assumia a forma objetiva do conceito. Contudo, segundo Hegel, Jacobi põe no lugar do pensamento racional a primazia do sentir, ou seja, a subjetividade do instinto. Assim, coloca “no lugar de idéias filosóficas *expressões e palavras* que não devem ser nem sabidas nem entendidas”.¹⁹⁴

Desse modo, Hegel conclui:

Já recordamos que o princípio da filosofia jacobiana, na medida em que eleva o individual e o particular acima do conceito e torna válida a vitalidade subjetiva, se aproxima por um lado da beleza subjetiva do protestantismo, que reconhece o trato com Deus e a consciência do divino não na objetividade a ser satisfeita de um culto e na intuição e deleite atuais e em si mesmos claros *dessa* natureza *desse* universo, mas determina aquele trato e consciência como um interior que conserva a forma fixa de um interior e como anelo por um além e um futuro – um anelo que, embora não possa se unir com o seu objeto eterno, tem a sua beleza e o seu deleite eterno no fato de que o seu objeto é verdadeiro e é eterno sem querer conservar em segundo plano algo de próprio para si; [...].¹⁹⁵

Até que ponto, porém, esta conclusão acerca da filosofia de Jacobi recai sobre Schleiermacher, não é evidente. Em primeiro lugar, Schleiermacher não deixa claro em *Über die Religion*, se sua intenção é efetivamente elevar o individual e particular acima do conceito. Ele diz apenas que não quer tornar a religião numa filosofia suprema. Ora, se o particular e o individual é elevado acima do conceito, isto ocorre apenas na esfera religiosa, na qual não se busca elaborar sistemas.

Como enfatizou com propriedade Pannenberg, a crítica hegeliana pressupõe que a abordagem da religião de Schleiermacher pretendia fornecer proposições em vista da verdade de validade geral, com a qual o próprio Schleiermacher não estava comprometido. Na verdade, assumir a pretensão de verdade a partir da religião contradiria profundamente a distinção básica de Schleiermacher acerca da província autônoma e independente da religião em face da metafísica e da moral, inclusive seu caráter pré-reflexivo.

Em segundo lugar, em Schleiermacher não se pode falar, como se mostrou no primeiro capítulo, num além independente do mundo. No confronto de Schleiermacher com Kant e Jacobi, ele favorece Espinosa, e sua compreensão da intuição do Universo significa, em outras palavras, intuir o Infinito no finito. Isto é, não há nada *ad extra* inalcançável pela filosofia que sustente a absolutidade do finito, e que transforme, como Hegel bem apontou, o

¹⁹⁴ Georg W. F. HEGEL. *Fé e Saber*, p. 95.

¹⁹⁵ Georg W. F. HEGEL. *Fé e Saber*, p. 127.

próprio Infinito em finito, uma vez que este Infinito não incluiria o próprio finito dentro de si, deixando, portanto, algo fora de si. Aliás, o conceito de Infinito, tanto na concepção de Schleiermacher quanto na concepção de Hegel, é bastante similar: a exigência de que o finito faça parte do Infinito, dado que de outra forma haveria algo (no caso, o finito) fora do conceito de Infinito, e, portanto, este não seria verdadeiramente Infinito. Obviamente, pode-se alegar que, à diferença de Hegel, em Schleiermacher não há uma ciência do Absoluto.

Segundo Pannenberg, após a crítica hegeliana em *Fé e Saber*, e com o recuo da importância do conceito de intuição na edição de *Über die Religion* de 1806, “Hegel só pôde sentir-se fortalecido na sua crítica ao subjetivismo de Schleiermacher”.¹⁹⁶ Assim, esta alteração na edição de 1806 teria confirmado as desconfianças da crítica hegeliana de um suposto subjetivismo. Contudo, ressalta Pannenberg, a crítica teria errado o alvo “porque o conceito de sentimento de Schleiermacher, na sua versão tardia, não designou sentimentos casuais, que então, de fato, devem seu respectivo conteúdo totalmente à imaginação, mas designou a estrutura da autoconsciência, [...] do qual a autoconsciência somente se torna consciente pela experiência concreta com o mundo”.¹⁹⁷

Em suma, o caráter eminentemente especulativo do conceito de intuição, quer a noção de intuição intelectual de Schelling, quer a idéia de intuição transcendental de Hegel, foi um aspecto decisivo para o gradual abandono da intuição como um conceito essencial para a compreensão schleiermacheriana da religião. Ora, o próprio Schleiermacher passa a ligar claramente o conceito de intuição à ciência.

Em todo caso, se para Schleiermacher a religião antecede uma atitude científica e teórica, o abandono do conceito de intuição mantém-se em profunda concordância com sua abordagem inicial, dado que a intuição assumiu um caráter eminentemente teórico. Essa é igualmente a impressão de P. Seifert, pelo fato de afirmar que a mudança da primeira para a segunda edição de *Über die Religion* busca, na verdade, a concordância com a intenção original de Schleiermacher de uma vivência religiosa efetiva.¹⁹⁸ Agora, decidir se esta postura (existencial e vivencial) recai necessariamente em uma abordagem subjetivista e meramente antropológica da religião, exige uma análise mais detida do conceito de sentimento no pensamento maduro de Schleiermacher, tal como foi apresentada na *Glaubenslehre*. Esta é a tarefa do próximo capítulo.

¹⁹⁶ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*, p. 228.

¹⁹⁷ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*, p. 229.

¹⁹⁸ Paul SEIFERT, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, p. 57. (Cf. a nota 14).

CAPÍTULO 3: A FUNDAMENTAÇÃO DA PIEDADE SOB O CONCEITO DE AUTOCONSCIÊNCIA IMEDIATA

“[...] portanto, a essência da piedade idêntica a si mesma é esta: o fato de que nós somos conscientes de nós mesmos como absolutamente dependentes, ou, o que quer dizer o mesmo, de estar em relação com Deus”.
(Schleiermacher)¹⁹⁹

3.1 Apresentação geral da abordagem teológica

A *Glaubenslehre* veio a lume pela primeira vez em 1820-21.²⁰⁰ Trata-se do *opus magnum* de Schleiermacher, que juntamente com suas preleções sobre dialética, ética e hermenêutica compõe as principais contribuições de seu pensamento maduro.²⁰¹ A

¹⁹⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 23: “[...] also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind”. Em uma nota, Schleiermacher agradece a Ferdinand Delbrück pela sugestão do termo *schlechthinig* (pura e simplesmente ou absolutamente).

²⁰⁰ A segunda edição deste escrito apareceu em 1830. Da mesma forma que *Über die Religion*, Schleiermacher efetuou alterações na segunda edição, principalmente diante das diversas críticas dirigidas à sua obra de 1821. Sobre as principais discussões em torno da primeira e da segunda edição, ver adiante o item 3.3 deste capítulo. Todas as citações desta obra em nossa investigação pertencem à segunda edição de 1830.

²⁰¹ As preleções sobre *dialética* foram proferidas nos anos de 1811, 1814, 1818, 1822, 1828 e 1831. Schleiermacher pretendia publicar um tratado sobre o tema; chegou a escrever uma longa *Introdução* em 1833 que deveria preceder uma edição completa da obra, mas faleceu em 1834 pouco depois de redigi-la. Não obstante, com o decorrer do tempo surgiram várias edições destes cursos. As principais edições são: 1- L. Jonas (1834) que toma como referência o semestre de inverno de 1814; 2- Halpern (1901), que usa o curso de 1831; 3- O. Odebrecht (1942), que se baseia no curso de 1822; e 4- A. Arndt (1986) que retoma os textos de 1811 e 1814. Já as preleções sobre *ética* ocorreram em 1804/05, 1805/06, 1808, 1812/13, 1816, 1824, 1827 e 1832. Uma excelente reunião destas preleções pode ser encontrada na edição de Robert. B. Loudon: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Lectures on Philosophical Ethics*. Cambridge: University Press, 2002. Por fim, os cursos sobre *hermenêutica* foram ministrados em 1805, 1809/10, 1819, 1822, 1826/27, 1828/29, 1832/33. A primeira edição deste tema foi preparada por Lücke em 1838, como apêndice às obras teológicas de Schleiermacher. Em português foi traduzida em 2005 uma edição dos textos de hermenêutica de Schleiermacher organizada por Manfred Frank, que conta com uma longa introdução deste, a saber: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Hermenêutica e Crítica*. Vol. 1. Ijuí: Unijuí, 2005.

Glaubenslehre é resultado das preleções de Schleiermacher ministradas na Universidade de Halle e de Berlim.²⁰²

A idéia da redação de uma obra sobre dogmática perseguiu Schleiermacher já desde suas primeiras preleções em Halle. Ele refere-se a este intento à E. von Willich em uma carta de dezembro de 1805, quando declara: “Através de minhas preleções sobre a teologia dogmática, a minha opinião em relação a pontos distintos do cristianismo estão se desenvolvendo mais claramente; porém, estou convencido de que, daqui a um par de anos, quando publicar um pequeno manual sobre o assunto, será um escândalo para os judeus e uma loucura para os gregos”.²⁰³ Interessante notar como Schleiermacher tinha plena consciência de que sua dogmática, quando finalmente viesse a público, suscitaria fortes críticas em seu tempo, como de fato ocorreu. Como observou Martin Redeker, já nas preleções sobre dogmática de 1805/06, é feito uso do título *Doutrina Cristã da Fé*, antecipando evidentemente o título de sua obra de 1820.²⁰⁴

Contudo, antes da publicação da *Glaubenslehre*, no ano de 1811 vem a lume uma contribuição crucial de Schleiermacher no tocante à sistematização da teologia.²⁰⁵ Trata-se da publicação de uma enciclopédia teológica, fruto de sua atividade acadêmica de ensino, a saber: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (Breve exposição do estudo teológico).²⁰⁶ O objetivo deste livro era servir de base para as preleções sobre dogmática que

²⁰² Na Universidade de Halle, essas preleções foram ministradas nos semestres de inverno de 1804/05 e de 1805/06. A partir de 1809, elas passaram a ser lidas na recém inaugurada Universidade de Berlim, e se estendem até a morte do teólogo berlinense. Em Berlim, estas preleções foram expostas respectivamente em 1812/13, 1816, 1818, 1818/19, 1820/21, 1821, 1825, 1827/28 e 1830 (Cf. Martin REDEKER. Einleitung des Herausgebers. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. XIX).

²⁰³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *The life of Schleiermacher as unfolded in his autobiography and letters*. London: Smith, Elder and Co., 65, Corhill, 1860, Vol. II, p. 43: “Through my lectures on doctrinal theology, my views in regard to separate points of Christianity are developing themselves more clearly, but I am persuaded that when, in a couple of years hence, I shall publish a little handbook on the subject, it will be an offence to the Jews, and foolishness to the Greeks”.

²⁰⁴ Martin REDEKER. Einleitung des Herausgebers. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. XVIII.

²⁰⁵ Antes disso, no tocante à teologia, Schleiermacher tinha publicado um escrito em 1806 intitulado *Die Weihnachtsfeier: ein Gespräch* (A festa de Natal: um diálogo) Trata-se de um diálogo, ao molde dos diálogos platônicos – vale lembrar que nesta época Schleiermacher estava empenhado em traduzir Platão –, onde pela primeira vez é apresentada a concepção de cristologia de Schleiermacher, bem como sua compreensão de comunidade enraizada em torno da figura de Cristo. Sobre este escrito, recomendo o artigo de Luís H. Dreher. *A Celebração de Natal de 1806: uma introdução aos princípios e às raízes sociais da cristologia de Schleiermacher. Cuadernos de Teología*, 17, p. 161-172, 1998; Ver também Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón*, p. 72-73.

²⁰⁶ Como bem aponta Crouter, sobre o uso comum do termo enciclopédia nesta época: “By the end of the eighteenth century the term ‘encyclopedia’ had begun to be used for texts that introduce the premisses and contents of a field of knowledge in ways that are not necessarily arranged alphabetically. Hegel’s *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1817) produced such a work for his system of philosophy. (Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 209). Outra contribuição importante de Schleiermacher, no que diz respeito à concepção sistemática das ciências e de suas inter-relações, é o escrito de 1808 intitulado *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* (Idéias casuais sobre as

Schleiermacher ministrava aos seus alunos, através do qual ele expõe sua concepção do estudo teológico, a especificidade de cada disciplina teológica em particular, e a conexão das partes com o todo da ciência teológica. No prefácio à primeira edição desta obra de dezembro de 1810, Schleiermacher destaca o fato de que este escrito contém, mesmo em suas poucas páginas, toda a sua concepção dos estudos teológicos até essa época.²⁰⁷

Além disso, a *Kurze Darstellung* antecipa, ainda que sumariamente, vários pontos fundamentais desenvolvidos posteriormente em sua *Glaubenslehre*. Como indica o próprio Schleiermacher, a definição de dogmática exposta na *Glaubenslehre* já foi dada em sua enciclopédia teológica, porém de maneira breve e ao modo de aforismos, de tal modo que, em continuidade com esta, a *Glaubenslehre* espera elucidar e aprofundar os elementos apenas indicados no escrito de 1811.²⁰⁸ Portanto, levando-se em conta a importância e a relação direta destes dois textos, é mister trabalhá-los conjuntamente, a fim de que, por um lado, seja possível definir a tarefa da dogmática; e, por outro, e principalmente, seja possível entender a delimitação de Schleiermacher no tocante à sua abordagem da religião através de uma teoria da subjetividade.

Do ponto de vista da estrutura da *Glaubenslehre*, esta, depois de sua longa Introdução, onde Schleiermacher expõe a definição de dogmática (§§ 2-19) e o seu método (§§ 20-31), divide-se em duas partes. Na primeira, explora-se o desenvolvimento da consciência piedosa em si, assim como ela é pressuposta em cada movimento do âmago pelos cristãos – Schleiermacher explora especialmente a relação entre Deus e mundo e os atributos metafísicos de Deus (§§ 32-61). Na segunda, trata-se do desenvolvimento da autoconsciência através das outras doutrinas cristãs, e da consciência do pecado e da graça (§§ 62-169).

O objetivo principal deste capítulo é analisar de que maneira Schleiermacher desenvolve sua concepção de piedade a partir do conceito de *autoconsciência imediata* (*unmittelbares Selbstbewusstsein*). Este conceito é explorado na definição de dogmática apresentada na Introdução da *Glaubenslehre*.²⁰⁹ Dessa forma, o foco da presente pesquisa se

Universidades em sentido Alemão). No entanto, este texto excede a abordagem da presente pesquisa, cujo foco é a concepção schleiermacheriana de religião.

²⁰⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. I: “Scheint es mir daher zu viel, was nur für meine jetzigen und künftigen Zuhörer bestimmt ist, durch den Druck in das große Publikum zu bringen: so tröste ich mich damit, daß diese wenigen Bogen meine ganze dermalige Ansicht des theologischen Studiums enthalten, welche, wie sie auch beschaffen sei, doch vielleicht schon durch ihre Abweichung anregend wirken und Besseres erzeugen kann”.

²⁰⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 9.

²⁰⁹ Ainda que a discussão acerca da autoconsciência seja também explorada nas preleções sobre psicologia, ética e dialética, na *Glaubenslehre* ela é apresentada da forma mais abrangente; e, no que tange diretamente ao objeto de nossa investigação, é o material mais importante. Como bem afirma Grove: “Die Religionstheorie der beiden Auflagen der Schleiermacherschen Dogmatik ist mehr als nur eine Applikation

concentra apenas nesta Introdução, e não na obra como um todo. O próprio Schleiermacher afirma a independência desta Introdução em relação ao restante da obra, na medida em que, para ele, o processo de definição de uma ciência não pertence à ciência mesma, da mesma forma que as proposições levadas a cabo na Introdução não podem ser elas mesmas dogmáticas.²¹⁰

Ora, para Schleiermacher, de acordo com sua enciclopédia teológica, esta Introdução não pertence à teologia dogmática, entendida como pertencente ao ramo da teologia histórica, mas à disciplina designada de *teologia filosófica*. Para se compreender exatamente o que Schleiermacher entende por cada disciplina teológica, deve-se esclarecer sua concepção geral de teologia e sua sistemática interna. Por isso, primeiramente, pretende-se traçar um breve comentário acerca da tarefa da teologia em geral (item 3.1.1). Em seguida, uma vez que o presente capítulo tem por foco a análise da consciência religiosa ou piedosa, cuja exposição pertence à parte filosófica da abordagem teológica de Schleiermacher, passaremos à descrição detalhada da tarefa da disciplina denominada teologia filosófica (item 3.1.2).

3.1.1 Definição de teologia e seus ramos

De acordo com o § 1º da *Kurze Darstellung*, de sua primeira edição de 1811, a tese principal de Schleiermacher é a seguinte: “A teologia é uma ciência positiva, cujas diferentes partes estão conectadas com um todo somente através da referência comum a uma determinada religião: a dos cristãos e, portanto, ao cristianismo”.²¹¹ Esta característica se mantém basicamente inalterada na segunda edição de 1830, com a diferença de que nesta, Schleiermacher substitui o termo *religião* pelo termo genérico de ‘um determinado modo de fé’ (*eine bestimmte Glaubensweise*), que para ele quer dizer o mesmo que “uma forma

der in der Ehtik und der Dialektik entwickelten Theorie der Subjektivität. Sie enthält die umfassendste und differenzierteste zusammenhängende Darstellung des Begriffs der Subjektivität im ganzen Werk Schleiermachers und ist also sein bedeutendster Beitrag zur Behandlung dieses Themas” (Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*. Berlin: de Gruyter, 2004, p. 542-543).

²¹⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 9: “Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das, was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Sätze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können”. É importante ressaltar que esta ênfase de Schleiermacher da independência da Introdução diante do restante da obra insere-se no contexto da polêmica gerada em torno da relação entre teologia e filosofia. O caráter propriamente filosófico da concepção de piedade desenvolvido na Introdução sugeriu a muitos críticos de que a fundamentação de sua teologia se daria pela filosofia. Deste modo, Schleiermacher tentou desvincular explicitamente, na segunda edição de 1830 (porque, segundo ele, essa foi uma má compreensão de seus críticos), a Introdução do restante da obra. Voltaremos a este ponto a seguir no item 3.3 deste capítulo.

²¹¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 1: “§ 1. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren verschiedene Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Religion; die der christlichen also auf das Christentum”.

determinada da consciência de Deus”.²¹² Esta perspectiva é novamente ressaltada na *Glaubenslehre*, no § 2º, pois, visto que a Dogmática é uma disciplina teológica, ela refere-se “exclusivamente à Igreja cristã”.²¹³ Schleiermacher faz uso, neste sentido, de ‘Igreja’ como um termo equivalente a um ‘determinado modo de fé’.

Para Schleiermacher, o fato de que se trata de uma ciência positiva quer dizer que ela se volta para a “solução de uma tarefa prática” ou, o que diz o mesmo, à direção ou regimento da Igreja.²¹⁴ Sua teologia, portanto, desfruta de um teor ou significado histórico. Em outras palavras, ela funda-se num caráter positivo, isto é, liga-se a uma manifestação religiosa historicamente dada. Por isso, como afirmou Birkner, a teologia não tem seu lugar no sistema de ciências, “como uma ciência particular ao lado – ou acima – de outras ciências particulares”, mas ela se constrói a partir de “uma síntese funcional de diferentes ramos” cujos objetos se situam, do ponto de vista científico, além da teologia; ora, Schleiermacher considera a teologia uma disciplina funcional, da mesma maneira que a medicina e a jurisprudência.²¹⁵

Em primeiro lugar, deve-se observar que Schleiermacher pretende desvincular sua abordagem teológica daquelas propostas especulativo-filosóficas e racionais que imperavam em seu tempo, sobretudo as do idealismo de Fichte e Hegel.²¹⁶ Como bem enfatizou Redeker, a teologia schleiermacheriana não deriva sua concepção fundamental de princípios universais e metafísicos: “A filosofia tem como objeto o *logos* universal. Porém, a teologia volta-se para a fé, porque o espírito de Deus revela-se aos homens nesta fé e pela fé. Só que esta fé é viva e eficaz como grandeza histórica na Igreja cristã”.²¹⁷ Já em *Über die Religion*, como vimos,

²¹² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 1: [eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins].

²¹³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 10 “lediglich auf die christliche Kirche”.

²¹⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 1 “Lösung einer praktischen Aufgabe”. No § 5º da segunda edição da *Kurze Darstellung*, p. 2, lê-se: “§ 5. Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist”.

²¹⁵ Cf. Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*. München: Chr. Kaiser, 1974, p. 28 “als Einzelwissenschaft neben – oder über – anderen Einzelwissenschaften”; [funktionsbedingte Zusammenfassung verschiedener Fächer]; Segundo Birkner: “Seine Schrift [Schleiermachers] *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn*’ (1808), in der er der neu zu gründenden Berliner Reformuniversität das Programm geschrieben hat, zeigt, daß er neben der Theologie auch die Medizin und die Jurisprudenz als positive Wissenschaft gedeutet hat [...]” (Ibid., p. 29).

²¹⁶ Cf. Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 207-208.

²¹⁷ Martin REDEKER. Einleitung des Herausgebers. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. XXII: “Die Philosophie hat zum Gegenstand den universalen Logos. Die Theologie aber wendet sich dem Glauben zu, weil sich in diesem Glauben und durch den Glauben der Geist Gottes den Menschen offenbart. Nur dieser Glaube ist lebendig und als geschichtliche Größe in der christlichen Kirche wirksam”.

Schleiermacher buscou livrar a religião de procedências racionais, quer da metafísica, quer da moral. A teologia também precisa ser fiel a esta tarefa, a fim de manter-se firme em sua orientação prática, que pertence ao âmbito do sentimento e se manifesta em um determinado modo de fé.

Tendo em mente estas considerações fica claro porque a teologia de Schleiermacher é uma doutrina que tem por objetivo descrever uma determinada modalidade de fé historicamente dada (*Glaubenslehre*). Sua doutrina precisa partir de uma comunidade de fé ou de vida; não se trata, portanto, de uma doutrina racional ou especulativa sobre Deus (*Gotteslehre*). Segundo as palavras do próprio Schleiermacher, “esta *Glaubenslehre* se afasta completamente da tarefa de estabelecer, partindo de princípios gerais, uma *Gotteslehre*, ou ainda uma antropologia ou escatologia”.²¹⁸

Em segundo lugar, apesar da referência direta ao cristianismo, que é o modo determinado de fé com que a teologia de Schleiermacher está obviamente comprometida, o conceito da teologia enquanto ciência positiva, a princípio, é aplicável a qualquer religião. Por isso que, como bem mostrou Birkner, o conceito de Igreja de Schleiermacher é usado em um sentido amplo. Entendido como ‘modos de fé’, abrange qualquer comunidade religiosa, e não exclusivamente a cristã. Caso se compare esta terminologia com os conceitos utilizados em *Über die Religion*, pode-se substituir facilmente o conceito de ‘piedade’ (*Frömmigkeit*) da *Glaubenslehre* pelo conceito de ‘religião’ lá empregado; do mesmo modo, o conceito de ‘religiões’ de *Über die Religion* passa a ser designado, de um lado, pelo conceito de ‘modos de fé’, por outro, pelo conceito de ‘Igrejas’.²¹⁹

Em último lugar, deve-se observar o fato de que o caráter funcional²²⁰ de sua teologia permite com que esta tome de empréstimo elementos dos mais diversos âmbitos do saber. Isso explica a divisão da ciência teológica – ou, como chama Birkner, da teologia como tal ou propriamente dita (*eigentliche Theologie*)²²¹ – em três grandes áreas interdependentes, denominadas por ele respectivamente de ‘teologia filosófica’, ‘teologia histórica’ e ‘teologia prática’. A parte filosófica da teologia, que se subdivide ainda em duas seções – a saber,

²¹⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 10-11 “diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe, von allgemeinen Prinzipien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie”.

²¹⁹ Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 26.

²²⁰ Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 27-28: “Man wird dabei ausgehen müssen von der Beobachtung, daß die ‘Kurze Darstellung’ Wesen und Aufgabe der Theologie nicht thematisch definiert, sondern funktional, nicht durch Nennung besonderer Erkenntnisprinzipien oder eines spezifischen Sachbereichs, sondern durch die Angabe eines funktionalen Bezugs, durch Hinweis auf die Aufgabe, um derentwillen Theologie nötig ist”.

²²¹ Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 32.

apologética e polêmica – é responsável por “compreender o elemento essencial de toda a manifestação da Igreja cristã”.²²² Por sua vez, a parte histórica da teologia, que se subdivide ainda em três partes – a saber, teologia exegética, história da igreja e dogmática –, deve compreender o desenvolvimento da Igreja em seu devir, “como um produto do passado e como um germe para o futuro”.²²³ Por fim, a parte propriamente prática da teologia, que se subdivide em duas partes – a saber, o serviço da Igreja e o regime da Igreja –, pertence ao âmbito específico do “regimento da Igreja cristã”.²²⁴

De acordo com Schleiermacher, os estudos teológicos devem seguir exatamente esta ordem, ou seja: primeiramente, inicia-se com a teologia filosófica, que é a raiz de toda a teologia, porque fornece a essência do cristianismo enquanto um modo de fé singular, bem como sua relação com as demais comunidades de fé;²²⁵ em seguida, cabe à teologia histórica confirmar as conquistas da teologia filosófica, e preparar o terreno para a teologia prática, que vem coroar suas antecessoras com uma abordagem voltada diretamente para a direção da Igreja.²²⁶

Importante observar ainda que, de acordo com a descrição acima dos ramos teológicos, a dogmática evidentemente não corresponde *in toto*, mas apenas a uma parte, da tarefa da teologia entendida em sua totalidade. Isso foi muito bem colocado por Birkner, quando afirma que: “Para Schleiermacher, assim como sua Enciclopédia mostra de forma bastante clara, teologia e dogmática não são idênticas, muito menos no sentido de que, por exemplo, a dogmática representasse o assunto central da teologia ou a teologia propriamente

²²² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 10 (§ 25 da 1 ed.): “das Wesentliche in der gesamten Erscheinung der christlichen Kirche zu verstehen”.

²²³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 11 (§ 33 da 1 ed.): “als Produkt der Vergangenheit und als Keim der Zukunft”.

²²⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 10 (§ 28 da 1 ed.): “christlichen Kirchenregimentes”.

²²⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 10: “Die philosophische Theologie ist die Wurzel der gesamten Theologie” (§ 26 da 1 ed.).

²²⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 10 (§ 31 da 1 ed.): “Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums”; Segundo Crouter, Schleiermacher conseguiu equilibrar de forma formidável os vários âmbitos dos quais ele toma de empréstimo suas contribuições, sem limitar-se, por seu turno, a estes âmbitos, e muito menos sem recair em suas dificuldades metodológicas: “Schleiermacher’s understanding of theology is philosophical while avoiding undue dependence on any specific school of philosophy, historical while not succumbing to historical relativism, and practical while placing its concern for lived religion squarely on the shoulders of a well-educated clergy. His theology has the avowed task of reconciling the substance of biblical and creedal teachings with a distinctively modern account of Christian consciousness. Schleiermacher thus launched a systematic program of theological inquiry that stands apart from those of his contemporaries.” (Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 208).

dita”.²²⁷ No § 19º da *Glaubenslehre*, Schleiermacher define a dogmática ou teologia dogmática da seguinte forma: ela é “a ciência das conexões entre as doutrinas de uma comunidade eclesial cristã válida em um dado tempo”.²²⁸ A teologia dogmática tem por tarefa sistematizar as doutrinas da Igreja cristã preponderantes em um dado período do tempo.

3.1.2 A tarefa crítica da teologia filosófica

A Introdução da *Glaubenslehre*, assim como também a obra de 1799, *Über die Religion*, pertencem à disciplina teológica designada por Schleiermacher de *teologia filosófica*. Como vimos, esta terminologia apareceu pela primeira vez em 1811, com a publicação de *Kurze Darstellung*. Naturalmente, pode parecer arbitrário interpretar *Über die Religion* em termos de uma definição que surge mais de dez anos depois, principalmente pelo fato de que o próprio Schleiermacher nunca se referiu a este escrito como pertencente à teologia filosófica. Além disso, Schleiermacher também jamais denominou a própria Introdução da *Glaubenslehre*, agora publicada dez anos depois da *Kurze Darstellung*, com o nome desta disciplina. Todavia, tanto pelas características em comum quanto pelo teor de sua abordagem, estes dois escritos podem ser colocados sob esta classificação, ou pelo menos reconduzidos a ela para melhor elucidar sua estrutura e seu alcance.²²⁹

Über die Religion já encontra-se explícita e contundentemente em íntima relação com a linha mestra desta abordagem, que permanece na Introdução da *Glaubenslehre*. Porém, se o escrito de 1799 se mantém numa estreita continuidade, ele é aprofundado pelo pensamento maduro do teólogo. Além do mais, a segunda edição de 1830 da *Glaubenslehre* é a última palavra de Schleiermacher, bem como seu desenvolvimento mais amplo, acerca desta análise transcendental da consciência religiosa. De que maneira, pois, a terminologia *teologia filosófica* é definida?

²²⁷ Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 38: “Für Schleiermacher sind, wie seine Enzyklopädie ja deutlich genug zeigt, Theologie und Dogmatik nicht identisch, auch nicht in dem Sinne, daß etwa die Dogmatik die Sachmitte der Theologie oder die eigentliche Theologie repräsentierte”.

²²⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 119 “die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christliche Kichengesellschaft zu einer gegeben Zeit geltend Lehre”; De acordo também com a *Kurze Darstellung*, p 41 (§ 96 da 2 ed.): “Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei, geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie”.

²²⁹ Sobre esta discussão, indico Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 212; e também Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 125-126.

Lembremos que toda e qualquer disciplina teológica está conectada com um modo de fé específico, no caso, o cristianismo. Desse modo, nos §§ 32º e 33º da segunda edição da *Kurze Darstellung*, Schleiermacher declara que:

§ 32. Dado que a essência peculiar do Cristianismo não se deixa construir tampouco de maneira puramente científica, como também ela não pode ser apreendida de maneira meramente empírica: então, ela se deixa determinar somente de maneira crítica, através da comparação daquilo que é dado historicamente no Cristianismo com [aquelas] oposições em virtude das quais as comunidades piedosas podem ser diferenciadas umas das outras. [...]

§ 33. A teologia filosófica pode, portanto, assumir seu ponto de partida acima [ou além] do Cristianismo somente no sentido lógico da palavra, i.e., num conceito geral da comunidade piedosa ou de fé.²³⁰

A teologia filosófica é responsável pelo desenvolvimento de um conceito geral de comunidade piedosa, ou seja, de um conceito geral de Igreja. Segundo Schleiermacher, a ética²³¹ é a disciplina que, entendida como a ciência dos princípios da História, fornece-nos, de uma maneira geral, o modo de devir (*Art des Werdens*) de um todo histórico. Em outras palavras, compete à ética fornecer o conceito geral de Igreja.²³² Isso porque, ela é entendida como a “exposição especulativa da razão”, enquanto um estudo de toda e qualquer associação humana resultado de uma ação livre, como é o caso das comunidades de fé.²³³

Contudo, a ética apresenta esta totalidade histórica de um modo apenas geral, isto é, de um modo puramente científico. Assim, se uma abordagem geral do conceito de Igreja é imprescindível, não é, porém, suficiente para apreendermos efetivamente o peculiar da Igreja cristã. Essa posição é esclarecida na *Glaubenslehre*, quando Schleiermacher declara que

²³⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 13-14 (2 ed.): “§ 32. Da das eigentümliche Wesen des Christentums sich ebensowenig rein wissenschaftlich konstruieren läßt, als es bloß empirisch aufgefaßt werden kann : so läßt es sich nur kritisch bestimmen (vgl. § 23) durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Christentum geschichtlich gegeben ist, und der Gegensätze, vermöge deren fromme Gemeinschaften können voneinander verschieden sein [...] § 33. Die philosophische Theologie kann daher ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum in dem logischen Sinne des Wortes nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft”.

²³¹ De acordo com Schleiermacher, as ciências em geral possuem uma divisão tripartite: a saber, *dialética*, *ética* e *física*. Os princípios deste sistema de ciências são explorados em suas preleções sobre dialética. Acompanho aqui a descrição de Crouter: “Following the ancient Greeks, Schleiermacher contrasts “ethics” (as the “speculative science of reason”) with “physics” (as the “speculative science of nature”), a usage that reflects Aristotle’s notion of rational human beings who live in a world (ethos) that is distinguishable from nature. Ethics seeks to attain a coherent and consistent view of the abiding forms of the human world; history (“the empirical science of reason”) strives to understand the actual unfolding of it. Ethics and history operate on distinctive planes; the task of analyzing and clarifying concepts is distinguished from the task of grasping the world as it develop.” (Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 209); Ver também Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 29-31.

²³² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 12.

²³³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 14 “spekulative Darstellung der Vernunft”.

“nenhuma ciência pode alcançar ou produzir o individual através de meras idéias”.²³⁴ A ciência está e deve permanecer sempre ligada a um elemento universal. No entanto, ela fracassa na tentativa de derivar os dados históricos de construções *a priori*; ora, se toda e qualquer disciplina teológica tem sempre como referência uma comunidade de fé específica, ela não pode nem deve partir *apenas* de proposições de caráter geral.

Considerando o limite da abordagem ética, como superar as limitações de suas construções especulativas? Evidentemente, para se conhecer as manifestações históricas particulares, deve-se aplicar um método empírico de análise deste fenômeno. Não obstante, a abordagem meramente empírica também oferece limitações. Como ressalta Schleiermacher, ela carece de um critério para se determinar o elemento essencial e que permanece-idêntico-a-si-mesmo (*Sich-gleichbleibende*) em face dos elementos mutáveis e contingentes. A disciplina responsável por esta tarefa, isto é, a de buscar a base comum e imutável das diversas religiões, através de uma análise das próprias manifestações históricas, é a filosofia da religião. Esta tem por objetivo a “exposição crítica das diferentes formas dadas de comunidades piedosas”, com intuito de apresentar suas diferenças e suas peculiaridades.²³⁵ Dado que a filosofia da religião é entendida como um ramo dos estudos científicos da história, sua finalidade é expor a totalidade de todas as comunidades eclesiais.²³⁶

Por isso, Schleiermacher entende que a avaliação da teologia filosófica não deve ser nem puramente especulativa nem meramente empírica, mas sim *crítica*, ou seja, capaz de equilibrar a necessidade de um método simultaneamente histórico e especulativo. Assim, ela tenta aliar, por um lado, tanto uma abordagem empírica do Cristianismo – enquanto um *dado histórico* ou positivo – quanto, por outro lado, uma perspectiva, por assim dizer, filosófica, no sentido da elaboração da idéia do Cristianismo, a qual precisa levar em conta tanto o conteúdo das condições históricas quanto as formas que elas assumiram em seu devir.²³⁷

Segundo Peter Grove, pode-se entender a teologia filosófica da seguinte forma: o termo *teológico* tem um sentido funcional, de ciência positiva (*Kichenleitung*); o termo *filosófico* se refere ao seu conteúdo e procedimento.²³⁸ Como com propriedade colocou

²³⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 12. “keine Wissenschaft kann das Individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen”.

²³⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 14 “kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften”.

²³⁶ De acordo com Schleiermacher, a filosofia da religião é similar à filosofia do direito, na medida em que esta, a partir do conceito de Estado oriundo da ética, deve apresentar em seguida, assim como a filosofia da religião, um estudo empírico comparado das diversas formas individuais de organizações civis (Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 13).

²³⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 14.

²³⁸ Peter GROVE. *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Phisophie der Religion*. Berlin: de Gruyter, 2004, p. 535.

Crouter, a teologia filosófica é uma disciplina crítica, porque ela “conecta o que aparece na história com a tarefa especulativa”, e acrescenta: a “‘teologia filosófica’ para Schleiermacher pode ser parafraseada como uma ‘reflexão filosófica sobre a forma e conteúdo de uma religião em seu caráter dado’. Ela encarrega-se da tarefa crucial de localizar e definir a ‘consciência religiosa’ e a ‘comunidade eclesial’ que são o alicerce da existência cristã”.²³⁹ É importante ressaltar que a religião é um *dado* em dois sentidos: de um lado, porque a religião está presente na experiência do sentimento pela consciência – a esta dimensão corresponde o conceito de piedade – da qual todo homem pode ter uma experiência; de outro lado, porque as religiões são atestadas pela positividade das comunidades religiosas ou Igrejas.

De acordo com Crouter, Schleiermacher compreende a religião como um “dado factual”; em outras palavras, considerando a teologia como um todo, e a teologia filosófica em particular, ambas têm seu ponto de partida e seu fim no fato de que o “dado espiritual primário é a realidade da Igreja na história empírica, uma afirmação que é tanto normativa quanto demonstrável através do estudo da história”.²⁴⁰ Em suma, como afirmou Schleiermacher, deve-se compreender “tanto [por um lado] a essência do mesmo [cristianismo] na sua oposição a outros modos de fé ou Igrejas, quanto também [por outro lado] a essência da piedade e das comunidades piedosas em conexão com as restantes atividades do espírito humano”.²⁴¹ Como salientou Birkner, a teologia filosófica tem como função ser uma disciplina teológica que trata dos fundamentos, em outras palavras, trata-se de uma teologia fundamental (*Fundamentaltheologie*), e acrescenta: “a teologia filosófica encontra, portanto, seus ‘fundamentos’ tanto em uma filosofia comparada da religião [...] assim como em uma teoria antropológico-sociológica da religião”.²⁴²

Caso se recorde a delimitação de Schleiermacher exposta em *Über die Religion* acerca dos dois pontos de vistas sob os quais uma religião pode ser compreendida, percebe-se evidentemente, ainda que de uma maneira menos explícita, o mesmo projeto-tarefa da

²³⁹ Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 210: “connects what appears in history with the speculative task”; p. 212: “‘philosophical theology’ for Schleiermacher might be paraphrased as ‘philosophical reflection on the form and content of a religion in its givennes’. It undertakes the crucial task of locating and defining the ‘religious consciousness’ and ‘church community’ that are the bedrock of Christian existence”.

²⁴⁰ Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 213: “factual given”; “primary spiritual datum is the reality of the church in empirical history, a clam that is both normative and demonstrable through the study of history”.

²⁴¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 8: “sowohl das Wesen desselben in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen, als auch das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen”.

²⁴² Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 26: “Philosophischen Theologie findet also seine ‘Grundlagen’ in einer vergleichenden ‘Religionsphilosophie’ [...] sowie in einer anthropologisch-soziologischen Theorie der Religion”.

teologia filosófica. Em *Über die Religion* se diz: a religião pode ser entendida ora como produto da natureza humana ou essência interna, ora a partir de seus contornos ou suas fronteiras enquanto resultado gerado pelo tempo e pela história. Assim, bem entendidos, estes dois pontos de partida correspondem exatamente à tarefa geral da teologia filosófica.

Como vimos, Schleiermacher se ocupa, no escrito *Über die Religion*, em determinar a esfera da religião em relação com as outras esferas do espírito humano – o que foi denominado de análise transcendental das faculdades – este também será o ponto de partida da Introdução da *Glaubenslehre*. Se, no escrito de 1799, Schleiermacher já tinha afirmado a religião como uma disposição inerente no homem, e que seu desenvolvimento é importante para a plena realização da humanidade; esta postura será retomada novamente no § 22º da *Kurze Darstellung*, no qual Schleiermacher declara o seguinte: “Se as comunidades piedosas não devem ser consideradas como aberrações, então, deve-se poder demonstrar a existência de tais associações como um elemento necessário para o desenvolvimento do espírito humano”.²⁴³

De acordo com Schleiermacher, enquanto disciplina teológica, a teologia filosófica, não obstante a contribuição dos ramos propriamente filosóficos, como o da ética e o da filosofia da religião, possui um caráter prático. Em algum sentido, ela precisa estar a serviço de uma religião específica. Por isso, a teologia filosófica tem duas partes: apologética e polêmica. A primeira lida com o problema da *verdade* do Cristianismo em geral, e, por ser Schleiermacher um teólogo reformado, do Protestantismo em particular; a última, preocupa-se com o problema da *pureza* igualmente do Cristianismo e do Protestantismo.²⁴⁴

A apologética parte do fato de que todo aquele indivíduo que participa de uma comunidade de fé, assim o faz porque tem convicção da verdade proclamada nesta Igreja, e ele reconhece sua convicção através desta comunicação, que corresponde ao caráter de defesa de uma religião.²⁴⁵ Por outro lado, aquele que participa de tal comunidade, desaprova os desvios enfermiços (*krankhaften Abweichungen*) que surgem em sua Igreja: esta tentativa de

²⁴³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 9: “Wenn fromme Gemeinschaften nicht als Verirrungen angesehen werden sollen: so muß das Bestehen solcher Vereine als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element nachgewiesen werden können”.

²⁴⁴ Segundo Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 26.

²⁴⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 16 (§ 39. 2 ed.): “Wie jeder in seiner Kirchengemeinschaft nur ist vermöge seiner Überzeugung von der Wahrheit der sich darin fortpflanzenden Glaubensweise: so muß die erhaltende Richtung der Kirchenleitung auch die Abzweckung haben, diese Überzeugung durch Mitteilung zur Anerkenntnis zu bringen. Hiezu bilden aber die Untersuchungen über das eigentümliche Wesen des Christentums und ebenso des Protestantismus die Grundlage, welche daher den apologetischen Teil der philosophischen Theologie ausmachen, jene der allgemeinen christlichen, diese der besonderen des Protestantismus”.

purificação da Igreja corresponde ao âmbito polêmico de uma religião.²⁴⁶ A atitude apologética volta-se para fora, para defender a religião. A polêmica volta-se para dentro, para *curar* a Igreja de suas enfermidades. Deve-se destacar o seguinte: se Schleiermacher faz uso de conceitos de origem biológica e natural para explicar o movimento da própria comunidade religiosa, assim o faz porque entende a Igreja como um organismo vivo, a partir da sua concepção da Igreja como um *indivíduo*.²⁴⁷

O caráter apologético da teologia filosófica é notório em *Über die Religion*, sobretudo na defesa da religião perante o tribunal da razão, no caso, diante dos *Aufgeklärtern*. Já a parte polêmica é, em linhas gerais, explorada no quinto discurso, quando Schleiermacher se refere às religiões, principalmente sua polêmica com a religião natural.²⁴⁸ Segundo Seifert, esta postura polêmica e apologética de *Über die Religion* fica evidente com a conexão entre o orador (*Redner*) – que de maneira apologética se volta contra o público externo (*Verächter*) em defesa da religião – e o pregador (*Prediger*) – que se ocupa com o desenvolvimento interno do próprio Cristianismo em relação com as outras religiões. Em outras palavras, a tarefa do orador e do pregador, neste ponto, confluem para uma mesma direção.²⁴⁹

Ora, o presente capítulo tem por foco a definição elaborada pelas proposições emprestadas da ética, que se preocupam em definir um conceito geral de religião. É justamente nesta divisão da *teologia filosófica* que Schleiermacher se ocupa com a definição da piedade a partir do conceito de autoconsciência imediata; e, portanto, trata-se do lugar privilegiado onde lança seus fundamentos de uma teoria da subjetividade. Passemos então para esta análise.

²⁴⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 17 (§ 40 da 2 ed.): “Da jeder, nach Maßgabe der Stärke und Klarheit seiner Überzeugung, auch Mißfallen haben muß an den in seiner Gemeinschaft entstandenen krankhaften Abweichungen: so muß die Kirchenleitung, vermöge ihrer intensiv zusammenhaltenden Richtung (§ 25), zunächst die Abzweckung haben, diese Abweichungen als solche zum Bewußtsein zu bringen. Dies kann nur vermöge richtiger Darstellung von dem Wesen des Christentums und so auch des Protestantismus geschehen, welche daher in dieser Anwendung den polemischen Teil der philosophischen Theologie bilden, jene der allgemeinen, diese der besonderen protestantischen”.

²⁴⁷ No § 54º da *Kurze Darstellung* se fala explicitamente de organismo histórico (*geschichtlichen Organismus*).

²⁴⁸ Schleiermacher entra em algumas discussões deste tipo no quinto discurso, mas de maneira breve.

²⁴⁹ SEIFERT, Paul. *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1960, p. 115: “Diese ‘Polemik’ ist bezeichnend wie für den Redner so auch für den Prediger. [...] Dieses Program der Reden in seiner inneren Verbindung von Polemik nach innen und Apologetik nach außen bezeichnet von Anfang an die eigentümliche Haltung des Predigers Schleiermacher. [...] Es ist eine Grundlinie der Schleiermacherschen Verkündigung überhaupt, die Predigen und Reden hier verbindet”.

3.2 A proposição científica da piedade enquanto *autoconsciência imediata*

Schleiermacher inicia sua exposição, no § 3º da *Glaubenslehre*, com um evidente paralelo à tese exposta em *Über die Religion*. No escrito de 1799, afirmara-se o seguinte: “Sua essência não é nem pensamento nem ação, mas sim intuição e sentimento”.²⁵⁰ Agora, porém, no escrito de 1830, Schleiermacher declara o seguinte: “A piedade que constitui a base de todas as comunidades eclesiais, considerada puramente em si mesma, não é *nem um saber nem um agir, mas sim uma determinação do sentimento* ou da autoconsciência imediata”.²⁵¹

Os conceitos de saber (*Wissen*) e agir (*Tun*) são correspondentes aos mesmos conceitos de pensamento (*Denken*) e ação (*Handeln*) de *Über die Religion*. Ora, com esta postura, Schleiermacher permanece fundamentalmente de pleno acordo com o aspecto vivencial da religião ressaltado em 1799. O termo equivalente de *essência* é a passagem *puramente em si mesma*. Novamente, coloca-se em destaque sua tese principal a respeito da autonomia e da província própria da religião, que do ponto de vista de seu caráter peculiar ou essencial, isto é, considerada em si mesma e não em outra coisa, situa-se uma vez mais no sentimento.

No entanto, como é perceptível, existem algumas mudanças importantes. O abandono do conceito de intuição não é nenhuma novidade, pois como já havia sido indicado desde a segunda edição de *Über die Religion* de 1806, ele passou a designar uma categoria da ciência, e apenas o conceito de sentimento permaneceu para demarcar o caráter constitutivo da religião. Outra mudança importante é que a essência da religião passa a ser designada de *piedade*. Como bem indicou Beisser, se antes o conceito de religião se referia simultaneamente “tanto a um grupo quanto a uma postura pessoal”, Schleiermacher ressalta

²⁵⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p.29 “Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl”.

²⁵¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 14 (grifo meu): “Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins”. Optou-se em traduzir ‘Wissen’ por ‘saber’, entendida como a esfera propriamente dita desta faculdade, que contém tanto um aspecto ativo quanto um aspecto receptivo. Isso foi feito com o objetivo de reservar ao termo ‘conhecer’ a tradução a seguir de ‘Erkennen’, que indica claramente seu aspecto ativo; quanto à tradução da palavra ‘Erkanthaben’, que indica o conteúdo deste ato de conhecer, verteu-se para o português como ‘conhecimento’.

agora de maneira clara e direta estas duas dimensões com o conceito de *comunidade eclesial* (Igreja) e o conceito de *piedade*.²⁵²

Entretanto, deve-se ter cuidado com este par de conceitos, dado que *Igreja e piedade* não são obviamente duas coisas paralelas e estanques. A piedade é a base das comunidades de fé. Mas agora Schleiermacher ressalta pontos distintos de uma mesma manifestação. Portanto, deve-se entender essa afirmação de duas maneiras. Por um lado, o conceito de piedade é a dimensão, por assim dizer, psicológico-antropológica da religião, entendendo por ela simplesmente uma capacidade ou faculdade do espírito humano, cuja manifestação se dá na consciência humana. Por outro lado, o conceito de Igreja é a dimensão sociológico-histórica da religião, enquanto um tipo próprio de associação humana, diferente de outras associações.

Da mesma maneira que em *Über die Religion*, Schleiermacher quer garantir a autonomia da religião. Isso significa manter a autonomia tanto para dimensão interior da piedade quanto para a manifestação histórica das Igrejas. Do ponto de vista da dimensão transcendental da religião (piedade), entendida como uma abordagem das faculdades inerentes à atividade humana, sua esfera autônoma é representada pela independência do sentimento religioso diante das esferas do saber e do agir. Por sua vez, do ponto de vista da dimensão positivo-histórica da religião, Schleiermacher ressalta a independência da Igreja perante as outras associações humanas (como a família e o Estado). Estas associações são todas resultantes da ação livre do homem. Porém cada uma possui uma própria esfera de atuação. Assim, trata-se de uma degeneração da Igreja quando ela se ocupa exclusivamente com outros assuntos externos à sua própria peculiaridade, e vice-versa.²⁵³

A pedra de toque do pensamento schleiermacheriano é a possibilidade concreta de verificação da religião, quer como um produto da consciência quer como um produto da história.²⁵⁴ Se, com a dimensão conceitual da Igreja, Schleiermacher pretende elaborar uma teologia comprometida com o positivo e histórico; com o conceito de piedade, ele volta-se

²⁵² Friedrich BEISSER. *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 57: “sowohl eine Gruppe wie die persönliche Haltung”.

²⁵³ A independência destas duas esferas, Estado e Igreja, constitui um aspecto central de sua teoria política. Sobre sua teoria do estado, como assinala G. Scholtz: “In Absetzung von rationalen und metaphysischen Staatskonstruktionen und allgemeinen Staatsidealen in der Weise Platons und Fichtes, welche die Eigentümlichkeit und Bestimmtheit aller wirklichen Staaten außer acht liessen, strebt Schleiermacher eine ‘Physiologie des Staates’ an, und das heißt, er will ‘die Natur des Staates im Leben betrachten und die verschiedenen Functionen in ihren Verhältnissen verstehen lernen und auf diesem Wege ein richtiges Handeln möglich machen’” (Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 153); Cf. tb. Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón*, p. 58, 63, 86.

²⁵⁴ Em *Über die Religion*, apenas para rememorar, fala-se em produto da natureza humana e em resultado do tempo e da história ao se referir às maneiras de se conceber uma manifestação humana em geral (Cf. item 2.1).

para a dimensão basilar da experiência religiosa, enquanto uma experiência efetiva da consciência. Como se dá a experiência da religião sob o ponto de vista da subjetividade? Ou, de que maneira é fundamentada a piedade interpretada a partir de uma teoria da consciência piedosa?

Seu ponto de partida é o conceito de piedade. De acordo com James Duke e Francis Fiorenza, o conceito de ‘piedade’ é tão importante para Schleiermacher que deixa até mesmo em segundo plano, em sua *doutrina da fé*, o conceito propriamente dito de *fé*.²⁵⁵ É importante ter em mente que na época de Schleiermacher o termo piedade tinha um sentido basicamente pejorativo, referindo-se a uma atitude passiva de devoção (*godliness*); e, portanto, visto em geral com maus olhos por sugerir uma carência de autonomia.²⁵⁶ Contudo, se Schleiermacher optou por manter este conceito, consciente desta carga negativa, qual era sua intenção?

Como descrevem Duke e Fiorenza, esta decisão remonta ao desenvolvimento dos termos piedade e fé dentro da tradição dogmática, cuja discussão girava em torno dos conceitos de *fides quae creditur* e *fides qua creditur*.²⁵⁷ O intento de Schleiermacher era “interpretar a ‘doutrina da fé’ mais no sentido de uma determinação da vida cristã do que no sentido de fé como um assentimento intelectual”.²⁵⁸ Por isso, recuperar o conceito de piedade como conceito central para a teologia implica, evidentemente, situar-se já sob a ótica da fé (e não da doutrina). A fé é o primado da teologia. E, mais ainda, isso significa assumir uma perspectiva, por assim dizer, modesta, em relação às possibilidades cognitivas da teologia em torno de questões últimas e metafísicas, principalmente diante de uma concepção especulativa sobre Deus.

Como salientou Rudolf Bultmann, a ortodoxia protestante fundou-se sob a noção de *fides quae creditur* (a fé que se crê, a fé que é crida), ou seja, de acordo com esta abordagem, a teologia é entendida como a “ciência da fé”, restando para a *fides qua creditur* (a fé com

²⁵⁵ James DUKE e Francis FIORENZA. Translators’ Introduction (In): *On the Glaubenslehre*. Two Letters to Dr. Lücke. Trad. James Ducke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981, p. 11: “Although Schleiermacher refers to this dogmatics as the *Glaubenslehre* or doctrine of faith, it is piety (*Frömmigkeit*) rather than faith that assumes the central significance in this work”.

²⁵⁶ James DUKE e Francis FIORENZA. Translators’ Introduction (In): *On the Glaubenslehre*, p. 11.

²⁵⁷ James DUKE e Francis FIORENZA. Translators’ Introduction (In): *On the Glaubenslehre*, p. 11-12: “First, the word ‘faith’ emerged from discussions about the relations of *notitia*, *assensus*, and *fiducia*. In these the content or object of faith (*fides quae creditur*) was given primary emphasis and the manner or power of faith (*fides qua creditur*) was relegated to secondary consideration. Secondly, the word ‘pious’ (*fromm*) harkened back to the reformation. [...] Pietism of course brought the term once again into prominence, and with its emphasis upon rebirth and sanctification, the terms piety (*Frömmigkeit*) and divine salvation (*Gottseligkeit*) served to accent these aspects of Christianity”.

²⁵⁸ James DUKE e Francis FIORENZA. Translators’ Introduction (In): *On the Glaubenslehre*, p. 11 “interpreting the ‘doctrine of faith’ more in the sense of a determination of Christian life than in the sense of faith as intellectual assent”.

a/pela qual se crê) “apenas o papel de aceitar as percepções da teologia”.²⁵⁹ O resultado deste tipo de postura é o seguinte: dado que “ainda se fala da fé como *fiducia* [‘confiança’], ela se acrescenta *a posteriori* ao conhecimento e aceitação da ‘doutrina pura’. Esta teologia esquece, portanto, que a única forma possível de acesso à *fides quae creditur* é a *fides qua creditur*, e que a ‘doutrina pura’ somente pode ser desenvolvida como doutrina visível apenas para a fé”.²⁶⁰ Deste modo, como declara Bultmann, com a finalidade de superar a primazia da doutrina e do racional perante a religião, Schleiermacher inverte esta relação, isto é, concede primazia à *fides qua creditur*.²⁶¹ Assim, a fé não vem depois da teologia (ortodoxia), mas, pelo contrário, a fé precede a teologia e apresenta-se como seu fundamento. A teologia torna-se ‘doutrina da fé’ propriamente dita.²⁶²

Contudo, considerando a ênfase de Schleiermacher no aspecto vivencial da fé, se a piedade possui uma província própria, ela não exclui, por si só, uma abordagem científica. Em outras palavras, embora o critério para a religião seja o sentimento e as comunidades de fé, tanto um quanto o outro são assuntos para o saber (*Wissen*). Ora, isso é facilmente constatado, dado que a própria análise de Schleiermacher se ocupa obviamente com uma abordagem científica.²⁶³ Desse modo, bem entendida, a afirmação segundo a qual a piedade é sentimento não diz, como talvez se supusesse, que ela não permite qualquer tratamento teórico. Isso seria obviamente um contrassenso.

Voltemos à sentença de Schleiermacher: a afirmação central nela contida é que a piedade, considerada puramente em si mesma, é uma determinação do sentimento. Como entender esta afirmação? Ora, uma leitura apressada poderia sugerir que o conceito de piedade é idêntico ao conceito de sentimento. Porém, esse não é o caso. Se a piedade tem seu fundamento em uma determinação específica do sentimento, isso não quer dizer que a piedade deixa de lado toda e qualquer referência ao *saber* e ao *agir*. Pelo contrário. O próprio Schleiermacher declara que “a piedade é um estado na qual estão interligados o saber, o sentir

²⁵⁹ Rudolf BULTMANN. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 34.

²⁶⁰ Rudolf BULTMANN. *Crer e compreender*, p. 34-35.

²⁶¹ Rudolf BULTMANN. *Crer e compreender*, p. 35.

²⁶² Bultmann vê Schleiermacher recair, portanto, em seu embate com a ortodoxia, no outro extremo. Disso resultaria o abandono do objeto propriamente dito da teologia, a saber, Deus. Como ele próprio declara: “Efetivamente a situação é esta: se a teologia abandonou seu objeto propriamente dito, a *fides quae creditur*, então ela nem consegue mais entender a *fides qua creditur*, ela a encara então como atitude humana que se pode ver sem enxergar seu objeto. Ela ignora a *intencionalidade do crer*.” (Rudolf BULTMANN. *Crer e compreender*, p. 36). Todavia, como veremos, esta avaliação sobre Schleiermacher é apenas em parte verdadeira, porque dentro da piedade, entendida como autoconsciência imediata, dá-se sim uma dimensão intencional; embora, evidentemente, falar propriamente de Deus, enquanto um objeto especulativo, seja inviável.

²⁶³ Sobre isso, Schleiermacher diz o seguinte: “[...] auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein” (Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 15).

e o agir”.²⁶⁴ Por sua vez, é evidente que a piedade também abrange conhecimento e moralidade.

Para Schleiermacher, o ponto principal é que a religião não tem sua *fonte* a partir de um ato de conhecer, pois então ela seria resultado de um processo de conhecimento e seu elemento mais importante seria sua doutrina; tampouco provém de uma ação, pois então ela teria sua vitalidade e força advindas da moralidade. Assim, a intenção de Schleiermacher é evitar subordinações, seja elas quais forem, entre estes distintos âmbitos.²⁶⁵

Deste modo, em relação à religião, o saber e o agir só podem ser posteriores ao sentimento. No caso da piedade, o sentimento é uma determinação interna do sujeito que precede já sempre o conhecer e o agir. Daí a concepção de Schleiermacher de que a teologia é posterior à fé. Caso fosse o contrário, segundo Schleiermacher, o critério para a piedade seria ou o conhecer ou o agir. No primeiro caso, a *doutrina* seria a medida da piedade, e como tal, o mais perfeito mestre de dogmática cristã, uma vez que ele possui a doutrina e o conhecimento da fé, seria o cristão mais piedoso. Pela mesma lógica, no segundo caso, o moralista mais virtuoso seria a expressão mais pura e autêntica do cristão.²⁶⁶ Além disso, se o critério da piedade fosse o conhecer ou o agir, segundo a compreensão do teólogo, não seria possível explicar fenômenos “como penitência, contrição, confiança e júbilo em Deus, que nós chamamos piedosos em si e por si mesmos, sem consideração a um saber ou agir que procedesse deles”.²⁶⁷

Assumindo, portanto, que a piedade tem sua fonte no sentimento, a pergunta que se deve fazer é a seguinte: trata-se de que tipo de sentimento? Em sentido amplo, o conceito de sentimento pode receber conotações impróprias, caso se refira, por exemplo a estados de inconsciência (*bewusstlose Zustände*). Todavia, o sentimento que é a essência da piedade nem de longe se assemelha com estados inferiores ao nível da consciência. Para evitar esta incompreensão, segundo Schleiermacher, deve-se lançar mão de uma terminologia mais exata. Esse é o caso do conceito de *autoconsciência imediata* ou *consciência de si imediata* (*unmittelbares Selbstbewußtsein*), tal conceito descreve o tipo específico de sentimento religioso, do ponto de vista da linguagem científica ou filosófica.²⁶⁸

²⁶⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 22: “die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen, Fühlen und Tun verbunden ist”.

²⁶⁵ Schleiermacher ressalta exatamente a mesma postura assumida em *Über die Religion*, da qual estes três âmbitos são autônomos e interdependentes, porém irreduzíveis uns aos outros.

²⁶⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 20-21.

²⁶⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 21: “welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Tun”.

²⁶⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 16.

Tendo por objetivo de apresentar a especificidade desta modalidade de consciência, precisa-se ter em mente uma distinção fundamental. Existem dois tipos de experiências de autoconsciência, a saber: mediata e imediata. O primeiro tipo refere-se à capacidade de representação (*Vorstellung*); somente o segundo tipo corresponde propriamente a um sentimento (*Gefühl*). A autoconsciência *mediata* é entendida como uma representação do ‘eu’, um tipo de “contemplação de si mesmo”, dada ao modo de uma consciência objetiva.²⁶⁹ Este tipo de consciência caracteriza-se por *acompanhar* determinados estados mentais (*Zustände*), quer durante um processo de pensamento quer durante uma ação, mas sempre de uma maneira paralela à própria série de pensamentos e ações. Ou seja, a autoconsciência caminha lado a lado com estes estados e assume a cada vez uma determinação distinta, de acordo com estes estados.

A *Vorstellung* fornece ao sujeito uma consciência sobre si mesmo da mesma maneira que alguém se torna consciente de um objeto entre outros. Deste modo, trata-se de uma consciência reflexiva, e como bem afirmaram Duke e Fiorenza, tal “reflexão já pressupõe que exista uma estrutura de autoconsciência que torne possível o ato reflexivo”.²⁷⁰ Portanto, não se tem acesso integral e imediatamente ao ‘eu’ senão de forma meramente objetiva, “resultados de uma contemplação analítica” e *a posteriori*.²⁷¹ Por isso, Schleiermacher diz, referindo-se à autoconsciência mediata, “que há instantes nos quais todo pensar e querer recuam atrás da autoconsciência de algum modo determinada”, ou seja, a autoconsciência mediata é precedida pelo pensar e pelo querer, aos quais se torna então subordinada.²⁷²

Por sua vez, a autoconsciência *imediate* não é uma consciência que acompanha lado a lado os processos mentais, mas possui um caráter, por assim dizer, performático: pois, o ‘eu’ encontra-se nestes estados mentais integral e originalmente. Trata-se da percepção do ‘eu’ que “permanece inalterada durante uma série de diversos atos de pensar e querer”.²⁷³ Se na *Vorstellung* a representação de si é subordinada a séries de pensamentos e ações; no *Gefühl*, como bem ressaltou Wolfgang Pleger, existe uma “relativa independência” diante do pensar e

²⁶⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 16: “Betrachtung seiner selbst”.

²⁷⁰ *On the Glaubenslehre...*p. 13: “reflection already presupposes that there is a structure of self-consciousness that makes possible the reflective act”. Duke e Fiorenza designam esta consciência de *autoconsciência sensível*, e afirmam, no que concerne a estes estados: “[...] there is a constant interchange of thinking and willing as the subject deals with the various objects of awareness – perceptions, ideas, fantasies, and the like” (idem).

²⁷¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 17: “Ergebnisse einer analysierenden Betrachtung”.

²⁷² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 16: “daß es Augenblicke gibt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt”.

²⁷³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 16-17: “während einer Reihe verschiedenartiger Akte des Denkens und Wollens unverändert fort dauert”.

agir.²⁷⁴ Por ser um tipo de autoconsciência pré-reflexiva, o sentimento é a unidade do ser do sujeito e da vida. Para dar um exemplo de estados de sentimento deste tipo, Schleiermacher lança mão de duas noções: alegria (*Freude*) e tristeza (*Leid*). Ora, a autoconsciência não acompanha estes estados, mas se dão em unidade, são um e o mesmo.

Para explicar a peculiaridade do sentimento entendido como consciência de si imediata, Schleiermacher lança mão do conceito de vida. Segundo ele: “A vida é concebida como uma alternância entre *permanecer-em-si* e um *sair-de-si* do sujeito”.²⁷⁵ O primeiro indica um movimento de interiorização, enquanto o segundo indica um movimento de exteriorização. Já em *Über die Religion* fora apresentada uma concepção de vida similar, na qual “toda e qualquer forma vivente é apenas o resultado de um constante apropriar-se e desfazer-se”.²⁷⁶ Comparando-as, a concepção de 1799 com a de 1830, elas trazem em comum a mesma perspectiva: o fato de que a vida é gerada por um movimento bi-polar de forças opostas, porém, interdependentes.

O par de conceitos ‘permanecer-em-si’ e ‘sair-de-si’ é usado por Schleiermacher para explicar a origem das formas da consciência. Neste caso, o agir é resultado de um sair-de-si, na medida em que envolve sempre um movimento ativo e espontâneo. Por sua vez, o saber pode ser tanto um permanecer-em-si quanto um sair-de-si, dependendo de como se o considere: enquanto um conteúdo cristalizado em conhecimento (*Erkanthaben*), aí ele é um permanecer-em-si; todavia, enquanto ato de conhecer (*Erkennen*), aí ele é um sair-de-si, e neste sentido é também um agir. Já o sentimento é somente um permanecer-em-si.²⁷⁷

Assim, por trás de todo processo da consciência há um duplo movimento que oscila entre um pólo e outro, que a cada vez determina a consciência segundo a predominância ora de um, ora de outro pólo, porém, sem jamais anular por completo a existência de seu par oposto. Visto que eles estão sempre em oscilação, permanecer-em-si não significa apenas ‘ficar contido’, mas indica antes também ‘ser contido’ pela atividade de um outro, ou seja, indica a existência de um estímulo: ‘ser contido’ também quer dizer ‘ser estimulado’. Da mesma forma que sair-de-si implica uma atividade em um outro, que por sua vez se torna ‘contido’, ou seja, sair-de-si significa ‘estimular’. Em outras palavras, permanecer-em-si

²⁷⁴ PLEGER, Wolfgang H. *Schleiermachers Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 34: “relativ unabhängig”.

²⁷⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 18 (grifo meu): “Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von In-sich-bleiben und Ausschertreten des Subjekts”.

²⁷⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion*, p. 3: “Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Aneignens und Abstoßens”.

²⁷⁷ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 18.

pressupõe receptividade (*Empfänglichkeit*) e sair-de-si pressupõe espontaneidade (*Selbsttätigkeit*).

Portanto, temos que as formas da consciência – o saber, o sentimento e o agir – têm sua origem a partir do duplo-movimento da vida do sujeito, a saber, o de permanecer-em-si e o de sair-de-si. Segundo Schleiermacher, toda a manifestação da consciência se dá desta maneira, ou seja, não há outro elemento que pudesse ser adicionado à essa polaridade, assim como também não há outra forma de consciência além das três já indicadas. Porém, diante de toda esta classificação, primeiramente bi-polar, em seguida, tripartite, onde encontrar a unidade destes fenômenos? Ora, visto que eles são irreduzíveis, nenhuma forma em particular pode assumir a unidade do todo. Dessa forma, para Schleiermacher, o fundamento comum é o próprio sujeito, isto é, a “unidade é a própria essência do sujeito que se manifesta naquelas formas postas uma diante das outras”.²⁷⁸

Levando em consideração as análises precedentes, chegou-se à constatação de que o sentimento é um permanecer-em-si. Isso também significa que o sujeito, durante o processo de sentimento (*Fühlen*), é propriamente estimulado, de tal modo que ele é posto em movimento (*Bewegtgewordensein*) independentemente de sua própria vontade, “na medida em que ele pertence inteira e absolutamente à receptividade”.²⁷⁹ Assim, a autoconsciência imediata caracteriza-se por ser pura receptividade e, como tal, pressupõe um estímulo que não pode ser produzido pelo próprio sujeito, porque neste caso implicaria numa espontaneidade. Por conseguinte, o sentimento religioso difere de meras emoções, entendendo-se por elas circunstâncias passíveis de produção pelo próprio sujeito.

Perfazendo rapidamente o caminho argumentativo de Schleiermacher até agora, nota-se os seguintes momentos principais: primeiramente, através do conceito de autoconsciência imediata, mostrou-se seu caráter pré-reflexivo; em seguida, o sentimento foi concebido como um permanecer-em-si; por fim, chegou-se à compreensão de que ele se fundamenta na noção de receptividade. Até este ponto, porém, o sentimento religioso não se deu em toda a sua envergadura. Entendê-lo como receptividade não é suficiente para diferenciá-lo completamente de meras sensações, que sem dúvida também implicam receptividade.

Mas, se o sentimento é constituído pela receptividade, isso apenas quer dizer que há, neste instante em particular, a predominância do permanecer-em-si. Porém, de forma alguma

²⁷⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 18: “Einheit ist das Wesen des Subjektes selbst, welches sich in jenen einander gegenüberstehenden Formen kundgibt”.

²⁷⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 18: “indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört”.

é anulada por completo a espontaneidade do sujeito. Ora, a autoconsciência em seu processo efetivo é “sempre um estado de ser variável”.²⁸⁰ Isso porque, segundo Schleiermacher, toda e qualquer autoconsciência efetiva é composta simultaneamente de dois elementos: espontaneidade e receptividade. O primeiro indica um elemento na consciência enquanto uma ação realizada pelo próprio sujeito – designado de *pôr-se-a-si-mesmo* (*Sichselbstsetzen*). O último indica um elemento na consciência enquanto uma ação não realizada pelo próprio sujeito – designado de *não-ter-se-posto-deste-modo* (*Sichselbstnichtsogesezthaben*).

Assim, o aspecto *não-ter-se-posto-deste-modo* ressaltado acima pressupõe certo nível de dependência, na medida em que há uma atividade independentemente da ação do sujeito. Esta dependência indica, por sua vez, aquilo que Schleiermacher designou de um ‘ter-vindo-a-ser-por-algum-meio’ (*Irgendwiegewordensein*). Em outras palavras, existe um *outro* elemento na autoconsciência que, embora seja fonte de uma determinação particular do ‘eu’, é independente do ‘eu’. Schleiermacher diz literalmente: o ter-vindo-a-ser-por-algum-meio “pressupõe ainda, portanto, a toda consciência, um outro elemento fora do eu” que, não obstante, a determina.²⁸¹ A pergunta é: o que deve-se entender pela noção de algo outro externo ao ‘eu’? O que é exatamente este *outro* responsável pela receptividade da autoconsciência?

Contudo, antes de responder a esta pergunta, deve-se ter em conta o seguinte: se na autoconsciência imediata existem simultaneamente espontaneidade e receptividade, aquela corresponde a um sentimento de liberdade (*Freiheitsgefühl*), e esta a um sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*). Contudo, como se trata sempre ainda de um sentimento, no qual predomina a receptividade, o sentimento de liberdade só pode ser entendido como uma contra-influência ou reação perante um estímulo independente de sua espontaneidade. Em ambos os casos, quer diante de um sentimento de liberdade quer diante de um sentimento de dependência, fica sempre pressuposto o fato de que estes sentimentos são frutos de um estímulo independente.

Por exemplo: pensemos na relação entre receptividade e espontaneidade de acordo com a experiência comum com os objetos presentes no mundo. Nesta experiência, percebe-se sempre uma reciprocidade (*Wechselwirkung*) entre sofrer uma ação ou efetuar uma ação. Conseqüentemente, existe sempre uma co-atuação de liberdade e dependência. Na medida em que a liberdade é limitada pela dependência e vice-versa, tanto uma como a outra são sempre

²⁸⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 24: “veränderlichen Soseins”.

²⁸¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 24: “setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus”.

relativas. Bem entendido, tanto um sentimento de dependência absoluta quanto o sentimento de liberdade absoluta jamais são encontrados neste âmbito.²⁸²

Como elucida Schleiermacher, caso se considere as relações do homem com a natureza, assim como a relação do homem existente na sociedade humana em geral, encontra-se obviamente uma reciprocidade entre dependência e liberdade. E ainda que, em alguns casos, uma possa prevalecer momentaneamente sobre a outra, a ponto de quase eliminá-la, isso nunca se dá de fato, pois permanece sempre uma co-atuação de receptividade e espontaneidade.²⁸³ Como foi dito, não se pode falar em liberdade absoluta, uma vez que toda e qualquer liberdade é limitada em maior ou menor grau por uma ação fora do sujeito, o que significa que não há liberdade, seja qual for, sem dependência.²⁸⁴ Ora, do mesmo modo, sob a influência de objetos da experiência sensível com o mundo, a dependência sempre pressupõe também liberdade. Ainda que voluntariamente o sujeito se recuse a agir diante do estímulo de um determinado objeto, sua recusa implica em atividade.

Contudo, no entender de Schleiermacher, estas relações de sentimento com o mundo, a natureza e a sociedade ainda não correspondem ao sentimento religioso propriamente dito. Para Schleiermacher, o fato de que seja impossível um sentimento de liberdade absoluta não implica necessariamente que não exista uma experiência absoluta de dependência. Este é o ponto crucial do pensamento de Schleiermacher. Em uma passagem clássica do § 4º da *Glaubenslehre*, declara-se o seguinte: “O elemento comum de todas as expressões tão distintas da piedade, pela qual estas se diferenciam ao mesmo tempo de todos os outros sentimentos; portanto, a essência da piedade idêntica a si mesma é esta: o fato de que nós somos conscientes de nós mesmos como absolutamente dependentes, ou, o que quer dizer o mesmo, de estar em relação com Deus”.²⁸⁵

Assim, o sentimento de liberdade não exclui por si só um sentimento de dependência pura e simples. Isso significa que a liberdade é excluída? De modo algum. Segundo Schleiermacher:

²⁸² Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 26.

²⁸³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 27.

²⁸⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 28.

²⁸⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 23: “Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind”. Em uma nota, Schleiermacher agradece a Ferdinand Delbrück pela sugestão do termo *schlechthinig* (pura e simplesmente ou, apenas, absoluto).

Só que justamente a autoconsciência que acompanha toda a nossa espontaneidade, e, portanto, uma vez que esta nunca é nula, acompanha toda a nossa existência e nega a liberdade absoluta; esta autoconsciência, digo, já é em si e por si mesma uma consciência de dependência absoluta; pois trata-se da consciência de que toda a nossa espontaneidade procede igualmente de outro lugar [...]. Porém, não seria possível um sentimento de dependência absoluta sem todo o sentimento de liberdade.²⁸⁶

Se, como foi dito, o sentimento religioso é pura e simplesmente receptividade, visto que ele é um permanecer-em-si, então ele corresponde somente ao sentimento de dependência. Mas não se trata de uma dependência em relação ao mundo, à natureza, ou à sociedade, porque deste modo ela não seria pura e simplesmente dependência, mas seria relativa. Nestas relações implicam já sempre também liberdade. Como tentou-se mostrar existe sempre uma oscilação entre dependência e liberdade na co-existência com o mundo, com a natureza e a sociedade. Entretanto, o sentimento religioso funda-se numa dependência absoluta. Trata-se de uma autoconsciência imediata que possui um vínculo de absoluta dependência com algo fora do *eu*. Ou seja, a consciência de si mesmo é determinada de maneira absoluta, sem a co-atuação de sua liberdade, embora ela não seja suprimida da consciência.

Desse modo, esse nível de dependência é absoluto porque provém de *outro* lugar que as experiências sensíveis com o mundo – pois nestas também o grau de dependência é relativo. Ao mesmo tempo, trata-se de um estímulo presente na consciência que de forma alguma pode ser produzido pelo próprio sujeito. Em outras palavras, o sentimento religioso não é nem meramente ‘sensível’ – no sentido de estímulos por objetos do mundo e da natureza – nem meramente psicológico – porque sua experiência interna aponta para algo fora do sujeito, que ao mesmo tempo não é um objeto entre outros. O sentimento de dependência radical ou absoluta significa, para Schleiermacher, a consciência de nossa finitude, por isso ele não é incompatível com a concepção de uma liberdade relativa (mas seria em relação a uma atividade absoluta). Schleiermacher deduz, portanto, a partir da impossibilidade da liberdade absoluta (que significa o mesmo que afirmar: “somos finitos”), o fato de que somos absolutamente dependentes.

Para Schleiermacher, na base desta autoconsciência há uma característica *relacional* e *intencional* fundamental. Como bem ressaltou Robert Adams, “nós dificilmente podemos

²⁸⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p. 28: “Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist [...]. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich”.

ser absolutamente dependentes, a menos que exista algo, diferente de nós mesmos, do qual somos absolutamente dependentes”.²⁸⁷ Trata-se de um tipo de relação intencional, porque implica a questão da procedência do sentimento (*das Woher*). Em outras palavras: o sentimento de dependência absoluta ou radical repousa sobre a relação fundamental com Deus. Porém, Deus aqui precisa ser entendido como uma idéia ou uma representação, isto é, uma expressão lingüística desta experiência fundamental.²⁸⁸

O que importa enfatizar é o primado da experiência religiosa e seu caráter constitutivo na natureza humana, no sentido de que é um estado de consciência independente de qualquer *interpretação conceitual*. Porém, o sentimento religioso não é incompatível com uma tentativa de compreensão. Assim, segundo Adams, certos estados de consciência não estruturados conceitualmente são entendidos de melhor maneira através de *analogias* com o pensamento conceitual. Se o sentimento é originalmente não-conceitual, não obstante este seu caráter fundamental, há a possibilidade de se ter uma caracterização verbal do sentimento. E isso de fato ocorre com as religiões ao se estruturarem em dogmas. No entanto, é preciso que se reconheça nestas formulações do sentimento sempre interpretações de uma experiência fundamental e existencial.²⁸⁹

3.3 As principais críticas dirigidas à Introdução da *Glaubenslehre*

Após a publicação da primeira edição da *Glaubenslehre* (1820-21), grande foi a repercussão do escrito, e, ao mesmo tempo, inúmeras foram as críticas lançadas contra a fundamentação da sua dogmática. Naturalmente, o objetivo principal desta seção não é enumerar e comentar em detalhe todas as críticas que a *Glaubenslehre* suscitou, quer entre seus contemporâneos, quer posteriormente. Esta tarefa exigiria uma análise bem mais ampla da história dos efeitos da teologia de Schleiermacher, que escapa obviamente às pretensões desta dissertação como um todo, como também deste capítulo em particular.²⁹⁰ Todavia, destas críticas, pretende-se explorar especialmente duas: a primeira delas, refere-se à aparente

²⁸⁷ Robert ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 37: “we can hardly be absolutely dependent unless there is something, other than ourselves, on which we are absolutely dependent”.

²⁸⁸ Cf. Robert ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*, p. 38.

²⁸⁹ Robert ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*, p. 39.

²⁹⁰ Sobre a recepção e crítica da obra de Schleiermacher nos séculos 19 e 20, acessível em português, ver Luís H. DREHER. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995, sobretudo o primeiro capítulo, p. 9-35.

vulnerabilidade do conceito de sentimento como parâmetro e fonte para a piedade; a outra, refere-se à polêmica criada em torno da relação entre filosofia e dogmática.

Estas duas críticas são importantes porque incidem diretamente na interpretação e compreensão da Introdução da *Glaubenslehre*. A primeira reporta-se, em conformidade com a crítica feita anteriormente por Hegel em 1802, ao subjetivismo de sua proposta. Para estes críticos, se a piedade situa-se no sentimento, e, considerando que todo e qualquer sentimento é subjetivo, confuso e inconsciente, então, perde-se com isso obviamente o conteúdo cognitivo da religião. Além do mais: como se não bastasse, este sentimento remete a uma dependência absoluta, resultando inevitavelmente na supressão da liberdade humana.

A segunda crítica tem relação com a fundamentação da dogmática de Schleiermacher. As proposições de empréstimo (*Lehnsätze*) da ética e da filosofia da religião, visto que fazem menção a âmbitos que não pertencem à teologia propriamente dita, mas, antes, à filosofia, levantou-se então a questão pela relação entre teologia e filosofia. Seria correto argumentar que a dogmática schleiermacheriana tem seu fundamento a partir da filosofia?

Estas duas críticas recaem em dois extremos: ora a concepção de religião é pouco ou nada filosófica (por causa do foco no sentimento), ora a teologia é demasiada especulativa (com fundamentos filosóficos). Em outras palavras: em um extremo tem-se a afirmação segundo a qual a carência cognitiva e a debilidade do conceito de sentimento seria prejudicial à possibilidade de conhecimento da religião; em outro extremo, a formulação da dogmática seria produto de especulação meramente filosófica.

Schleiermacher retorquiu explicita e contundentemente estas críticas em duas cartas abertas que envia a seu antigo discípulo e amigo Friedrich Lücke, publicadas um pouco antes da segunda edição da *Glaubenslehre*, no ano de 1829.²⁹¹ Estas missivas fornecem um rico

²⁹¹ Friedrich SCHLEIERMACHER. *On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*. Trad. James Duke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981. Pelo tom destas duas cartas, nota-se facilmente o descontentamento de Schleiermacher perante as reações de seus contemporâneos, principalmente porque ele se sente profundamente mal-compreendido. No entender de Schleiermacher, isso fica claro porque as objeções de seus comentadores sequer concordam entre si, quer associando-o às escolas filosóficas específicas de seu tempo – por exemplo, na trilha de Schelling ou de Jacobi; quer compreendendo-o em referência às posições da antiguidade como o gnosticismo, as concepções alexandrinas, ou ainda, de inspiração cireniana (escola socrática fundada por Aristipo de Cirene, semelhante ao epicurismo); quer ainda entendendo-o como um defensor do panteísmo (críticas já proferidas desde *Über die Religion*). Para Schleiermacher, a multiplicidade destas críticas e sua carência de concordância, com afirmações inclusive contraditórias, demonstra a falta de compreensão de seu escrito. Por isso Schleiermacher declara consternado que: “More ought not be expected of me by all those persons whose opinion of my work actually assumes that I am either too stupid to notice the contradictions into which my whole life has fallen, or so frivolous as to be pleased with being caught in them because I do not take anything seriously, profession which must actually be utterly repugnant to me”; e, ainda: “Very many of their objections are based solely on the fact that statements have been imputed to me which I have never expressed and could

material esclarecedor, no qual Schleiermacher apresenta os conceitos centrais da *Glaubenslehre* de forma bem mais simples e acessível. Foi uma maneira que Schleiermacher encontrou para rebater muitas das críticas levantadas contra a sua primeira edição; e, ao mesmo tempo, liberar-se do risco de que sua segunda edição se prestasse apenas à autodefesa perante seus interlocutores, sacrificando em decorrência disso a unidade da obra.²⁹²

No tocante à primeira destas críticas, é mister comentar a posição de Hegel e de sua escola, certamente uma das críticas mais mordazes – ainda que injusta – dirigidas a Schleiermacher. Esta crítica surge logo após a primeira edição da *Glaubenslehre*, em 1822, quando Hegel declara que:

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.²⁹³

Há dois problemas centrais apontados pela avaliação de Hegel. Por um lado, se a religião é entendida como sentimento, os sujeitos estão entregues à indeterminidade da sua via emocional, à casualidade e à arbitrariedade do sentimento subjetivo; desse modo, o homem está mais próximo da animalidade que da espiritualidade da religião. Por outro lado, a concepção schleiermacheriana de dependência elimina a liberdade humana, conceito tão caro ao pensamento moderno.

De acordo com o projeto hegeliano de uma Ciência do Absoluto, a importância conferida ao conceito de sentimento como lugar privilegiado da experiência da unidade da existência, e, simultaneamente, como fonte da referência a Deus, só poderia desembocar numa contraposição direta à elaboração cognitiva do Absoluto. Ora, o sentimento, por mais que pudesse ser expresso sob uma determinação conceitual, jamais alcançaria o nível de exigência e rigor do conceito (*Begriff*) em sentido hegeliano. Trata-se de um grau inferior da

never acknowledge as mine” (Friedrich SCHLEIERMACHER. *On the Glaubenslehre*, p. 36). Em relação a cada uma destas objeções em particular e seus respectivos autores, remeto aos comentários das notas de Ducke e Fiorenza (Friedrich SCHLEIERMACHER. *On the Glaubenslehre*, p. 98-100).

²⁹² Em relação à segunda edição da *Glaubenslehre*, embora mais uma vez Schleiermacher tenha efetuado alterações significativas da primeira para a segunda edição, ele alude, no prefácio à segunda edição, ter conservado o conteúdo essencial: “Dennoch finden vielleicht viele Leser außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsatz auf gegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden” (Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, p.3).

²⁹³ G. W. F. HEGEL. *Prefácio à “filosofia da religião” de Hinrichs*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011, p. 19.

existência humana. Em conformidade com a *Fenomenologia do Espírito*, o “anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento”.²⁹⁴

Contudo, tendo em mente a análise precedente do conceito de sentimento e da autoconsciência imediata, tem-se elementos mais do que suficientes para rebater a crítica hegeliana. Schleiermacher argumenta, e com razão, que esta objeção assume uma definição de sentimento diversa de sua própria terminologia, à medida que supõe ser incompatíveis sentimento e autoconsciência. Existem níveis distintos de sentimento, ou seja, aqueles que se situam apenas no nível da consciência sensível (sentimentos no entender de Hegel), e aqueles que se situam num nível superior à consciência sensível (que é propriamente o sentimento piedoso). Para o teólogo, os sentimentos da religião ultrapassam o nível das meras sensações.

Deste modo, Hegel faz um uso abusivo e equívoco do conceito de sentimento. Como atestou Pannenberg, o conceito de sentimento de Schleiermacher não “designou sentimentos casuais, que então, de fato, devem seu respectivo conteúdo totalmente à imaginação, mas designou a estrutura da autoconsciência comparável à apercepção transcendental de Kant, só que, como o Fichte tardio, constituído por um fundamento transcendente a ele, do qual a autoconsciência somente se torna consciente pela experiência concreta com o mundo”.²⁹⁵

Assim, se o sentimento religioso não é idêntico às meras sensações, isso não significa que ele se confunda com uma consciência objetiva. Da mesma forma que o sentimento pode ser mais do que estados inconscientes, a autoconsciência imediata reside aquém das formas de representação. De que maneira isso é possível? Para Schleiermacher, o “sentimento piedoso não é derivado de uma representação, mas é a expressão original de uma relação existencial imediata”.²⁹⁶ Isso significa afirmar ao mesmo tempo a unidade do sujeito, porém numa percepção imediata, isto é, pré-conceitual.

No que diz respeito à possibilidade cognitiva do Absoluto ou do Infinito, como já se destacou, Schleiermacher mantém os limites kantianos do conhecimento, ainda que tais limites sejam expandidos.²⁹⁷ Assim, sob um ponto de vista metafísico, o pensamento

²⁹⁴ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 68.

²⁹⁵ W. PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*, p. 229. Pannenberg vê, inclusive, pontos em comum entre Schleiermacher e Hegel. Há em ambos o acento forte nas religiões positivas em detrimento de uma religião natural, e a compreensão de que cada religião positiva funda-se em uma determinada intuição religiosa central.

²⁹⁶ Friedrich SCHLEIERMACHER. *On the Glaubenslehre*, p. 40: “pious feeling is not derived from a representation, but is the original expression of an immediate existential relationship”.

²⁹⁷ Isso unicamente no sentido de que Schleiermacher não descarta *in toto* uma discussão filosófica sobre o transcendente, apenas considera tal tarefa sempre aproximativa, incapaz de alcançar um conceito concreto e cabal. Acerca disso, ver FRANK, Manfred. *Methaphysical foundations: a look at Schleiermacher's*

filosófico de Schleiermacher é mais modesto do que as abordagens de tipo idealista. O idealismo de Schelling e, sobretudo, o de Hegel, entendiam-se como formas de um pensamento capaz de captar o Absoluto, seja através da intuição intelectual no primeiro, ou através do conceito, no último. Já para Schleiermacher, o único modo de acesso imediato ao Infinito é através do sentimento religioso. Outrossim, desloca-se a busca metafísico-epistemológica pelo conhecimento do transcendente para um fato existencial da consciência do homem. Ou seja, afirmações acerca do Absoluto, na filosofia, ou de Deus, na teologia, são sempre já interpretações reflexivas e categoriais.

Voltemos ao conceito de sentimento. Pergunta-se: o que distingue propriamente um sentimento piedoso dos outros sentimentos meramente sensíveis? O fato de que somente o sentimento piedoso expressa uma relação de dependência absoluta. A preocupação fundamental de Hegel, nesse caso, concentra-se na aparente negação da liberdade, que significaria o mesmo que considerar a piedade num nível subumano, no qual o cão seria o melhor dos cristãos. Porém, para Schleiermacher, esta dependência radical não exclui a liberdade humana. Isso porque a relação entre liberdade e dependência, como vimos, pode referir-se tanto à experiência comum em um mundo de objetos, na qual há sempre liberdade e dependência relativas; como pode referir-se à experiência religiosa, na qual a relação não se dá com um objeto entre outros, mas com a unidade do 'eu', na qual fica patente uma referência à proveniência desta dependência (Deus). Da mesma forma, ainda que Hegel não conceda a Schleiermacher a possibilidade de uma dependência *absoluta*, isso não descaracteriza a compreensão schleiermacheriana de que nas relações com o mundo, com a natureza, assim como nas relações sociais entre os homens, persistem sempre liberdade e dependência parciais, jamais uma liberdade completa, como queria Hegel.

Todavia, se para o filósofo (Hegel) a posição de Schleiermacher é, no fundo, antifilosófica; para outros críticos, ela é escandalosamente filosófica. Em outras palavras, a Introdução da *Glaubenslehre* sugeriu que a dogmática de Schleiermacher obtivesse seu fundamento da filosofia, visto que tomam-se de empréstimo conceitos da ética, da filosofia da religião e da apologética (sendo que apenas esta última pertence propriamente às disciplinas teológicas). Por causa desta polêmica,²⁹⁸ Schleiermacher tentou dissociar o máximo possível

Dialectic. In: Jacqueline MARIÑA (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.

²⁹⁸ Esta controvérsia da relação entre filosofia e dogmática na *Glaubenslehre*, bem como no todo da obra de Schleiermacher, persiste como um tema complexo e ambíguo. Segundo Crouter: "Our efforts to grasp the precise nature of the relationship between Christian conviction and scientific or philosophical reflection in Schleiermacher's dogmatics continue to be a subject of scholarly controversy. At stake is the relative balance between its being a confessional work (Schleiermacher's Reformed side) and a philosophically

sua Introdução do restante da obra. Todavia, de acordo com a discussão precedente do ramo de estudo da teologia filosófica, tentou-se mostrar como Schleiermacher elabora sua teologia com um forte acento interdisciplinar. Uma vez que ela é uma ciência positiva, é natural que faça uso de elementos investigados em outros âmbitos, contanto que sejam passíveis de serem aplicados aos objetivos práticos e funcionais da teologia. Além do mais, a própria compreensão orgânica do sistema de ciências de Schleiermacher permite uma dinamicidade muito maior entre os ramos do conhecimento do que seria possível em sistemas estáticos.²⁹⁹

Como bem ressaltou Birkner, deve-se compreender a relação entre filosofia e teologia (entendida em amplo sentido, na qual inclui todos seus ramos e não apenas a teologia dogmática) não como duas esferas antagônicas e alternativas, mas como aspectos parciais de uma temática mais abrangente, na qual reflete a relação das ciências teológicas com o sistema de ciências em geral.³⁰⁰ Com a compreensão de que a teologia é uma ciência funcional, estando a serviço da Igreja, a contribuição de outros ramos é necessária, mas não implica por sua vez em subordinação. Como bem afirmou Emilio N. Monti, o determinante na teologia é seu propósito prático, que tem por critério um caráter teleológico, isto é, “o fim que dá sentido e unidade à teologia como ciência positiva ou aplicada ao serviço ou ministério da Igreja”.³⁰¹ O fundamento da teologia está em sua finalidade prática de direção de uma comunidade de fé determinada. Ademais, a teologia move-se em campo interdisciplinar, não só recebe contribuições da filosofia, como também da história (aliás, a dogmática pertence à teologia histórica).

Em carta a Friedrich Heinrich Jacobi de março de 1818, portanto antes da primeira edição da *Glaubenslehre*, Schleiermacher deixa claro a idéia de uma complementaridade entre filosofia e teologia: “Com o entendimento sou um filósofo, pois esta é a atividade independente e originária do entendimento; e com o sentimento sou totalmente um piedoso [...]. Portanto, minha filosofia e minha dogmática estão bastante decididas a não se

grounded work (which in some respects approximates a natural theology). An interpreter must decide whether a Calvin or a Tillich is the proper model to have in mind when reading Schleiermacher or, if his work exemplifies a mixture of both tendencies, what constitutes its center – the linchpin that holds it together” (Richard CROUTER. *Friedrich Schleiermacher*, p. 226).

²⁹⁹ Como afirma Emilio N. Monti: “La unidad orgánica de su teología se desarrolla a partir de un propósito práctico: la conducción ordenada de la iglesia cristiana y el interés científico de los teólogos, en procura de una teoría y tecnología de la praxis eclesial, como cúspide práctica de la teología. Así, su ‘plan’ constituye una estructura fundamentada y coherente, considerando dialécticamente lo que estima elementos esenciales de la teología: lo religioso y lo científico, lo práctico y lo teórico, lo positivo y lo filosófico” (Emilio N. MONTI. Schleiermacher: una teología misionera. In: Guillermo HANSEN (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Isedet, 2002, p. 162-163).

³⁰⁰ Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 43.

³⁰¹ Emilio N. MONTI. Schleiermacher: una teología misionera. In: Guillermo HANSEN (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Isedet, 2002, p 166: “o fim que dá sentido y unidad a la teología como ciencia positiva o aplicada es el servicio o ministerio de la iglesia”.

contradizerem; mas, justamente por isso, ambas jamais querem estar acabadas, e, até onde posso pensar, elas sempre concordaram mutuamente uma com a outra, e também se aproximaram sempre mais”.³⁰²

Em última análise, o filósofo e o piedoso têm tarefas distintas, mas não necessariamente contraditórias. Pelo contrário, no fundo, dogmática e filosofia concordam e se aproximam sempre mais. Schleiermacher usa aqui a metáfora da elipse, entendendo por isso a oscilação entre dois focos que se aproximam e se afastam, mas se mantêm sempre constantes e independentes, sem submissão ou suprassunção de um pelo outro.

³⁰² Friedrich SCHLEIERMACHER apud Hans-Joachim BIRKNER. *Theologie und Philosophie*, p. 35: “Ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist die unabhängige und ursprüngliche Tätigkeit des Verstandes; und mit dem Gefühl bin ich ein ganz Frommer [...]. Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind sehr entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fetig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert”.

CONCLUSÃO:

O primeiro capítulo teve como propósito perfazer brevemente o percurso inicial do pensamento de Schleiermacher, desde seus primeiros escritos de 1787 até o ano de 1799 – ano da publicação de *Über die Religion*. O objetivo era simples: partiu-se da convicção de que a filosofia da religião de Schleiermacher, conforme os moldes aqui apresentados, surge desde uma necessidade interna de seu pensamento. Em outras palavras, tentou-se mostrar que a guinada decisiva para a elaboração de uma teoria acerca da religião pressupunha já um debate de fundo deste autor com as tendências filosóficas de seu tempo. Por isso, intentou-se reconstruir o caminho intelectual de Schleiermacher tendo sempre em vista apontar para os aspectos determinantes e os contornos básicos de sua filosofia da religião.

Para realizar esta tarefa, focou-se em dois autores centrais responsáveis pela formação do projeto filosófico de nosso autor. A primeira parte voltou-se então para a discussão com a ética de Kant, sem dúvida, um dos maiores filósofos da modernidade, na esperança de trazer à luz os questionamentos do jovem Schleiermacher, então estudante de teologia em Halle entre os anos de 1787 e 1789. Schleiermacher soube reconhecer o valor da filosofia transcendental e a defendeu dos duros ataques da tradição wolffiana. Mas sua defesa de Kant não o impediu de apropriar-se de conceitos desta mesma tradição, como por exemplo, o conceito de *força* de Leibniz.

Diante das aporias da ética kantiana, Schleiermacher encontrou a possibilidade de sua solução através da busca pelo verdadeiro espírito do espinosismo, camuflado e mascarado na apresentação de Jacobi. A tese de Schleiermacher é perspicaz: Kant e Espinosa combinam no fundamental. E nesse equilíbrio de forças, Schleiermacher crê superar o dualismo kantiano, e ao mesmo tempo impõe limites ao dogmatismo de Espinosa. Neste sentido que se deve entender a afirmação segundo a qual o projeto inicial de Schleiermacher é de um espinosismo pós-kantiano. Sem dúvida, a recíproca apropriação de Kant e Espinosa não só indica a

orientação geral de seu pensamento, como também traz consigo os principais conceitos de sua filosofia da religião, a saber, o conceito de Infinito e o conceito de sentimento (a fonte de acesso ao Infinito).

Desde o início, Schleiermacher mostra-nos a sua vocação: a capacidade de *harmonizar* diferentes idéias em um todo original e vivo. Este é o próprio movimento dialético de Schleiermacher. Se Gadamer tem razão em dizer que quem melhor definiu o conceito de *Bildung*, em sua expressão plena, foi Hegel, na medida em que sua determinação é dada pelo espírito histórico enquanto um “reconciliar-se consigo mesmo e reconhecer-se a si mesmo no ser-outro”³⁰³ – quem realmente viveu a *Bildung* foi Schleiermacher: ele conservava em si, através de seu próprio movimento dialético, a pluralidade da vida e do pensamento. Nada mais natural e coerente, já que o Infinito está presente em tudo o que é finito e em cada intuição particular há o Infinito e o Todo.

Ora, o pensamento desempenha o papel de mediar o Infinito e o finito. Schleiermacher entende a si próprio como o mediador. E durante toda a sua vida, seu empenho maior sempre foi o de tentar mediar dialeticamente todas as coisas, como o idealismo e o realismo, a teologia e a filosofia, o sentimento e o entendimento, o finito e o Infinito, a liberdade e a dependência, como numa elipse.

Como tentou-se mostrar, não é mero acaso que Schleiermacher viesse a participar do primeiro romantismo alemão: lá pôde experimentar em máxima potência o caráter comunicativo e dialético de seu pensamento. E quando se tornou mais forte em seu espírito a necessidade de reconciliar a religião com a modernidade, discursou em alto e bom tom contra os desprezadores cultos da religião. No entender de Schleiermacher, o diagnóstico da crise da *Aufklärung* é claro: trata-se da incompletude que o humanismo esclarecido comporta, já que carece de religião. Ora, Schleiermacher não quer pregar retorno ao mundo medieval – pelo contrário, a modernidade criou as condições para que a autêntica religião crie raiz e dê seus frutos.

Acima de tudo, *Über die Religion* almejava uma justificação da religião *com e a partir* da modernidade. Este é o caráter apologético de seu pensamento. Por isso, a religião não queria resgatar as glórias do passado, em virtude de uma nostalgia pré-moderna ou antimoderna (idealização de um passado que nunca existiu), mas queria ter seu próprio lugar no seio da modernidade. Ao fim e ao cabo, o próprio Schleiermacher, sua biografia e seu

³⁰³ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 49.

pensamento, representou o testemunho autêntico da possibilidade de mediação entre religião e modernidade.

Chega-se então a um projeto filosófico todo próprio, apresentado aqui através do enfoque da filosofia da religião. Este projeto encontra afinidades com o romantismo, nutre-se dele e se fortalece neste solo fecundo do círculo de Berlim. Com Schlegel, é reforçada a necessidade de uma abordagem transcendental das faculdades, porém, agora entendidas como disposições fundamentais, isto é, atividades vitais. A partir desta novidade metodológica, chega-se à tese da autonomia da religião e de seu âmbito específico: a essência da religião não é nem pensamento nem ação, mas sim intuição e sentimento.

Tentou-se remeter sempre, no transcurso da dissertação, o pensamento inicial de Schleiermacher aos seus desdobramentos posteriores, para se ter uma melhor compreensão do todo e de sua profunda unidade. Desde o início, e sobretudo com a crítica ao caráter prometeico da modernidade, tornou-se clara a insatisfação de Schleiermacher com a tendência geral de tornar absoluta a finitude ou de tornar absoluto o 'eu'. Hegel assume a mesma crítica logo depois, mas entende Schleiermacher a partir de Jacobi, e também o coloca no interior daquelas filosofias da finitude. Ora, a crítica à filosofia prometeica contém não só a crítica radical à finitude tornada absoluta, mas também revela a tese central da dependência do homem em relação a seu fundamento em Deus, dado que o homem não é autossuficiente nem pode ser seu próprio fundamento. A partir desta concepção que Schleiermacher desenvolverá posteriormente o conceito de dependência absoluta, na medida em que não se trata de qualquer tipo de dependência em relação às coisas, mas de dependência em relação ao fundamento do próprio 'eu'.

Porém, o acesso ao fundamento do 'eu' unicamente se dá de maneira imediata. Em *Über die Religion* fala-se de intuição e sentimento como fonte do Infinito ou do Universo. Com a queda do conceito de intuição, entendido como um componente da experiência religiosa, pretendeu-se mostrar a transição do pensamento inicial de Schleiermacher para seu desdobramento maduro. Como ficou evidente, Schleiermacher manteve-se coerente com sua própria postura já assumida desde 1799, cujo aspecto marcante é sua propensão em favor do caráter existencial da religião. Contudo, a queda do conceito de intuição – sendo agora um conceito só científico – trouxe à tona a seguinte pergunta: a concepção de religião de Schleiermacher recaiu por fim num puro subjetivismo?

A exposição do conceito de autoconsciência imediata na *Glaubenslehre* representou o maior esforço de Schleiermacher para fundamentar a noção de sentimento do ponto de vista epistemológico, feito através de uma análise transcendental das estruturas da consciência. E a

partir desta análise, Schleiermacher acreditou ter resolvido este suposto subjetivismo, uma vez que na experiência do sentimento tem-se simultaneamente a imediatidade do ‘eu’ e a referência a algo fora do ‘eu’. A *proveniência (Woher)* ou intencionalidade da consciência remete necessariamente à relação com Deus. Porém, já que essa relação com Deus é imediata, toda e qualquer referência a este fundamento precede e transcende o nível descritivo da representação.

Certamente, o maior problema, do ponto de vista epistemológico, é a passagem de uma liberdade relativa para uma dependência absoluta. Porém, Schleiermacher está convicto de que a liberdade relativa, enquanto expressão da finitude, revela uma dimensão pura e simplesmente absoluta de dependência. Claro que a crítica à possibilidade de uma dependência radical erraria o alvo, caso se considerasse que tal coisa se dá em um nível de relação com o mundo de objetos, no qual o próprio ‘eu’ é um objeto entre outros. Para Schleiermacher, em todo caso, o sentimento de dependência absoluta é uma experiência imediata, precede sempre já a representação desta experiência, e, como já se disse, não é possível retornar da representação para o sentimento, mas apenas fazer o caminho do sentimento, entendido como um *Faktum*, para a representação. Trata-se, obviamente, de limites que o homem encontra quando quer dar conta de seu próprio fundamento. Em última análise, o fato de que a experiência religiosa é um *Faktum* fundamental, implica que a compreensão desta é sempre *a posteriori*: justamente neste sentido deve-se interpretar o uso que Schleiermacher faz da clássica sentença de Anselmo, na epígrafe da *Glaubenslehre*, onde se lê: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.³⁰⁴

³⁰⁴ “Não busco compreender para crer, mas creio para compreender”.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras de Schleiermacher

- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2 ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Leipzig: A. Deichert, 1910.
- _____. *On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*. Trad. James Ducke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981.
- _____. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1970.
- _____. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 2 ed. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1806.

b) Literatura secundária

- ADAMS, Robert M. Faith and Religious Knowledge. In: (Ed.) MARÍÑA, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- ARNDT, Andreas. Kommentar. In: KIMMERLE, Heinz. (Ed.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.
- BARTH, Karl. *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959.
- BEISER, Frederick C. Schleiermacher's ethics. In: MARÍÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- BEISSER, Friedrich. *Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- BERKHOF, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Trad. John Vriend. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- BIRKNER, Hans-Joachim. *Theologie und Philosophie: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*. München: Chr. Kaiser, 1974.
- _____. Friedrich Schleiermacher. In: GRESCHAT, M. (Hrsg.). *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I*, Stuttgart; Berlin [West], Köln [u. a.]: Kohlhammer, 1978, p. 9-21.

- BLACKWELL, Albert L. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Harvard: Published by Scholars Press. 1982.
- BOYER, Jr. Ernst Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment. *The Harvard Theological Review*, Vol. 96, No. 2 (Apr., 2003), pp. 181-204.
- BRANDT, Richard B. *The Philosophy of Schleiermacher: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*. New York: Happers and Brothers Publishers, 1941.
- BUBNER Rüdiger. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003
- BULTMANN. Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
- _____. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge University Press. 1988.
- DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermachers*. In: *Gesamelte Schriften*, XIII, XIV. Berlin, 1966-1970.
- DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995.
- _____. A Celebração de Natal de 1806: uma introdução aos princípios e às raízes sociais da cristologia de Schleiermacher. *Cuadernos de Teología*, 17, p. 161-172, 1998.
- _____. La persistencia de la religión: Schleiermacher y nosotros. In: (Editor) HANSEN, Guillermo. *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Isedet, p. 126-138, 2002.
- DUKE, James; FIORENZA, Francis. Translators' Introduction (In): *On the Glaubenslehre*. Two Letters to Dr. Lücke. Trad. James Duce and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981, p. 1-32.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução: Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FLAMARIQUE, L. *La Filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- _____. No hay humanidad sin religión: la tensión religiosa de la antropología de Schleiermacher. *Actas del II Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "Comprender la Religión"*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001, p. 387-404.
- FRANK, Manfred. Philosophy as 'Infinite Approximation': Thoughts arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism. In: Espen HAMMER. (Ed.). *German Idealism: Contemporary Perspectives*. London; New York: Routledge, 2007.
- _____. Methaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: (Ed.) MARIÑA, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (2 vol.).
- GROVE, Peter. *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Phisophie der Religion*. Berlin: de Gruyter, 2004.
- HANSEN, Guillermo (ed.). *Schleiermacher: Reseñas desde America Latina*. Buenos Aires: Isedet, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003

- _____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Prefácio à “filosofia da religião” de Hinrichs*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011.
- HERMS, Eilert. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*. Güntersloh, 1794.
- IZUZQUIZA, Ignacio. *Armonía y razón: la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1998.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fadrique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. A 533 B561.
- _____. Resposta à questão: que é “Esclarecimento”. 6 ed. In: Immanuel KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LAMM, Julia. A. *The Living God: Schleiermacher’s Theological Appropriation of Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 35 ed. München: C. H. Beck, 1963.
- _____. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PLEGER, Wolfgang H. *Schleiermachers Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- SCHOLTZ, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- SEIFERT, Paul. *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. Güntersloh: Gerd Mohn, 1960.
- SELBIE, W. B. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913.
- SÜSKIND, Hermann. *Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermacher System*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.
- WILLIAMS, Robert. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v. 53, 1979, p. 425-55.