

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

Vitor Gomes da Silva

ÉTICA E RELIGIÃO NO PERÍODO ROMÂNTICO DE FRIEDRICH D. E.
SCHLEIERMACHER

Juiz de Fora

2011

Vitor Gomes da Silva

Ética e religião no período romântico de Friedrich D. E. Schleiermacher

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração em 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

Silva, Vítor Gomes da.

Ética e religião no período romântico de Friedrich D. E. Schleiermacher
/ Vítor Gomes da Silva. – 2011.
94 f.

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

1. Religião. 2. Ética. 3. Intuição. 4. Romantismo. I. Título.

CDU 2

Vitor Gomes da Silva

Ética e religião no período romântico de Friedrich D.E. 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 31 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. Rui de Souza Josgrilberg
Universidade Metodista de São Paulo

*Esta pesquisa é dedicada a Marcus Vinícius
Alves da Silva, pai, amigo e eterno
companheiro.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que direta ou indiretamente participaram da concreção dessa pesquisa. Inicialmente, agradeço a minha mãe Estela, meu irmão Bruno e, principalmente, meu irmão caçula Vinícius, que me ajudou sobremaneira com alguns problemas técnicos durante esta caminhada. Sou grato ao corpo docente do curso de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora pelos primeiros passos no âmbito acadêmico. Também sou grato ao corpo docente do PPCIR (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião), especialmente aos professores Paulo Afonso de Araújo e Eduardo Gross, por despertarem em mim o gosto pela ciência da religião desde a graduação. Da mesma maneira, envio o meu muito obrigado à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio financeiro.

Gostaria de reconhecer a inestimável ajuda de dois grandes amigos: Fábio Henrique Pinheiro de Abreu e Davison Schaeffer de Oliveira. Amigos, graças aos debates e as grandes intervenções de vocês nesta pesquisa, sinto-me mais maduro e mais preparado intelectualmente. Gostaria de agradecer aos amigos Victor Hugo de Castro Dutra, Bárbara Assis Vianna da Silva, Luciana Matias Lopes e Anderson Azevedo Ferigate. Por último, gostaria de estender a minha gratidão ao meu orientador e amigo professor Dr. Luís Henrique Dreher, por representar um exemplo de grandeza intelectual e pessoal.

RESUMO

Esta dissertação apresenta os pontos fundamentais da ética e da teoria da religião de Friedrich D.E. Schleiermacher durante o seu contato com o movimento romântico. Buscou-se definir o conceito de romantismo através de uma breve reconstrução de suas origens e da relação de Schleiermacher com tal movimento. A concepção ética schleiermacheriana construída em constante diálogo com Kant amadurece na medida em que entra em contato com as suas concepções religiosas do período romântico. Por meio das discussões em torno da essência da religião, Schleiermacher adiciona elementos tal como o Eterno ou o Infinito à sua ética, caracterizada fundamentalmente pela promoção da individualidade. Desta forma, ética e religião edificam um rico diálogo no qual o indivíduo e o Infinito emergem como elementos fundamentais e irreduzíveis da visão de mundo schleiermacheriana.

Palavras-chave: religião, ética, romantismo, individualidade, Infinito, intuição, sentimento.

ABSTRACT

This thesis presents the fundamental points of Friedrich D. E. Schleiermacher's ethical conception and theory of religion during his contact with the romantic movement. We sought to define the concept of romanticism through a brief reconstruction of its origins and of Schleiermacher's relationship with this movement. Constructed through an ongoing conversation with Kant, Schleiermacher's ethical conception becomes mature as it gets in touch with the religious conceptions of the romantic period. Through the discussions on the essence of religion, Schleiermacher adds elements such as the Eternal or the Infinity to his ethics, which is characterized primarily by the promotion of individuality. Thus, ethics and religion build a rich dialogue in which the individual and the Infinity emerge as fundamental and irreducible elements of the Schleiermacherian worldview.

Keywords: religion, ethics, romanticism, individuality, infinity, intuition, feeling.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE SCHLEIERMACHER E O ROMANTISMO INICIAL	12
1.1 Ambiente e formação intelectual de Schleiermacher.....	12
1.2 A transição da <i>Aufklärung</i> para a <i>Frühromantik</i>	18
1.3 A formação da <i>Bildung</i> romântica.....	22
1.4 Uma definição do romantismo.....	27
1.5 A estrutura polar da ironia romântica de Friedrich Schlegel e sua relação com a concepção da vida do Todo em Schleiermacher.....	34
1.6 Schleiermacher e o romantismo: apontamentos de uma mútua contribuição.....	40
CAPÍTULO 2: A CONCEPÇÃO ÉTICA ROMÂNTICA DE SCHLEIERMACHER	44
2.1 O debate precoce com a ética kantiana.....	45
2.2 O processo de transição para uma concepção ética própria.....	49
2.3 A ética da individualidade.....	57
2.3.1 A formação da individualidade.....	58
2.3.2 Individualidade e humanidade.....	64
2.3.3 O reconhecimento da individualidade nos <i>Discursos</i>	65
CAPÍTULO 3: A CONCEPÇÃO RELIGIOSA ROMÂNTICA DE SCHLEIERMACHER	68
3.1 O chamado divino: um convite à religião.....	69
3.2 Nem moral nem metafísica: o âmbito próprio da religião.....	75
3.3 A essência da religião: Universo, intuição e sentimento.....	78
3.4 O princípio ético do amor como fundamento da comunicação das intuições religiosas.....	85
CONCLUSÃO	89
BIBLIOGRAFIA	92

INTRODUÇÃO

O nascimento da filosofia tomou para si, quase de imediato, o tema “religião”. No entanto, uma preocupação também inerente ao filósofo é a defesa da autonomia de sua especulação. Isto é, qualquer filosofia “pura” ou “primeira” tenta demarcar seu território perante, por exemplo, a ciência e a religião. O tema religião, tanto ou mais complexo do que o tema filosofia, carrega ambigüidades por natureza. Faz parte de sua estrutura ser uma para aquele que a vive e ser outra para aquele que a observa¹.

Torna-se, portanto, tarefa muito complicada aplicar uma só definição para certo conjunto de fenômenos que, por um determinado complexo de fatores, foram acoplados sob a égide do nome “religião”. Além de parceiras temporais, influenciando-se reciprocamente ao longo do tempo, religião e filosofia são parceiras temáticas, possuindo, cada uma à sua maneira, diferentes abordagens ao colocar questões. Não obstante, existem problemas que são inerentes tanto ao pensar filosófico quanto ao religioso, e talvez o mais fundamental destes seja o seguinte: “O que é a religião?”. Nesta problemática, segundo Schaeffler, religião e filosofia tornam-se mais do que parceiras de diálogo, elas parecem partilhar de uma mesma natureza reflexiva:

A religião é, uma e outra vez, *o outro perante a filosofia* e, claro está, também quando o mesmo homem idêntico tenta defrontar-se com questões análogas, ora como filósofo, ora como indivíduo religioso e membro de uma comunidade religiosa. Mas a religião é, para a filosofia, *o outro que lhe é pertinente de um modo peculiar*, “o outro de si mesma” [...]².

A filosofia da religião emerge quando a tensão entre a religiosidade empírica e a normatividade filosófica marca o encontro entre religião e filosofia. Ela não se produz como

¹ Hans-Jürgen GRESCHAT. *O que é ciência da religião?*. Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005, p.18.

² Richard SCHAEFFLER. *Filosofia da religião*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 14.

um discurso totalmente externo à religião, mas por outro lado, não a cria e nem deixa de lado a postura crítica tipicamente filosófica. O encontro entre religião e filosofia se dá, muitas vezes, no fato da religião pretender-se como válida universalmente e, dessa maneira, acabar incluindo elementos racionais para dentro de sua estrutura, com o objetivo de se tornar intersubjetivamente comunicável. Assim, a filosofia da religião nasce no intuito de verificar racionalmente essa pretensão de racionalidade, que se torna um exercício também da religião³. Em linhas gerais, essa é a perspectiva que atravessa todo o nosso trabalho. Esta dissertação pretende tocar essa tensão entre religião e filosofia; uma tensão comunicativa, que informe à filosofia o que pertence à religião e que informe à religião seus limites perante a filosofia. A filosofia é quase completamente representada, neste estudo, por um de seus ramos mais conhecidos, a saber, a ética.

Schleiermacher foi um pensador que durante toda sua vida caminhou entre a religião e a filosofia. Não obstante, torna-se uma tarefa difícil precisar onde se encontra a fronteira que separa, definitivamente, religião e filosofia em seu pensamento romântico. Não é fácil perceber, por exemplo, qual é a natureza do discurso de sua principal obra no período romântico, *Sobre a religião: Discursos aos seus menosprezadores eruditos [Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren]*. Ela se configuraria simplesmente como uma apologia da religião cristã, como nos mostra principalmente o “quinto discurso”; seria uma filosofia da religião ou uma teoria da religião, como nos testemunha o “segundo discurso”; ou seria uma apologia romântico-estética do Infinito, como indica o “primeiro discurso”? É inegável a presença desses e de outros elementos na obra. No entanto, assumiremos aqui a posição que reconhece Schleiermacher como um filósofo da religião.

[...] o principal interesse nos *Discursos* tem sido associado com a filosofia da religião. Os *Discursos* objetivaram defender e fomentar a religião através de novo exame e exposição de sua essência. Portanto, a despeito de sua forma rapsódica, os *Discursos* tornaram-se um ensaio em filosofia religiosa, sem dúvida um ensaio que foi destinado a ter um efeito duradouro em todo estudo futuro de filosofia da religião⁴.

³ Jörg DIERKEN. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. Trad. Luís H. Dreher. *Veritas*, Porto Alegre. v. 54, n. 1, 2009, p. 133-134.

⁴ Rudolf OTTO. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958, p.xii: “[...] the main interest in the *Speeches* has been associated with the philosophy of religion. The *Speeches* aimed to defend and foster religion by a new examination and statement of its essence. Hence, despite their rhapsodic form, the *Speeches* became an essay in religious philosophy, indeed one which was destined to have an enduring effect on all future study of the philosophy of religion”.

Os *Monólogos* [*Monologen*], por sua vez, são a obra filosófica fundamental do período schleiermacheriano em Berlim. Sua preocupação é eminentemente ética. As definições conceituais carecem de maior rigor e o aspecto confessional e descritivo é evidente. Diferentemente dos *Discursos*, não podemos incluir os *Monólogos* no espectro do que se chamou aqui de filosofia da religião. Entretanto, esta dissertação indicará a forte ligação entre a ética, a religião e a respectiva reflexão sobre ela no período romântico de Schleiermacher. Nos *Monólogos*, Schleiermacher quer convidar o leitor a uma compreensão da sua própria natureza como espírito no mundo. Ele o faz na medida em que expõe a sua própria experiência de autodescobrimento, um autodescobrimento que se deu por meio da história de sua vida. Contrário à universalidade dos sistemas éticos vigentes, principalmente os de Kant e Fichte, Schleiermacher quer trazer o elemento da individualidade para dentro de qualquer sistema ético. O método schleiermacheriano nos *Monólogos* é expor a configuração do Todo. Esta se dá através da polarização entre elementos opostos, mas complementares. São eles: interno *versus* eterno, necessidade *versus* liberdade, material *versus* espiritual etc.

Os *Discursos* e os *Monólogos* serão, portanto, as obras fundamentais de nossa pesquisa. De um lado, uma teoria da religião e, de outro, uma teoria ética. Em suma, nossa intenção será mostrar a conexão entre ambas durante o período romântico do pensamento de Schleiermacher. Tal conexão está em estrita relação com a visão schleiermacheriana de mundo, que é devedora da tradição romântica.

O caminho que aqui se seguirá constitui-se de três capítulos. No primeiro, o procedimento será o de remontar o ambiente e a formação intelectual de Schleiermacher antes e durante o seu contato com os primeiros autores românticos, principalmente Friedrich Schlegel. Desta forma, nosso desiderato parcial será demonstrar qual o grau de influência mútua entre Schleiermacher e o novo ambiente cultural que nascia na Alemanha no fim do século XVIII. O período romântico foi escolhido, pois foi justamente dele que Schleiermacher retirou a estrutura de sua visão de mundo.

Em seguida, tratar-se-á de reconstruir sua concepção ética que inicialmente se deu em contato profundo com a ética kantiana. E, posteriormente, sob a influência do romantismo e, conseqüentemente, dos *Discursos*, indicar a nova concepção ética que emerge baseada na individualidade. Graças à importância dada por Schleiermacher à relação indivíduo/Universo nos *Discursos*, sua concepção ética se elevará a um novo patamar. Por fim, a concepção religiosa de Schleiermacher será trazida à baila para que se possa compreender a totalidade do pensamento schleiermacheriano através de sua concepção de mundo no período romântico.

CAPÍTULO 1: A RELAÇÃO ENTRE SCHLEIERMACHER E O ROMANTISMO INICIAL

Neste primeiro momento da dissertação, trata-se de investigar o lugar de Schleiermacher no romantismo alemão. Após o empreendimento de uma breve apresentação da formação intelectual do filósofo de Berlim se examinará a gênese e o desenvolvimento da primeira fase do romantismo. Posteriormente, a intenção será a de apresentar o conceito de ironia de Friedrich Schlegel e sua relação com a concepção da vida do Todo em Schleiermacher. Desta maneira, exemplificar-se-á a influência e a formação da concepção de mundo schleiermacheriana no romantismo. Por fim, irá se definir o papel de Schleiermacher nos primeiros anos do romantismo. Teria sido Schleiermacher um protagonista na formação do movimento romântico ou apenas um autor que, assim como qualquer coadjuvante, teria extraído apenas algumas ideias do movimento e seguido um caminho totalmente distinto?

1.1 Ambiente e formação intelectual de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) foi filósofo, teólogo, filólogo, em suma, uma personalidade multifacetada, cuja preocupação basilar sempre esteve às voltas com o problema da religião. Neste primeiro momento da pesquisa, nossa intenção será a de apresentar um pequeno resumo da formação intelectual inicial de Schleiermacher. Considerando-se que qualquer tentativa de compreensão de um pensamento tão amplo como o do nosso autor deve, em primeira instância, analisar o ambiente em que ocorre a formação de seu pensamento.

Em sua clássica biografia sobre Schleiermacher, Martin Redeker afirma que o esforço em apresentar os aspectos biográficos do teólogo de Berlim é válido, pois muitos dos seus

interesses fundamentais já estão presentes na juventude⁵. Retrocedendo um pouco mais, Redeker destaca o caráter intelectual precoce do próprio pai de Schleiermacher, Gottlieb Schleiermacher, que se matriculou aos 14 anos em estudos teológicos na universidade de Duisburg. Gottlieb foi um pastor reformado, influenciado inicialmente pelo pietismo⁶ fanático de seu pai. Contudo, tal influência desintegrou-se com o passar dos anos devido ao interesse de Gottlieb nos estudos teológicos e filosóficos. Redeker chega a afirmar que aos 60 anos de idade, o pai de Friedrich Schleiermacher ainda lia Kant e Espinosa e solicitava ao filho explicações em torno do sistema platônico.

Não obstante, uma mudança completa ocorreu na vida religiosa de Gottlieb através de um encontro com a comunidade moraviana de Gnadenfrei. Em 1778, as tropas prussianas estiveram alojadas em Gnadenfrei entre os meses de Abril e Junho. Neste período, Gottlieb, que foi convocado a visitar as tropas prussianas na Silésia, experimentou um novo despertar do pietismo ao entrar em contato com aquela congregação moraviana.⁷ Por meio destes indícios, podemos reconhecer que a tensão entre o pensamento Iluminista e a pregação de base pietista que é tão comum a Friedrich já pode ser indicada, de certa maneira, em seu pai, Gottlieb.

A educação de Friedrich Schleiermacher foi deixada a cargo das escolas moravianas. Em 1783, após sua entrada na escola moraviana em Niesky, Schleiermacher tornou-se um moraviano. Este fato trouxe marcas significativas para as suas reflexões posteriores. Entre as quais podemos destacar uma devoção vibrante a Jesus e uma educação de cunho humanista⁸. As escolas moravianas apresentavam uma vigorosa rigidez educativa. A intenção era chamar a atenção dos estudantes para os aspectos internos do indivíduo. Portanto, os estudantes viviam nas escolas, longe das famílias. Muitos permaneciam nelas mesmo no período de férias. Apesar de tal conduta, a instrução moraviana apresentava características estritamente modernas: a educação religiosa não se fundamentava na simples transmissão dos dogmas. Na verdade, a religião não poderia nunca ser ensinada, mas sim despertada⁹. O pietismo moraviano causou em Schleiermacher um desenvolvimento cada vez maior da piedade

⁵ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*. Trad: John Wallhauser. Philadelphia: Fortress Press, 1973, p. 06.

⁶ O Pietismo foi um dos movimentos teológicos mais relevantes do século XVIII. Uma das principais características deste movimento é o deslocamento da ortodoxia para o segundo plano e a conseqüente valorização da experiência religiosa pessoal. Eram muitas vezes acusados de possuírem uma preocupação mais ética do que teológica, na medida em que centralizavam “[...] sua atenção mais para dentro de si mesmos, mais do que [para o] alto”. (H.R. MACKINTOSH. *Teologia moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. Trad: Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004, p.21-23).

⁷ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 08.

⁸ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 09.

⁹ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 10.

peçoal, fazendo com que a face teórica da religião fosse considerada um elemento secundário. Tal concepção foi fundamental para Schleiermacher em todas as fases de sua vida.

Em 1785 Schleiermacher foi transferido para um seminário em Barby com a esperança de entrar mais efetivamente em contato com as novas descobertas da filosofia, da teologia e do novo espírito científico que pululavam na Alemanha no fim do século XVIII. Porém, o ensino em Barby renegava ainda mais as novas descobertas e se voltava para o ensinamento pietista interno aos muros dos seminários, negligenciando a avalanche de novidades externas. Mesmo um ambiente marcado pela rigidez na educação não foi páreo para evitar que o espírito iluminista caminhasse com firmeza¹⁰. Schleiermacher e seus jovens amigos questionavam-se sobre os motivos da proibição, por parte de seus mestres, da leitura da filosofia moderna e dos poetas românticos. De forma clandestina, estes jovens estudantes entraram em contato com o *Werther* de Goethe, entre outras obras. Tal atitude representou o momento em que a religiosidade pietista de Schleiermacher entrou em choque com a visão de mundo característica da *Aufklärung* e, acima de tudo, com a influência humanista dos primeiros poetas idealistas e românticos¹¹.

Uma nova concepção de mundo surgia e, sem dúvidas, era incompatível com alguns direcionamentos do pietismo. Segundo Redeker, Schleiermacher e seus companheiros combinavam um “[...] ardor pela natureza com uma fé na providência divina e na natureza humana ou ‘humanidade’, que estava progredindo em direção à perfeição”¹². Vemos aqui um momento ainda incipiente de um traço marcante do pensamento romântico-idealista do qual Schleiermacher se apropriará em sua particular definição da religião, a saber, a contemplação da natureza, ou mais especificamente, o anseio [*Sehnsucht*] pela natureza. Ademais, este anseio pela natureza relacionava-se, em um ambiente otimista, com a supracitada fé na natureza humana, que progredia incessantemente em direção à perfeição.

Aqui, Schleiermacher já apontava para a recusa de um elemento fundamental do pietismo, ou seja, o sacrifício vicário de Cristo. Schleiermacher considerava que Deus deu aos homens um poder para buscarem a perfeição. Desta forma, Deus levaria em consideração o esforço dos homens em direção a tal perfeição; e seria injusto caso condenasse os homens eternamente por seus pecados. Por conseguinte, se a humanidade não é mais ameaçada por nenhuma danação eterna, então não há necessidade do sacrifício vicário. Segundo Redeker,

¹⁰ Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*. Paisley: Alexander Gardner, 1903, p. 28-29.

¹¹ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 12.

¹² Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 13: “[...] ardor for nature with a faith in divine providence and human nature or ‘humanity’ which was progressing toward perfection”.

Schleiermacher questionou se o sofrimento de Cristo seria uma punição legítima enquanto substituída da punição que os homens deveriam lançar sobre si mesmos enquanto pecadores. Em suma, “O sacrifício vicário para os pecados de outro, de acordo com a sua [de Schleiermacher] consciência moral, pareceu muito impossível”¹³.

Insatisfeito com seus estudos no seminário de Barby, Schleiermacher matricula-se nos estudos de teologia da universidade de Halle em 1787. Nesta época ele tem contato com um dos principais professores desta instituição, Johann August Eberhard, um grande estudante de Christian Wolff; que também proveu aos seus jovens alunos um conhecimento completo do sistema filosófico de Kant¹⁴. É com a adição da filosofia crítica à sua herança pietista que Schleiermacher começa a moldar o que é, talvez, o elemento basilar de sua atividade intelectual: a busca pela mediação entre experiência religiosa e conhecimento científico¹⁵. Como afirma Willian Selbie: “A tarefa diante dele foi reconciliar sua experiência religiosa, que sob a influência e o exemplo Moraviano foi muito real, com a filosofia crítica que tinha conquistado seu consentimento intelectual”¹⁶. Foi em Halle que surgiram as primeiras tentativas de escrita por parte de Schleiermacher no campo da ética. Neste momento inicial, sua preocupação era pensar a possibilidade da responsabilidade moral em um universo de base determinista. Em suma, seu interesse era definir o valor da liberdade humana¹⁷. Cada vez mais envolvido com questões filosóficas e, principalmente, com a filosofia moral kantiana, Schleiermacher aceita o convite de seu tio, Professor Stubenrauch, para abandonar Halle e

¹³ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 13: “Vicarious suffering for another’s sins, according to his moral awareness, appeared quite impossible”.

¹⁴ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 15. Devido à importância do pensamento kantiano na formação intelectual de Schleiermacher, esta dissertação dedicará o primeiro tópico do segundo capítulo às discussões entre ambos os autores, principalmente no que se refere à ética.

¹⁵ Em relação ao significado de ciência presente aqui, Dreher afirma: “Tanto o século dezessete como o século dezoito foram particularmente prolíficos em termos de publicações que tratam com o escopo e a natureza da ‘ciência’ (*Wissenschaft*). A melhor tradução do termo é provavelmente ‘conhecimento sistemático, rigoroso’. Isto deve ser, não somente, mas em grande medida equiparado ao conhecimento filosófico [...]”. (DREHER, Luis Henrique. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke’s Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*. Bern; Berlin; Frankfurt/M; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1998, p. 37: “Both the late eighteenth and the early nineteenth centuries were particular prolific in terms of publications dealing with the scope and nature of ‘science’ (*Wissenschaft*). The best rendering of the term is probably ‘rigorous, systematic knowledge’. This must be equated not only, but to a great extent with philosophical knowledge [...]”). É possível perceber certa ideia científica ou sistemática em Schleiermacher nos seus escritos mais maduros, como a *Fé Cristã*. Contudo, esta ideia não se encontra tão presente como em alguns de seus contemporâneos como, por exemplo, em Hegel e Schelling.

¹⁶ Willian B. SELBIE. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913, p. 03. “The task before him was that of reconciling his religious experience, which, under Moravian influence and example, had been very real, with the critical philosophy which had won his intellectual consent”.

¹⁷ Frederick C. BEISER. Schleiermacher’s Ethics. In: Jacqueline MARINÁ (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 54. Neste período, no que se refere ao tema da liberdade, destaca-se a obra *Discursos sobre a liberdade [Gespräche über die Freiheit]* de 1789.

migrar para Drossen. Nesta cidade, Schleiermacher busca refletir em torno de seus diversos interesses filosóficos e religiosos e, assim, pensar em que carreira seguir¹⁸. Os anos em Drossen foram especialmente marcados por uma certa resignação e um ceticismo em relação à prática eclesial.

Em 1789, Schleiermacher se redescobre em Schlobitten, período em que é indicado para a função de tutor na família do Conde Dohna. O ambiente espiritual da família Dohna permitiu a Schleiermacher certa liberdade em seu refletir e um refinamento da vida social; indiretamente, a família Dohna o incentivava a cultivar as amizades e o convívio em sociedade¹⁹. A pregação que havia sido abandonada em Drossen retorna mais vigorosa em Schlobitten. Schleiermacher se dedica a criar o seu próprio estilo de pregação; os alicerces de tais pregações foram as questões éticas, que andavam lado a lado com um estilo demasiadamente filosófico para sermões. Segundo Redeker, tais sermões já indicavam um autor que estava indo além da *Aufklärung. Prima facie*, as pregações tinham um grande conteúdo racionalista moral, mas a piedade de base moraviana se fazia reconhecível enquanto componente central²⁰. Ainda em Schlobitten, Schleiermacher dá continuidade às reflexões sobre a liberdade iniciadas em Halle e produz o que seria o seu principal escrito ético do período inicial: *Sobre a liberdade [Über die Freiheit]* de 1790-1792. Este escrito emerge como uma defesa do determinismo ou compatibilismo contra o incompatibilismo de Kant, isto é, a base da argumentação de Schleiermacher defende que o determinismo (necessidade) e a responsabilidade moral (liberdade) são compatíveis e, portanto, não precisam ser postos em reinos ontológicos distintos (fenomênico e numênico) como Kant o faz em sua primeira crítica²¹.

O interesse de Schleiermacher pela filosofia não se limitou às investigações críticas kantianas. Em 1794, ao retornar a Drossen devido a algumas divergências com o Conde Dohna, o filósofo moravo entrou em contato com os escritos de Benedictus de Espinosa. Estes estavam sendo redescobertos pelo movimento romântico-idealista, ainda incipiente no cenário alemão. Inicialmente, a redescoberta de Espinosa por este novo cenário ocorreu de forma polêmica através do que ficou conhecido como *Pantheismusstreit* (disputa em torno do panteísmo). Em linhas gerais, essa contenda envolveu Friedrich Heinrich Jacobi e Moses Mendelssohn em torno do possível spinozismo de Gotthold Ephraim Lessing. Por sua vez,

¹⁸ Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*, p. 39. Munro nota que apesar do interesse filosófico cada vez mais crescente, Schleiermacher sempre manteve seus estudos teológicos como uma vocação. O filósofo de Berlim considerava que a sua individualidade estava destinada a ser religiosa.

¹⁹ Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*, p. 39.

²⁰ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 20.

²¹ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's Ethics*, p.56.

Schleiermacher escreveu dois ensaios sobre Espinosa entre 1793-1794 (*Spinozismo e Breve apresentação do sistema spinozista*, respectivamente). Sem acesso direto às obras de Espinosa até 1800, ele se apoiou na segunda edição datada de 1789 da obra de Jacobi intitulada *Sobre a doutrina de Espinosa*. Schleiermacher colheu tanto de Espinosa quanto do próprio Jacobi a idéia de que certas realidades não podem ser provadas através de argumentos, pois elas exprimem por si uma certeza imediata²².

Decerto, Kant foi o filósofo que moldou o pensamento inicial de Schleiermacher. Este se via como um kantiano e, ao longo de suas produções, tentou aliar o seu pensamento à filosofia crítica²³. Neste momento inicial, Schleiermacher se ocupava mais com as questões levantadas pelas duas primeiras críticas kantianas, do que propriamente com a problemática religiosa que tanto o marcou. Schleiermacher buscava oferecer uma alternativa à ética racionalista de Kant, pois não compreendia a liberdade transcendental como o *locus* da liberdade humana. Desta forma, faltaria a Kant compreender que toda ação humana também procede de um determinado caráter individual. Se, por um lado, ele concordava com o filósofo de Königsberg quanto à ideia de que a lei moral não pode ser fundamentada empiricamente, por outro, questionava, contudo, se a adição de um elemento como o caráter poderia significar o mesmo do que fundamentar a lei em um nível empírico. O grande problema ético em Kant está, de acordo com Schleiermacher, no fato de que não é possível pensarmos a liberdade transcendental conectada à natureza do sujeito. Tal liberdade é dada *ex nihilo* e falta a ela uma ligação, uma conexão com o indivíduo humano²⁴.

A filosofia espinosana, que surgiu como uma espécie de antídoto ao criticismo kantiano, seria capaz de harmonizar a dualidade do pensamento kantiano, constituindo-se numa espécie de ligadura entre razão teórica prática, mundo numênico e fenomênico, individualidade e universalidade. Schleiermacher se apropriou de certas ideias spinozistas sob a ocular que permanece como pano de fundo das concepções românticas e idealistas, a saber, a visão orgânica do mundo²⁵. Essa compreensão de mundo é importante para o nosso autor

²² É aqui, por exemplo, que se baseia o tão famoso “salto da fé” de Jacobi, que afirma a existência de um ser supremo independentemente do nosso entendimento. Deste modo, nós precisamos de fé, pois ela representa o conhecimento imediato da revelação daquele ser último que escapa à nossa compreensão. (Julia A. LAMM. Schleiermacher’s Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-1794. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 74, n. 4, 1994, p. 476-482).

²³ Julia A. LAMM. Schleiermacher’s Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-179, p. 476-478.

²⁴ Sobre a relação entre a ética kantiana e a ética inicial de Schleiermacher: Cf., Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian legacy. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 79, n. 2, 1999, p.193-215.

²⁵ Julia A. LAMM. Schleiermacher’s Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-179, p. 486.

não somente na promoção do valor individual humano, como também na consideração do homem finito enquanto participante ativo da natureza e não mais como uma simples peça de um aparato natural mecânico. Kant e Espinosa foram autores que Schleiermacher nunca abandonou por completo. Certa característica harmonizadora oriunda de Espinosa, que se reflete na ideia do aspecto relacional entre finito e Infinito, entrará nos escritos românticos de nosso autor em confronto com a filosofia crítica kantiana.

Nossa intenção neste primeiro e breve momento foi traçar uma pequena história pessoal e, juntamente a ela, uma história das influências que foram fundamentais para a formação intelectual de Schleiermacher antes de seu contato com o círculo de Berlim. O pietismo que o acompanhou desde os primeiros dias foi, de forma crescente, dividindo espaço com um interesse pelos novos elementos cedidos pela *Aufklärung* e pelas filosofias spinozista e, principalmente, kantiana. Contudo, quando Schleiermacher chega a Berlim por volta de 1787, a então capital da Prússia passa por inúmeras mudanças sociais e intelectuais. Há uma espécie de reação²⁶ contra a monotonia da vida cotidiana²⁷, ou melhor, contra a monotonia exclusivista da razão que havia embriagado o ambiente intelectual da época; momento no qual se dá o nascimento da *Frühromantik* (romantismo inicial). Antes de apontarmos algumas características do movimento romântico como um todo, iremos discorrer sobre a sua formação, que está intrinsecamente ligada ao declínio da *Aufklärung*.

1.2 A transição da *Aufklärung* para a *Frühromantik*

Segundo Frederick Beiser, os anos iniciais do romantismo são os formadores da atitude romântica como um todo, e merecem destaque quando a intenção é analisar a relação entre o romantismo e a *Aufklärung*. É justamente nesse período inicial que aquele grupo de jovens pensadores entrava em contato com uma ideologia que ainda era dominante no fim do século XVIII²⁸. A literatura sobre o tema tende a valorizar a interpretação que marca uma ruptura total entre *Aufklärung* e *Frühromantik*. Uma das razões apontadas por Beiser para tal interpretação é a suposta pretensão romântica de substituir o racionalismo pelo esteticismo. Vejamos suas palavras:

²⁶ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2003, p. 43. Como veremos mais adiante neste recente estudo de Beiser, tal reação não significou um rompimento total com a *Aufklärung*, mas uma ruptura que iniciou um novo movimento que conservou muitas características do anterior.

²⁷ Oskar WALZEL. *German Romanticism*. Trad: Alma Elise Lussy. New York: Capricorn Books, 1966, p. 03.

²⁸ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 45.

Em vez de fazer a razão a autoridade suprema, o modelo fundamental da verdade, como a *Aufklärung* tinha feito, o romantismo deu tal autoridade às intuições e aos sentimentos da arte; que transcendem toda conceitualização, juízo e argumentação. Por conseguinte, o romantismo é freqüentemente acusado de “anti-racionalismo” ou “irracionalismo”²⁹.

Outra razão seria a de que os românticos teriam recusado o individualismo da *Aufklärung*, afirmando assim uma concepção de comunidade na qual a individualidade estaria subordinada ao coletivo:

Enquanto o *Aufklärer* tendeu a ver a sociedade e o Estado somente como instrumentos para assegurar a felicidade e para proteger os direitos do indivíduo, os românticos insistiram que a vida em comunidade era um fim em si, pelo qual o indivíduo deveria sacrificar seu próprio interesse³⁰.

Uma última razão apontada por Beiser é a que trata o movimento romântico como um movimento conservador, que recusou as mudanças sociais, políticas e filosóficas levadas a cabo pelo racionalismo da *Aufklärung*. O romantismo rompeu

com os [...] valores liberais da *Aufklärung* como a separação da Igreja e do Estado, a tolerância religiosa e a liberdade do indivíduo. Por isso, alguns pensadores românticos como Friedrich Schlegel [...] converteram-se à Igreja Católica Romana, enquanto outros, tais como Ludwig Tieck e Novalis flertaram ou simpatizaram com o Catolicismo³¹.

Estas interpretações não chegam a ser falaciosas, mas elas apenas generalizam a complexidade do movimento romântico que durou cerca de 30 anos e, portanto, apresentou inúmeras mudanças não só internas, mas também no que concerne à relação entre o próprio movimento e a *Aufklärung*. A generalização torna-se mais maléfica do que benéfica devido ao caráter mutante do movimento romântico. Beiser estabelece a seguinte periodização do romantismo em todas as suas fases: *Frühromantik* 1797-1802, *Hochromantik* [alto

²⁹ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 43-44: “Rather than making reason the highest authority, the ultimate standard of truth, as the *Aufklärung* had done, the romantics gave such authority to the intuitions and feelings of art, which transcend all conceptualization, judgment, and reasoning. Hence romanticism is often accused of ‘antirationalism’ or ‘irracionalism’”.

³⁰ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 44: “While the *Aufklärer* tended to see society and state only as instruments to ensure the happiness, and to protect the rights, of the individual, the romantics insisted that communal life was an end in itself, for which the individual should sacrifice his self-interest”.

³¹ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 44: “[...] with [...] liberal values of the *Aufklärung* as the separation of church and state, religious tolerance, and freedom of the individual. Hence some romantic thinkers, like Friedrich Schlegel [...], converted to the Roman Catholic Church, while others, such as Ludwig Tieck and Novalis, flirted or sympathized with Catholicism”.

romantismo] até 1815 e *Spätromantik* [romantismo tardio] até 1830³². Em torno de mais de 30 anos é compreensível que não só o movimento romântico tenha sofrido mutações internas, mas que igualmente a sua relação com a *Aufklärung* tenha se desdobrado de inúmeras maneiras. Beiser assinala que a relação entre ambos, em cada período, apresentou sutilezas que nunca coadunaram com uma simples rejeição: “Se os românticos foram os críticos da *Aufklärung*, eles foram também seus discípulos. O problema é, portanto, determinar para cada período em que circunstâncias os românticos aceitaram e rejeitaram a *Aufklärung*”³³.

É justamente no emergir do romantismo, ou melhor, na *Frühromantik*, que a *Aufklärung* apresenta sinais evidentes de declínio. No intuito de compreender tal relação, é necessário estarmos cientes de quem eram os personagens principais do romantismo inicial e quais eram seus ideais básicos neste período. Tal comunidade de pensadores – Schleiermacher era um deles – se reunia em torno dos irmãos August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829). Friedrich foi o grande líder do movimento. Segundo Jack Forstman, os autores românticos estavam cientes de que a sua época representava um momento de mudança, mas nenhuma figura estava mais envolvida neste processo do que Friedrich Schlegel³⁴. Entre outros expoentes do movimento podemos citar o poeta e filósofo Friedrich Von Hardenberg (1772-1801), que adotou o pseudônimo Novalis, além do novelista Ludwig Tieck (1773-1853) e do historiador da arte Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1801).

Segundo Beiser, autores como Friedrich Schlegel, Novalis e Schleiermacher criticavam os iluministas franceses por seu materialismo e seu utilitarismo; atitudes que não deixavam qualquer espaço para os valores mais supremos da vida, como a arte e a religião. O perfil do *Aufklärer* alemão também era alvo de crítica para estes autores, na medida em que não deixava de estar ligado à velha metafísica dogmática mesmo em face da crítica do conhecimento kantiana³⁵. Não obstante, a *Aufklärung* não pode ser reduzida simplesmente ao materialismo dos pensadores franceses ou ao absolutismo e deísmo do *Aufklärer* alemão. Tal reducionismo não nos deixa perceber certas características da *Aufklärung*, que foram

³² No tangente à periodização do movimento, encontramos em alguns autores a tendência em afirmar que o movimento romântico, por possuir muitas afinidades com o movimento classicista alemão de 1870 [*Sturm und Drang*], tem suas origens remontadas a esta última data. (Cf. John BLANKENAGEL. The Dominant Characteristics of German Romanticism. *Modern Language Association*. Connecticut: Vol. 55, n. 1, 1940, p. 1-2).

³³ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 44: “If the romantics were the critics of the *Aufklärung*, they were also its disciples. The problem is then to determinate, for each period, in what respects the romantics accepted and rejected the *Aufklärung*”.

³⁴ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*. Montana: Scholars Press, 1977, p. X.

³⁵ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 46.

recebidas de forma decisiva e positiva no romantismo inicial. De acordo com Beiser, temos que:

[...] o direito de pensar por si próprio; o direito à autodeterminação, o direito de se desenvolver a individualidade e os poderes próprios de qualquer pessoa independente da autoridade externa; o valor da educação e do esclarecimento, a necessidade de superar o preconceito, a superstição e a ignorância.

É precisamente em referência a estes valores fundamentais que os jovens românticos permaneceram fiéis à *Aufklärung*. Os românticos defenderam, ao menos, dois de seus fundamentais princípios: o criticismo radical ou o direito de pensar por si próprio; e a *Bildung* [formação], a educação do público. Longe de questionar estas crenças, seus objetivos foram defendê-las por volta de 1790, uma década na qual a *Aufklärung* enfrentava uma dura crise³⁶.

O interessante é notar que o romantismo defendeu duas bandeiras (criticismo radical e a *Bildung*) que estavam intrinsecamente ligadas à crise da *Aufklärung*. A dúvida radical levada a cabo pelo criticismo radical do século XVIII solapava o ideal da *Bildung* na medida em que este ideal deveria apoiar-se em certos princípios, sejam eles morais, políticos ou estéticos. A questão fundamental tornou-se a seguinte: Como poderemos educar o público se a razão apenas lança dúvidas sobre os princípios de tal educação?³⁷ Vemos que a tarefa fundamental dos primeiros românticos era buscar harmonizar os ideais necessários para a *Bildung* humana com uma compreensão particular da razão, que não esvaziasse o seu inerente caráter crítico. Desta forma, o que ocorre não é uma exclusão da razão por parte dos românticos, mas um novo expediente no que concerne à sua utilização, além da adição de um elemento fundamental no diálogo com tal concepção da razão, a saber, a arte. Em suma, o uso da razão por parte destes pensadores limitou-se a um papel estritamente negativo. A razão passou a meramente combater o dogmatismo, os preconceitos e as superstições. Aqui, os românticos concordam com a crítica kantiana de que a razão não é criadora, ela apenas

³⁶ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 46-47: “[...] the right to think for oneself; the right to self-determination, to develop one’s powers and individuality independent of external authority; and the value of education and enlightenment, the need to overcome prejudice, superstition, and ignorance. It is precisely with regard to these fundamental values that the young romantics remained loyal to the *Aufklärung*. For all their criticisms of the *Aufklärung*, the romantics upheld at least two of its fundamental principles; radical criticism, or the right of the individual to think for himself; and *Bildung*, the education of the public. Far from questioning these beliefs, their aim was to defend them in the 1790s, a decade in which the *Aufklärung* faced a severe crisis”.

³⁷ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 47.

relaciona fatos que lhe devem ser dados de outra origem que, segundo eles, só poderia ser a imaginação produtiva da arte³⁸.

O esteticismo dos jovens românticos é compreensível somente na relação com a Revolução Francesa. Os ideais de *liberté, égalité et fraternité* faziam parte da ordem do dia daqueles jovens; era preciso estabelecer padrões de moralidade, gosto e religião para a educação da população.

Eles [os jovens românticos] deram enorme importância para a arte principalmente porque eles a viram como o instrumento fundamental da *Bildung* e, portanto, como a chave para as reformas social e política. Se o povo estava sendo preparado para os supremos ideais morais de uma república, então isso se daria através de uma educação estética, que estaria na liderança de uma nova ordem política e social³⁹.

Como podemos inferir, a relação entre *Aufklärung* e *Frühromantik* fundamenta-se em uma discussão mais ampla, aquela entre razão e arte. Não parece haver qualquer substituição de uma pela outra, mas um programa ambivalente; no qual ambas parecem poder justificar, cada uma à sua maneira, os princípios sobre os quais a *Bildung* deve se apoiar. Beiser afirma: “Ao fazer a experiência estética o critério do valor moral e político; e em insistir que tal experiência transcende a articulação em termos conceituais, eles [os jovens românticos] fizeram da arte o fundamento indispensável para a moralidade e a política. Algumas vezes, contudo, eles parecem ter afirmado que a razão tem o poder de justificar os princípios morais e políticos”⁴⁰.

1.3 A formação *Bildung* romântica

A busca da *Bildung* pode ser caracterizada como a atitude fundamental do indivíduo romântico. Este indivíduo deveria ser o pioneiro no processo de educação cultural da humanidade em face das inúmeras mudanças sociais e políticas decorrentes, principalmente, da Revolução Francesa. A *Bildung* pode ser concebida como uma espécie de aprendizado que não é simplesmente um “obter informações”, mas um aprendizado de grau supremo, que gera

³⁸ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 54.

³⁹ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 49: “They gave such enormous importance to art mainly because they saw it as the chief instrument of *Bildung*, and hence as the key to social and political reform. If the people were to be prepared for the high moral ideals of a republic, then it would be through an aesthetic education, which would be the spearhead of the new social and political order”.

⁴⁰ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 54-55: “In making aesthetic experience the criterion of moral and political value, and in insisting that such experience transcends articulation in conceptual terms, they made art the indispensable foundation for morality and politics. Sometimes, however, they seem to have held that reason does have the power to justify moral and political principles”.

o crescimento pessoal da comunidade e do indivíduo⁴¹: “Esta palavra expressa dois processos – crescimento da erudição e pessoal – mas eles não são entendidos separados um do outro, como se a educação fosse somente um meio para o crescimento. Antes, a erudição é tomada como sendo constitutiva do desenvolvimento pessoal, como parte e parcela de como nós nos tornamos seres humanos em geral e um indivíduo específico em particular”⁴². Na bela e precisa definição da *Bildung* de Blankenagel, este conceito visa transformar em ato todas as potencialidades humanas. O processo de autodescobrimento coaduna-se com um processo evolutivo externo; no qual o homem deve querer assemelhar-se ao que há de mais divino dentro e fora dele

No sentido romântico [ela, a *Bildung*] significa o desenvolvimento de todas as faculdades inatas em uma aproximação à perfeição infinita. Somente através da “Bildung” o homem torna-se verdadeiramente humano; ela representa uma tentativa de abarcar a totalidade da experiência humana. Tornar-se Deus, ser homem, desenvolver as faculdades de alguém, são uma e a mesma coisa. A atividade humana é uma ampliação do destino autodeterminado à proporções infinitas⁴³.

Como veremos posteriormente, os *Monólogos* de Schleiermacher não foram senão depoimentos do próprio autor em sua busca pelo autodescobrimento, busca pelo que há de mais interno em todos nós, a saber, a liberdade. Esta liberdade reconhece tanto o individual quanto o humano em geral na interioridade do indivíduo⁴⁴. A centralidade do ideal da *Bildung* para os românticos não está visível apenas em Schleiermacher. Assim salienta Beiser: “Não é exagero dizer que a *Bildung*, a educação da humanidade, foi o objetivo central, a aspiração suprema dos primeiros românticos. Todas as principais figuras daquele círculo encantado [...] viram na educação sua esperança para a redenção da humanidade”⁴⁵.

⁴¹ Terry PINKARD. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 07-08.

⁴² Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 91: “This word signifies two processes – learning and personal growth – but they are not understood apart from one another, as if education were only a means to growth. Rather, learning is taken to be constitutive of personal development, as part and parcel of how we become a human being in general and a specific individual in particular”.

⁴³ John C. BLANKENAGEL. The Dominant Characteristics of German Romanticism, p. 06: “In the romantic sense [...] means the development of all innate faculties in an approach to infinite perfection. Only through ‘Bildung’ does man become truly human; it represents an attempt at encompassing the totality of human experience. To become God, to be man, to develop one’s faculties, are one and the same thing. Human activity is a widening of self-determined destiny to infinite propositions”.

⁴⁴ Brent W. SOCKNESS. Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The *Monologen* of 1800. *Journal of Religious Ethics*. Chicago, v. 32, n. 3, 2004, p. 492-94.

⁴⁵ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 88. “It is no exaggeration to say that *Bildung*, the education of humanity, was the central goal, the highest aspiration, of the early romantics. All the leading figures of that charmed circle [...] saw in the education their hope for the redemption of humanity”.

Mas qual o motivo dos primeiros pensadores românticos colocarem a educação como o bem mais supremo na sua hierarquia de valores? Para efetivamente compreendermos esta questão, temos que ter em mente a já tão tradicional discussão da história da filosofia em torno do conceito de “sumo bem”. É bom destacar que tal tema, pensado desde a antigüidade, não perdeu vigor apesar da longevidade, tendo sido um dos temas principais no século XVIII, principalmente através da *Crítica da razão prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*] kantiana⁴⁶. Os românticos continuaram a tradição de se pensar o sumo bem e não fugiram muito da definição clássica que veio de Aristóteles e foi reformulada por Kant: “No sentido clássico, primeiro definido por Aristóteles e então reformulado por Kant, o ‘sumo bem’ tem dois significados. Primeiro, é um fim em *si*, um objetivo que não deriva seu valor de ser o meio para qualquer outro fim. Segundo, é um fim *completo*, um objetivo que abarca todos os fins em si de maneira que nada pode ser adicionado a ele para dar-lhe mais valor”⁴⁷. Segundo os românticos, a definição de *Bildung* relaciona-se com estes dois prerequisites da definição clássica de sumo bem. Mas isto se deve ao fato de que a *Bildung* é a autorrealização suprema do indivíduo. Esta autorrealização é fim em si, já que não é um meio para qualquer outro fim. Sendo assim, os românticos não pensavam primordialmente na importância da educação para o Estado; pelo contrário, pensavam que a autorrealização do indivíduo deveria ser incentivada pelo Estado. A autorrealização também é fim completo e perfeito, pois aquele que a alcança não carece de mais nada. Em outras palavras, o indivíduo alcança o valor supremo em si e chega ao fim da vida⁴⁸.

Evidentemente, quando falamos do ideal de educação dos românticos enquanto busca pela perfeição, pretendemos apontar para um tipo de educação que é própria ao romantismo, qual seja, a educação estética. De tal modo, não é possível fazer referência à educação estética sem pensar no nome de Friedrich Schiller. Sua obra fundamental intitulada *Sobre a educação estética do homem em uma série de Cartas* [*Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe Von Briefen*] influenciou sobremaneira o ambiente romântico inicial. As

⁴⁶ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 383: “Determinar essa idéia [sumo bem] de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma **doutrina do sumo bem**, na medida em que a razão aspira chegar nela à **ciência**”.

⁴⁷ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 91: “In the classical sense, first defined by Aristotle and then reformulated by Kant, the ‘highest good’ has two meanings. First, it is a *final* end, a goal that does not derive its value from being the means to any other end. Second, it is *complete* end, a goal that comprises all final ends, so that nothing can be added to it to give it more value”.

⁴⁸ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 91-92.

diretrizes básicas desta obra, que tratam a arte como o elemento fundamental para a educação da humanidade, foram seguidas pelos românticos. Com a decadência da *Aufklärung* e o caos gerado pela Revolução Francesa, os românticos aprenderam, com o auxílio de Schiller, que não basta educar apenas o intelecto. É preciso educar e cultivar sentimentos e desejos; é “[...] essencial *inspirar* as pessoas, tocar seus corações [...]”⁴⁹.

Quando os românticos referem-se à educação estética, eles não estão se voltando apenas para as conseqüências que um trabalho de arte deve ter no interior do indivíduo. O verdadeiro sentido desta educação trazida por Schiller não quer tanto saber se a arte tem um efeito sobre o caráter moral do homem, mas quer definir se o belo é um elemento essencial da perfeição humana⁵⁰. Logo, se nós buscamos atingir a perfeição, nós devemos nos assemelhar às obras de arte; nosso objetivo deve ser buscar a unidade entre a forma da nossa razão e o conteúdo da nossa sensibilidade. A busca dessa unidade é o que há de mais característico no belo em si. O ideal da bela alma de Schiller afirma que uma bela ação é aquela que não opõe dever e inclinação. Nossos desejos e sentimentos não são reprimidos pela razão e nem estão em cego acordo com a sensibilidade; na bela alma o homem doa a sua liberdade aos objetos, ou seja, ele enobrece o Universo.⁵¹

É muito manifesto que a valorização da *Bildung* e a descrição da perfeição humana em termos estéticos não são produtos originais do pensamento romântico. Também não se apresenta como novidade o fato de Kant haver estabelecido na *Crítica da razão prática* que o incentivo para a lei moral deve partir exclusivamente da razão; e que na *Crítica da faculdade de juízo* [*Kritik der Urteilskraft*], tenha apontado para o prazer desinteressado do belo, indicando que ao contemplar um objeto enquanto belo, nós não nos preocupamos se ele se adapta a propósitos morais⁵². Na medida em que introduzimos a concepção de educação

⁴⁹ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 94: “[...] essential to *inspire* the people, to touch their hearts [...]”.

⁵⁰ Na décima carta, Schiller afirma que o homem desviou-se do seu reto caminho por duas vias opostas, são elas, a selvageria e a barbaridade, portanto, cabe somente ao belo restituí-lo destes erros. Na citação que se segue, observamos uma aproximação entre ética e estética, nela a questão do belo está estritamente ligada a uma boa conduta moral: “[O belo] Apóia-se para tanto na experiência cotidiana que mostra um gosto cultivado quase sempre ligado à clareza do sentimento, à vivacidade do sentimento, à liberalidade e mesmo dignidade na conduta [...]”. Friedrich SCHILLER. *A educação estética do homem*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 57.

⁵¹ É somente em um determinado “jogo” que o homem é plenamente homem. O jogo em questão é a contemplação do belo na constante relação entre razão e sensibilidade. Nesta relação, o homem está “libertado” do mundo sensível. É por isso que Schiller considera que o homem, ao contemplar um objeto belo, está projetando sua liberdade nesse objeto; isto é o que Schiller chama de “nobre”. O homem com a alma bela e livre (em relação ao mundo sensível) enobrece o Universo. Márcio SUZUKI. In: Friedrich SCHILLER. *A educação estética do homem*, p. 11-19.

⁵² Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 98.

estética pensada por Schiller, nós chegamos mais próximos ao diferencial da *Bildung* romântica diante de tal contexto.

É interessante notar que Schiller, justamente pelo fato da harmonia entre arte e moralidade ter sido desintegrada pela filosofia crítica, busca reestruturar tal acordo. Schiller argumentava, contrariamente a Kant, que o belo era mais do que uma qualidade subjetiva, pois continha também uma característica objetiva; que era aquela do objeto em si, portanto, a beleza de um objeto dependerá do quão autodeterminado ele é. Quanto mais livre de constrangimento externo, mais o objeto age de acordo com a sua natureza interna, se autodetermina e, portanto, é livre: “Visto que a autodeterminação é equivalente à liberdade e visto que um objeto belo apresenta, exhibe ou revela esta qualidade aos sentidos, o belo é nada mais nada menos do que a *liberdade na aparência*”⁵³. O conceito base da educação estética de Schiller ainda é o de “perfeição”. Não obstante, ele passa a ter um novo aporte, a saber, o conceito de liberdade. Isto significa dizer que Schiller parece ter encontrado um artifício para manter unidas ética e estética, já que o belo revela a liberdade aos sentidos. Extraímos daqui que o fundamental da educação estética romântica é a lição deixada por Schiller: A educação estética, em última instância, é liberdade.

Os românticos acreditavam que era possível desenvolver e também disciplinar a sensibilidade. Mas tal tentativa de exercer certo controle sobre o sensível mostra a influência do criticismo kantiano sobre o movimento. Até aí, os românticos e os “gênios” de 1770 (*Sturm und Drang*) seguem o mesmo programa. A diferença, portanto, está na forma sob a qual os românticos seguiram tal caminho. Segundo Beiser, foi Novalis quem deu a melhor definição desta atitude específica romântica, classificando-a como uma tentativa de “romantizar o mundo”. Vejamos o significado desse conceito: “[...] romantizar o mundo [...] é nos fazer conscientes da mágica, do mistério e da maravilha do mundo; é educar os sentidos para ver o ordinário como extraordinário, o familiar como estranho, o mundano como sagrado, o finito como Infinito”⁵⁴. Não precisamos ir muito além para encontrarmos afinidades entre essa “romantização do mundo” e o programa das principais obras do período romântico de Schleiermacher. O que seriam os *Discursos* se não uma tentativa de se ver o Infinito através do finito, o mundano enquanto sagrado? E os *Monólogos*? Poderíamos

⁵³ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 99: “Since self-determination is equivalent to freedom, and since a beautiful object presents, exhibits, or reveals this quality to the senses, beauty is nothing more nor less than *freedom in appearance*”.

⁵⁴ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 101 “To romanticize the world [...] is to make us aware of the magic, mystery, and wonder of the world; it is to educate the senses to see the ordinary as extraordinary, the familiar as strange, the mundane as sacred, the finite as infinite”.

facilmente identificá-los como um processo de educação dos sentidos, não só externos como também internos. Tudo isso em benefício de um livre desenvolvimento interior, de uma maior autolimitação, da liberdade.

1.4 Uma definição do romantismo

Pode causar estranheza para muitos o fato de que a nossa abordagem não tenha sido iniciada com uma definição precisa do conceito de romantismo. Mas, para os objetivos por nós propostos, demonstrar certa atitude específica do romantismo inicial através da *Bildung*, em um período de derrocada da *Aufklärung* e nascimento da *Frühromantik*; pareceu ser mais fundamental do que definir os contornos conceituais do movimento e correr o risco de descontextualizá-lo. Agora, munidos do reconhecimento daquela atitude específica, passamos à busca da definição do conceito de romantismo, com a devida ênfase na *Frühromantik*.

O termo “romântico” foi lançado sobre o ambiente cultural da época através do pensamento de Friedrich Schlegel. Foi em 1798, no fragmento 116 do *Athenaeum*, que Schlegel definiu o cerne do movimento através da sua concepção de *romantische Poesie* [poesia romântica]. Esta concepção se instaurou, inicialmente, como termo clássico de designação de um ideal literário e, posteriormente, de um movimento filosófico, cultural, social, estético etc⁵⁵.

Aqui, uma questão logo se impõe: Qual o propósito de Schlegel ao lançar o termo “romântico”, principalmente através do conceito de “poesia romântica”, como senha daquele movimento ímpar no fim do século XVIII? Para responder tal questão, resumiremos aqui a ideia central das duas linhas interpretativas que dominam a análise do termo “romântico” entre os estudiosos.

A interpretação clássica afirma que a *romantische Poesie* é derivada apenas de questões referentes aos gêneros literários. A segunda linha interpretativa, mais recente, considera que há uma concepção geral de “poesia romântica” que pode ser vista de várias perspectivas; sendo o viés filosófico aquele que mais nos interessa. Segundo Lovejoy, a interpretação clássica foi forjada por Rudolf Haym: “O programa da revolução estética que os jovens entusiastas propuseram executar foi, Haym afirma, inspirado e formado principalmente pela admiração deles pelos modelos recentemente postos por Goethe; e para Friedrich

⁵⁵ Arthur O. LOVEJOY. On the Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism. *Modern Language Notes*. The Johns Hopkins University Press, vol. 31, n. 7, 1916, p. 385-396.

[Schlegel], a obra prima de Goethe foi *Wilhelm Meisters Lehrjahre*⁵⁶. A posição de Haym consideraria, portanto, que o *Wilhelm Meister* de Goethe foi, para Schlegel, tanto o ato inaugural de um novo gênero poético como o gênero supremo até então.

De acordo com esta explicação, portanto, ‘*romantisch*’ foi para Schlegel equivalente em significado à ‘*romanartig*’; isso ao mesmo tempo envolveu uma referência especial à novela de Goethe como o arquétipo de todos *Romane*. A adoção dela enquanto designação do ‘*poetisches Maximum*’ implicou a tese da superioridade do *Roman* em relação a todos os outros gêneros; e foi das características do *Meister* que a noção geral do ‘*Romantic*’ derivou, ao menos enquanto categoria estética⁵⁷.

Como podemos perceber, a conclusão a que Lovejoy chega é a de que, por um jogo errôneo de palavras, a *Romanpoesie* tornou-se *romantische Poesie*. Desta forma, Schlegel atribuiria ao termo “romântico” um ideal de perfeição encontrado no *Wilhelm Meister* de Goethe. O engano de Haym e de toda a interpretação clássica, segundo Lovejoy, deve-se ao fato de que Schlegel realmente vê na obra supracitada de Goethe inúmeras características do que ele percebe como tipicamente romântico. No entanto, não podemos daí concluir que a *romantische Poesie* limita-se a escritos literários que preenchem todos os requisitos prescritos pela obra prima de Goethe. De acordo com Lovejoy, o que é considerado “romântico” no fragmento 116 não se refere apenas ao criticismo literário, como se “romântico” fosse apenas um estilo de escrita ou um período na história. Agora, o termo adquire conexões mais profundas com ideais estéticos e filosóficos: “Há agora, como nós temos visto, não somente um corpo de poesia que é chamado *romantisch*, mas também *ein romantischer Gesichtspunkt* [um ponto de vista romântico]”⁵⁸. De maneira geral, a interpretação de Lovejoy, que é acompanhada de forma mais explícita por Beiser⁵⁹ e de forma mais implícita também por Walzel⁶⁰, aponta para um sentido mais amplo e mais profundo da *romantische Poesie*.

⁵⁶ Arthur. O. LOVEJOY. On the Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism, p. 386: “The program of the aesthetic revolution which the young enthusiasts proposed to carry out was, Haym declares, inspired and shaped chiefly by their admiration for the models lately set by Goethe; and for Friedrich, Goethe’s masterpiece was *Wilhelm Meisters Lehrjahre*”.

⁵⁷ Arthur. O. LOVEJOY. On the Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism, p. 386: “According to this explanation, therefore, ‘*romantisch*’ was to Schlegel equivalent in meaning to ‘*romanartig*’; it at the same time involved a special reference to Goethe’s novel as the archetype of all *Romane*; the adoption of it as the designation of the ‘*poetisches Maximum*’ implied the thesis of the superiority of the *Roman* over all other *genres*; and it was from the characteristics of *Meister* that the general notion of ‘the Romantic,’ at least as an aesthetic category, was derived”.

⁵⁸ Arthur. O. LOVEJOY. On the Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism, p. 395: “There is now, as we have seen, not only a body of poetry which is called *romantisch*, but also *ein romantischer Gesichtspunkt*”.

⁵⁹ O intuito de Beiser em alguns momentos do texto é deixar no mesmo patamar as interpretações de Haym e Lovejoy. Segundo ele, ambos afirmam que a *romantische Poesie* designa alguma forma de literatura, diferenciando-se quanto à forma precisa que cada um defende. Assim, ambos nunca questionaram se o termo *Poesie* em *romantische Poesie* expressa efetivamente apenas um uso literário da linguagem. A despeito

Segundo Beiser, o conceito de *romantische Poesie* é o melhor caminho para se começar a entender os autores da *Frühromantik*. Este conceito não designa simplesmente uma forma de literatura em particular, mas capta o ideal estético geral do romantismo independentemente de sua expressão se dar através da pintura, da escultura, da literatura ou da filosofia. O caráter revolucionário do movimento é acentuado, visto que ele “[...] exigiu que nós transformássemos não somente a literatura e o criticismo, mas todas as artes e ciências; e ele também insistiu para que nós derrubássemos as barreiras entre a arte e a vida, a fim de que o próprio mundo se tornasse ‘romantizado’”⁶¹. Como podemos perceber, há um processo no qual Schlegel generaliza o conceito de poesia romântica. Tanto a literatura (poesia) como as artes (quadros e esculturas) e as ciências (ciência e filosofia) devem ser abarcadas pelo invólucro romântico, ou melhor, devem ser “romantizadas”. Uma primeira generalização aparece no campo da própria literatura. Uma das características fundamentais da literatura moderna em detrimento da clássica é que ela é mais eclética e, conseqüentemente, abrange uma gama mais ampla de estilos e gêneros. Para Schlegel, o aparente caos da literatura moderna não é nada mais nada menos do que a busca incessante por uma unidade que foi dada somente aos gregos; e que deve ser recuperada por meio de uma nova atividade criativa do homem⁶².

Ao definirmos a generalização do conceito de poesia romântica em termos de ecletismo literário, estamos ainda exclusivamente em um único e determinado campo. Contudo, se a *romantische Poesie* é eclética e possui inúmeras formas de se manifestar na literatura, torna-se difícil classificá-la seguindo apenas regras lingüísticas. Sendo assim, uma outra forma de se descrever a poesia romântica seria apelar para os valores morais e estéticos que o conceito oferece. De acordo com Beiser, é justamente este expediente que Schlegel utiliza em suas notas literárias e filosóficas por volta de 1797, alguns meses antes da composição dos *Athenäumsfragmente*: “Ele [Schlegel] define [as obras românticas] em termos de suas qualidades *morais*, se são éticas ou políticas; ou em termos de suas qualidade

destas análises de Beiser, tanto este como Lovejoy assemelham-se no que é mais fundamental para o nosso propósito neste ponto, qual seja, o desenvolvimento da concepção de que o termo “poesia romântica” não é objeto de estudo legítimo apenas para o campo literário. (Sobre este ponto, cf. Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 6-22).

⁶⁰ Aqui contamos com o endosso do próprio Lovejoy. Ele afirma que apesar da obra de Walzel citada nessa dissertação (Cf. nota 27) não tratar o tema de maneira direta, é possível inferirmos a proximidade do autor com esta perspectiva a partir da análise que o mesmo empreende sobre a origem das concepções românticas. (Arthur O. LOVEJOY. *On the Meaning of ‘Romantic’ in Early German Romanticism*, p. 387.)

⁶¹ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 8-9: “[...] demanded that we transform not only literature and criticism but all the arts and sciences; and it insisted that we break down the barriers between art and life, so that the world itself become ‘romanticized’”.

⁶² Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 12.

estéticas, se são imaginativas, imitativas e sentimentais”⁶³. O alargamento dos quesitos para se definir a *romantische Poesie* possibilitou que todo tipo de arte pudesse ter uma classificação singular. A ampliação do critério deste conceito central para o romantismo também possibilitou a seguinte questão: o que faz uma qualidade estética como, por exemplo, a imaginação, ser atributo apenas da arte literária?

A atitude de Schlegel foi verdadeiramente revolucionária, do ponto de vista filosófico, quando ele estende o conceito de *romantische Poesie* às ciências⁶⁴. Se o que é “romântico” é determinado por qualidades estéticas e morais, então não há razão para que a concepção da poesia romântica esteja limitada ao campo artístico em geral. Com isso, a tendência que separava artes e ciências em compartimentos estanques foi se desintegrando. Concomitantemente, a atitude anti-fundacionalista⁶⁵ típica dos românticos contribuía para a derrocada de um ideal clássico de razão; que pensava filosofia, ética, estética etc. dentro do rigor científico. De fato, os românticos não abandonaram a razão, mas abandonaram a ideia de que a filosofia começa com qualquer princípio único. Portanto, quanto mais a filosofia se afastava da ciência, mais ela se aproximava do espírito artístico: “Este foi, de fato, o ideal de toda *Naturphilosophie*: a exposição poética da ciência”⁶⁶. A *Freiheitschrift* de Schelling⁶⁷

⁶³ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 13: “He defines [...] in terms of their *moral* qualities, such as whether they are ethical or political, or in terms of their *aesthetic* qualities, such as whether they are imaginative, imitative, and sentimental”.

⁶⁴ Ver a concepção de ciências a qual nos referimos aqui na nota 15.

⁶⁵ Manfred Frank classifica os autores românticos através de um compromisso filosófico central que todos compartilham, a saber, o anti-fundacionalismo epistemológico, o ceticismo em relação aos primeiros princípios em filosofia. Como exemplo clássico de uma filosofia fundacional temos a filosofia fichteana; Fichte está seguro de que a filosofia deve começar com um princípio único, isto é, o sujeito. Elizabeth Millán-Zaibert, tradutora da obra que aqui se segue de Manfred Frank para o inglês, afirma o seguinte: “Para Fichte, a estrutura do Eu e sua suficiência para pôr o Não-Eu gerou um sistema de conhecimento que foi o resultado da certeza em relação aos primordiais. O Eu primordial de Fichte não depende, de qualquer maneira, do que se segue ou do que é deduzido dele. Portanto, nós podemos entender o escopo total do conhecimento através de uma análise de suas partes”. (Elizabeth MILLÁN-ZAIBERT. What is Early German Romanticism? In: Manfred FRANK. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Trad: Elizabeth Millán-Zaibert. New York: State University of New York Press, [s.d], p. 9: “For Fichte, the structure of the I and its sufficiency to posit the Non-I generated a system of knowledge that was the result of certainty regarding primitives. Fichte’s primitive I does not depend in any way upon what follows or is deduced from it. Hence, we can understand the whole scope of knowledge through an analysis of its parts”).

⁶⁶ Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 14: “This was indeed the ideal of all *Naturphilosophie*: a poetic exposition of science”.

⁶⁷ Ao falar sobre o conceito e a possibilidade do mal nessa obra, Schelling afirma que parte de uma distinção feita pela chamada filosofia da natureza, isto é, aquela que diferencia entre o ser como existente e o ser como fundamento da existência. Segundo esse pensamento, Deus tem em si mesmo o fundamento da sua própria existência. Este fundamento não pode ser tomado como um simples conceito, ele é a natureza em Deus, algo que é inseparável deste, mas, contudo, diferente. Aqui, Schelling descarta a possibilidade da contradição desta distinção, pois a relação entre o fundamento natural e Deus como espírito não se dá regulada por uma anterioridade temporal ou essencial. O fundamento que está em Deus precede-o já que o cria, mas não existiria caso Deus não fosse ato. Schelling afirma que todo esse complexo processo ocorre como um “golpe

pode ser citado como exemplo dessa nova forma de exposição de um novo programa, o da “romantização” do mundo.

O mais característico na maioria das definições do romantismo é a consciência de que este movimento não mostra apenas uma face; parecendo que sua definição traz sempre algo problemático. Oskar Walzel aponta a tendência do movimento romântico em não se mostrar enquanto um movimento unitário: “O romantismo alemão é tão rico, tão diversificado, tão multifacetado, que quanto mais ele é estudado, maior se torna o caos dos fenômenos antitéticos dentro dos quais ele ameaça desintegrar-se. É difícil para o entendimento humano encontrar nele uma aparência de unidade”⁶⁸. Além de Walzel, Isaiah Berlin afirma que o romantismo foi uma revolução sem precedentes na consciência humana e que, por isso, nos traz tantas dificuldades de definição⁶⁹. Por sua vez, Marshall Brown questiona a possibilidade de se pensar o movimento romântico em sua unidade, indicando que são muitos os riscos de reduzir a sua riqueza⁷⁰.

Não obstante, não se incorre em erro ao utilizar o termo “romântico” para designar a poesia ou a especulação daqueles pensadores que estavam emergindo por volta de 1790. Segundo Walzel, é possível perceber o “romantismo” em poetas e autores que não são chamados de românticos. Isto por si só demonstraria certa afinidade atemporal, certa qualidade de ser romântico. Também significa que “efeitos emocionais similares”⁷¹ foram produzidos por outros grupos de pensadores ou poetas que estavam fora do tão conhecido grupo romântico. Entre estes grupos, aquele que serviu como uma espécie de grandiosa introdução ao romantismo foi o movimento classicista dos anos 1760-1770 ou o chamado *Sturm und Drang*. Historicamente, podemos afirmar que o romantismo procedeu deste movimento. Autores como Schlegel e Novalis não se consideravam opostos ao classicismo, mas complementadores, ampliadores da postura do *Sturm und Drang*⁷². Desta maneira, o romantismo não surgiu como um movimento de oposição ao classicismo e permaneceu, através de muitos temas, na esteira do pensamento deste último.

de magia”. (Friedrich W. J. SCHELLING. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad: Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 97).

⁶⁸ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 03: “German romanticism is so rich, so variegated, so many-faceted that the more it is studied, the greater becomes the chaos of antithetical phenomena into which it threatens to disintegrate. It is difficult for human understanding to find in it a semblance of unity”.

⁶⁹ Isaiah BERLIN. *The Roots of Romanticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 1-21.

⁷⁰ Marshall BROWN. *The Shape of German Romanticism*. New York. Cornell University Press, 1979, p. 14.

⁷¹ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 04: “similar emotional effects”.

⁷² Essa afinidade entre romantismo e classicismo parece ter ficado clara na proposta do tópico anterior. Os românticos adicionaram alguns elementos próprios à educação estética, mas estavam certamente em profunda concordância com os ensinamentos de Schiller.

Talvez a grande diferença entre os dois movimentos esteja na relação de ambos com a razão. O movimento romântico renovou o irracionalismo do *Sturm und Drang*. A preocupação com as emoções, com as questões mais profundas da alma humana e com a liberdade completa, livre de todas as determinações, foi transmitida ao romantismo. No entanto, este movimento procurou harmonizar estas questões com o elemento intelectual herdado da *Aufklärung* e, mais especificamente, da filosofia crítica de Kant⁷³. Segundo Walzel, é aqui que permanece a antítese que existe entre o *Sturm und Drang* e o romantismo inicial: “Durante os anos de 1770, os homens da cultura, com Hamann e Herder à sua frente, estavam habituados a zombar da razão; os primeiros românticos, juntamente com o Kant crítico, patrocinavam seu uso”⁷⁴. Haveria, portanto, da parte do romantismo, uma preocupação maior em se pensar as origens de sua descendência espiritual. Os primeiros românticos, entre eles Schleiermacher, “[...] tinham exposto claramente quais esperanças e desejos, quais exigências espirituais e possibilidades artísticas permaneceram repousando no coração de todo romântico”⁷⁵.

Os românticos efetivamente contemplavam visões e não simplesmente tinham pressentimento delas. Eles não estavam satisfeitos em somente vivenciar as emoções. Este processo era inerente a outro, qual seja, submeter tais emoções a análises. Em suma, os românticos refletiam sobre seus instintos. Os *Stürmer und Dränger*, por seu turno, não ousavam dar um nome à emoção, pois o nome é algo vazio que, em muitas vezes, anula a inspiração divina ou intuitiva. O indivíduo passa rapidamente por uma emoção singular e resigna-se com receio de interpretá-la⁷⁶. A tendência em analisar as emoções fez o romantismo muito produtivo em dois campos, quais sejam: a contemplação da arte e a compreensão da religião.

A cultura da época, portanto, tinha sido possuída não só por artistas, mas por artistas que pensavam a sua própria arte. Schleiermacher, segundo Walzel, foi um destes artistas que compreendeu de forma penetrante o seu próprio empreendimento, ele era capaz de compreender a essência da religião, pois “[...] tinha a habilidade, em uma forma romântica verdadeira, para transformar a emoção em conceitos e para compreender sua peculiaridade e

⁷³ John C. BLANKENAGEL. *The Dominant Characteristics of German Romanticism*, p. 03.

⁷⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 09: “During the seventies, men of culture, with Hamann and Herder at their head, were wont to mock at reason; the early romanticists, along with the critic Kant, sponsored its use”.

⁷⁵ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 09: “[...] had plainly set forth what hopes and desires, what spiritual demands and artistic possibilities lay slumbering in the heart of every romanticist”.

⁷⁶ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 12.

sua relação antitética em relação à atividade intelectual”⁷⁷. Schleiermacher é tomado aqui como o exemplo do artista romântico, pois recorre a uma análise das emoções, mas procura não vacilar diante delas e nem degenerar em um racionalismo puro.

Foi por esse motivo que o romantismo pôde estabelecer um ponto de contato com Jacobi⁷⁸. Schleiermacher foi o romântico que mais teve contato com o filósofo emotivo. Ora, este contato se deu, não por acaso, em um campo no qual os românticos reservaram apenas para as emoções ou intuições, o campo da religião. De fato, Jacobi foi decisivo para o alvorecer do novo ponto de vista romântico, principalmente no tangente ao aspecto cognitivo da realidade⁷⁹, que não se situa em um ponto único, estando sempre em constante mudança: “O ceticismo dos primeiros românticos alemães é direcionado precisamente contra um programa de fundamentos absolutos. Eles questionam se há um conhecimento imediato e encontram no apelo à fé de Jacobi uma solução indefensável ao problema do caráter incognoscível do Absoluto. De acordo com a posição romântica, nosso conhecimento é situado em uma progressão infinita e não tem um fundamento firme, absoluto”⁸⁰.

Do ponto de vista filosófico, é justamente esse ceticismo que busca gerar uma alternativa ao pensamento transcendental de Kant, Reinhold e Fichte. O antifundacionalismo dos românticos é a chave principal para compreendermos seu significado filosófico. Assim, para exemplificarmos esta importante atitude romântica, iremos analisar o conceito de ironia de Schlegel e a concepção da vida do Todo em Schleiermacher. Veremos que a influência mútua entre, pelo menos, dois princípios opostos, é o diagnóstico apresentado por ambos os autores no intuito de captar a realidade que não está fixada em algo, mas sim envolvida em uma constante mudança.

⁷⁷ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 13: “[...] had the ability in true romantic fashion to transform emotion into conceptions and to grasp its peculiarity and its antithetical relation to intellectual activity”.

⁷⁸ Alexander W. CRAWFORD. *The Philosophy of F.H. Jacobi*. London: Macmillan & Co, 1905, p. 15.

⁷⁹ Resumidamente, podemos apresentar o argumento de Jacobi da seguinte maneira: Fatos tornam-se conhecidos e são formulados em proposições (juízo kantiano). Se um estado de coisas [*state of affairs*] é um fato e, portanto, conhecido, a afirmação correspondente ao fato deve ser condicionada por algo mais, que serve para justificá-lo. Assim, esta afirmação deve ser condicionada por outra, e esta por outra *ad infinitum*. Se todas as nossas crenças são condicionadas por outras crenças nós nunca chegamos ao conhecimento do incondicionado. Se continuarmos neste raciocínio, perceberemos que todas as proposições são válidas apenas condicionalmente. Mas, se nós afirmamos a existência do Absoluto, isso significa que pelo menos uma proposição não é válida condicionalmente, mas incondicionalmente: “Jacobi chamou o conhecimento que é expresso em uma proposição incondicional, ‘sentimento’ (ou fé [*Glaube*])”. (Manfred FRANK. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 34: “Jacobi called the knowledge that is expressed in an unconditional proposition, ‘feeling’ (or belief [*Glaube*])”.

⁸⁰ Manfred FRANK. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 34: “The skepticism of the early German Romantics is targeted precisely against a program of absolute foundations. They question whether there is immediate knowledge and find Jacobi’s appeal to faith an untenable solution to the problem of the unknowability of the Absolute. According to the romantic position, our knowledge is situated in an infinite progression and has no firm, absolute foundation”.

1.5 A estrutura bipolar do conceito de ironia de Friedrich Schlegel e sua relação com a concepção da vida do Todo apresentada por Schleiermacher nos *Discursos*

Neste tópico apresentaremos o conceito de ironia de Schlegel, denotando que, ao menos do ponto de vista estrutural, este conceito se assemelha à teoria schleiermacheriana da estrutura bipolar constituinte da vida do Todo, a qual foi apresentada nos *Discursos* de Schleiermacher. Esta estrutura bipolar é aqui considerada a estrutura basilar da concepção de mundo schleiermacheriana. Sabemos que, como nota Richard Crouter⁸¹, o tema da polaridade é um elemento típico do século XVIII, seja na literatura, nas artes, na filosofia etc. A intenção é exemplificar, por meio de tal tema, a influência mútua entre Schlegel e Schleiermacher, a contribuição de ambos para a consolidação do romantismo e, fundamentalmente, a estrutura da compreensão da realidade schleiermacheriana.

Como nota Martin Redeker, Schleiermacher e Schlegel freqüentaram juntos a casa de Henriette Herz, um dos centros da sociedade berlinense. Schleiermacher interessou-se pela versatilidade e pela personalidade provocativa de Schlegel, surgindo daí uma amizade e o começo de contribuições intelectuais e literárias⁸². Em 1797 eles chegaram a dividir um apartamento. Um ano depois, Schlegel apresenta seus primeiros apontamentos sobre a ironia nos fragmentos do *Athenaeum* e nos de *Lyceum*, enquanto Schleiermacher, no mesmo ano, inicia seu projeto de escrever os *Discursos*.

Na esteira da íntima convivência entre ambos durante o período de Schleiermacher em Berlim, Schlegel e Schleiermacher concordavam com a ideia de que o universal e o particular, a unidade e o caos, o indivíduo e o Todo deviam se comunicar de alguma maneira. Concordavam também que a razão não seria a protagonista neste processo, mas apenas mais um elemento entre tantos outros. Ambos tinham apreço em relação à concepção que valoriza os aspectos particulares do Todo, ou seja, a vida terrena. Contudo, segundo Forstman, Schlegel ousou elevar o homem ao patamar dos deuses e, durante o período da escrita dos *Discursos* por Schleiermacher, tentou levar o amigo a uma órbita mais elevada. Mas o sentido da limitação terrena impediu Schleiermacher: “Schlegel pensou que ele e Schleiermacher

⁸¹ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996, p 5.

⁸² Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 30.

fossem amantes dos santuários supremos, mas o santuário de Schleiermacher foi muitíssimo mais mundano do que o de Schlegel”⁸³.

Como vimos, os românticos de uma forma geral eram céticos em relação ao programa fundacional. Ao passo que eles não abandonaram o conhecimento, ao mesmo tempo sabiam da infinidade desta tarefa. Eles perceberam que o seu anseio pelo Infinito estava destinado a ser apenas anseio. A ironia romântica veio para explicar tal situação; ela aponta para o fato de que o indivíduo romântico estava consciente “[...] da antítese irreconciliável entre suas necessidades metafísicas e sua realização”⁸⁴. Contudo, esta situação paradoxal na qual o homem se encontra, esse pairar entre duas situações irreconciliáveis é vista como o genuíno papel do homem no mundo: “Ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo que é simultaneamente bom e grandioso”⁸⁵.

O conceito de ironia de Schlegel pode ser pensado em termos de combinação, como por exemplo, uma combinação entre particular e universal. Nela cada um dos membros se expande e se limita em relação à atividade do outro. As raízes da ironia de Schlegel estão, pois, na consciência dos limites:

Ela [a ironia] oscila entre as polaridades do entendimento e do não entendimento, das conceitualidades gerais e das particularidades infinitas do caos. Com cada um destes agindo como fator limitador em relação ao outro, nenhum ponto de conhecimento absoluto está disponível para a pessoa. Paira-se no meio, por assim dizer, esforça-se sempre por um novo conhecimento e por um novo entendimento, mas nunca se está apto para alcançar o Todo, nem como uma generalidade que tudo abrange e nem como uma massa infinita de particulares⁸⁶.

Neste quadro, a ironia seria uma espécie de contentamento interno. Se, por um lado, o conhecimento carrega toda a seriedade que lhe é peculiar, por outro, lança-se um olhar brincalhão sobre a infinidade da tarefa. São justamente essas combinações que devem ser conectadas, mas nunca completamente resolvidas. As combinações entre seriedade e

⁸³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 90: “Schlegel thought he and Schleiermacher were lovers of the high sanctuaries, but Schleiermacher’s sanctuary was a good deal more earthy than Schlegel’s”.

⁸⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 30: “[...] of the unbridgeable antithesis between his metaphysical demands and their fulfillment”.

⁸⁵ Friedrich SCHLEGEL. *Philosophical Fragments*. Trad: Peter Firchow. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998, p.06: “Irony is the form of paradox. Paradox is everything simultaneously good and great”.

⁸⁶ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.02-03: “It oscillates between the polarities of understanding and not understanding, of general conceptualities and the infinite particularities of chaos. With each of these acting as a limiting factor on the other, no point of absolute knowledge is available to a person. One hovers in the middle, so to speak, striving always for a new knowledge and understanding but never able to reach the whole either as an all encompassing generality or as an infinite mass of particulars”.

divertimento, entre zelo e gracejo, entre o respeito ao conhecimento científico e ao aspecto intuitivo do homem são as que fundamentam a essência da ironia no pensamento de Schlegel⁸⁷.

Neste tipo de ironia tudo deveria ser jocoso e sério, sinceramente aberto e profundamente escondido. Ela origina-se na união do *savoir vivre* e do espírito científico na conjunção de uma filosofia completamente instintiva e completamente consciente. Ela compreende e desperta um sentimento de antagonismo indissolúvel entre o absoluto e o relativo, entre a impossibilidade e a necessidade de uma completa comunicação⁸⁸.

Esta essência não tolera mais a ideia de uma harmonia que abarca tanto as particularidades quanto as generalizações; ela entende que quando se afirma algo geral, a particularidade é violada em sua especificidade. Mas, para os românticos, o lugar da vida do mundo é no particular; o que significa dizer que eles estavam perfeitamente conscientes das diferenças e das individualidades. Foi por esse motivo que a amizade se apresentou como valor fundamental para estes homens, pois ela está focada sobre a individualidade, sobre o reconhecimento da particularidade do outro⁸⁹.

A concepção irônica da realidade valoriza o mundo em toda a sua complexidade: “O maior efeito da nova consciência do Infinito ou do caos das individualidades foi uma sabedoria mais elevada da completude e da riqueza da vida, mas o interesse de Schlegel nas variações infinitas foi contrabalanceado pela ênfase repetida em reunir as coisas em combinações muito perspicazes”⁹⁰. Tais combinações são acompanhadas pelo ego [wit], ele é uma espécie de poder pelo qual o ser humano percebe as combinações. Segundo Forstman, Schlegel o conceitua de “sociabilidade lógica”, pois assim como uma pessoa deseja se unir a outras em novas e diversificadas maneiras; o ego, “[...] essência de um espírito combinante”⁹¹, busca unir ideias. Em suma, o paradoxo em que a situação humana está inserida necessita de um acompanhamento, algo que possa mediar a relação entre dois opostos: “A situação humana é irônica porque ela ocorre entre o caos Infinito de um lado e o impulso em direção a

⁸⁷ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.03.

⁸⁸ Friedrich SCHLEGEL. *Philosophical Fragments*, p.13: “In this sort of irony, everything should be playful and serious, guilelessly open and deeply hidden. It originates in the union of *savoir vivre* and scientific spirit, in the conjunction of a perfectly instinctive and a perfectly conscious philosophy. It contains and arouses a feeling of indissoluble antagonism between the absolute and the relative, between the impossibility and the necessity of complete communication”.

⁸⁹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.04.

⁹⁰ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.05 “The major effect of the new consciousness of the infinity or chaos of individualities was a heightened awareness of the fullness and richness of life, but Schlegel’s interest in infinite variations was counterbalanced by repeated emphasis upon putting things together in insightful combinations”.

⁹¹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.05: “[...] essence of a combining spirit”.

unidade infinita de outro, não sendo nenhum lado alcançável. O ego, de acordo com Schlegel, é um agente fundamental nesta vida, no meio e, conseqüentemente, um indispensável acompanhamento da ironia”⁹².

Forstman indica que Schlegel estava determinado a realizar vários tipos de combinações e conexões e, como muitos no século XIX, utilizou-se de metáforas extraídas da ciência natural. As mecânicas são as combinações mais baixas, as mais altas são as químicas, uma combinação ainda mais alta é a união orgânica. Neste último tipo de combinação, o Todo vivo ocorre. A metáfora do orgânico tornou-se a maior metáfora para os românticos de todos os países⁹³: “O traço distintivo da concepção orgânica é o desejo de compreender cada fenômeno como um todo. Concentrar-se na ideia do todo, da unidade, independentemente se o mundo em si ou apenas uma parte dele está sendo estudada e avaliada”⁹⁴.

No pensamento de Schlegel, o conhecimento e a avaliação da unidade orgânica fizeram com que ele considerasse não só uma obra como um todo orgânico, mas tudo que estivesse relacionado à arte em si como uma unidade orgânica. O desejo de conceber o trabalho de arte como um todo orgânico vem do desejo metafísico de Schlegel. Ele “[...] veria uma obra de arte em suas inter-relações mais profundas e tornar-se-ia ciente da unidade que prevalece no meio da sua [obra de arte] diversidade. Da obra individual de arte ele procede logicamente à arte enquanto todo”⁹⁵. Schlegel afirmou para o Universo as mesmas qualidades que ele aplicou à “arte enquanto todo”. Desta maneira, ele chega a uma concepção que funciona como pano de fundo nos *Discursos* de Schleiermacher, a concepção organicista do jogo contínuo de forças opostas. Tal compreensão orgânica representa a visão de mundo schleiermacheriana no romantismo.

É esta concepção que devido ao tema sobre o qual se disserta, mais nos interessa. Já nas primeiras páginas do primeiro discurso, Schleiermacher apresenta a concepção de que o Todo se expressa incessantemente em variadas partes. Em todo momento, a vida funde dois elementos diversos, que possuem cada um a sua singularidade; que são opostos um ao outro, mas que são reciprocamente dependentes: “Toda vida é somente o resultado de uma repulsão

⁹² Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.06-07: “The human situation is ironic because it happens between infinite chaos on the one side and the impulse toward infinite unity on the other, neither side being reachable. Wit, according to Schlegel, is a principal agent in this life in the middle and consequently, and indispensable accompaniment of irony”.

⁹³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.06.

⁹⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 56-57: “The distinguishing trait of the organic conception is the desire to grasp each phenomenon as a whole, and, whether the world itself, or just a part of it, is being studied and evaluated, to concentrate on the idea of the whole, the unit”.

⁹⁵ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 58: “[...] would view a work of art in its deepest interrelations and become aware of the unity which prevails in the midst of its diversity. From the individual work of art he proceeds logically to art as a whole”.

e de uma apropriação contínuas; tudo tem seu ser determinado somente em virtude do caminho no qual ela, de forma singular, combina e retém as duas forças primárias da natureza: a sedenta atração e a expansão do eu ativo e vivo”⁹⁶. Do ponto de vista antropológico, Schleiermacher entende que o homem quer ser ele mesmo, quer ser individual, quer sugar o quanto possível do mundo para dentro de si. O homem quer possuir. Por outro lado, o homem permanece temeroso em permanecer sozinho perante o Todo e, assim, deseja tornar-se parte de algo maior. O homem quer ser possuído.

Há momentos em que uma tendência é quase completamente bloqueada pela outra, mas, a beleza da vida se dá na riqueza de combinações possíveis que efetivamente existem na humanidade. Não é por acaso que Schleiermacher afirma que “Cada alma humana [...] é meramente um produto de impulsos opostos”⁹⁷. Os extremos são deficientes. Aquele que permanece no mundo somente envolto em particularidades nunca ultrapassará a consciência do individual.⁹⁸ Já aquele que somente busca o Todo perderá as diferenças e particularidades do mundo, pois se encontra circundado por meros ideais abstratos⁹⁹.

De acordo com Schleiermacher, existem momentos nos quais os opostos estão quase em perfeita harmonia¹⁰⁰. Todavia, essa harmonia não é sinônima de algo estático, ela representa um novo rearranjo das forças opostas no Todo. Este se faz perceptível somente por aqueles indivíduos que possuem tal combinação harmônica dentro de si e, portanto, conseguem expressá-la. Schleiermacher considera como sua tarefa nos *Discursos* seduzir todos que possuam o mesmo dom de se expressar, de restituir a religião em toda a sua dignidade. Segundo o filósofo de , “[...] a divindade envia pessoas aqui e ali [...]”¹⁰¹, que são como que mediadores entre o limitado e o ilimitado. O papel desses mediadores é trazer unidade e harmonia para um contexto marcado por uma estrutura bipolar.

Como vimos, a oposição das forças é o que define uma vida. Assim, os mediadores, por serem como que “embaixadores de Deus”¹⁰², possuem o poder não só de identificar tal

⁹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996, p.05: “Every life is only the result of a continuous appropriation and repulsion; everything has its determinate being only by virtue of the way in which it uniquely combines and retains the two primal forces of nature: the thirsty attraction and the expansion of the active and living self”.

⁹⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.5: “Each human soul [...] is merely a product of two opposing drives”.

⁹⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.6.

⁹⁹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 67.

¹⁰⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.6.

¹⁰¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] the deity sends people here and there [...]”.

¹⁰² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 7: “ambassadors of God”.

oposição em seu próprio interior, mas também de comunicá-la harmoniosamente para aqueles que não possuem tal dom comunicativo. Schleiermacher expressará, como mediador que também não deixa de ser, a harmonia que supera todas as oposições, ou seja, a harmonia assimilável à essência da religião.

Debaixo das polaridades schleiermacherianas que caracterizam a vida humana há um fundamento que encontra e une os opostos. Este fundamento não é definido de um ponto de vista estritamente conceitual. Ele atua como uma espécie de pressentimento de que há uma unidade percebida através da perspectiva que parte de uma posição singular no Todo. Esta posição específica se dá sempre no meio de dois extremos, não podendo dominá-los e nem superá-los.

Em todo objeto para o qual Schleiermacher pendeu, ele tentou descobrir o significado e as implicações da nova percepção do dinâmico jogo mútuo entre o eu e o mundo, entre a universalidade e particularidade, entre a unidade e caos. Ele trabalhou nesta tarefa com a convicção de que os seres humanos estão ancorados no meio, aptos a sentir um pólo absoluto em cada lado e impelidos na direção de um ou outro, mas inaptos para agarrar firmemente a cada pólo ou para emergir acima das polaridades para ver e entender a origem e o objetivo de todas as coisas¹⁰³.

Tanto o conceito de ironia quanto a concepção da vida do Todo se fundamentam sob a égide da oposição, do conflito irreconciliável entre opostos. Se para Schlegel o homem, com a ajuda do ego, consegue perceber as mais variadas combinações entre pólos distintos; para Schleiermacher é a religião que acompanha o homem em sua tentativa de harmonizar as oposições.

Como podemos notar, há uma confluência de temas e de interesses entre ambos os autores em um aspecto fundamental de seus respectivos pensamentos, a saber, a relação entre mundo, homem e algo que os transcende. O conceito de *romantische Poesie*, inaugurado por Schlegel, fez com que a busca por uma unidade orgânica transcendesse os aspectos literários e se alargasse mais e mais, abarcando a relação entre o homem e as realidades que o cercam. Neste ponto, o conceito de ironia e a concepção de vida do Todo nos fornecem mecanismos de percepção da tarefa interminável do homem, isto é, a busca pelo Infinito, pela harmonia

¹⁰³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 95-96: “In every subject to which he turned he tried to develop the meaning and implications of the new perception of dynamic interplay between self and world, universality and particularity, unity and chaos. He worked at this task with the conviction that human beings are anchored in the middle, able to sense an absolute pole on either side and to drift toward the one or the other but unable to grasp firmly either pole or to rise above the polarities to see and understand the source and goal of all things”.

com o Todo. Por mais que o indivíduo anseie superar sua situação dual de forma singular e criativa, sua consciência de estar limitado a este mundo deve estar sempre aguçada.

Agora uma questão se impõe: Seria essa aproximação entre Schlegel e Schleiermacher suficiente para se identificar este último como um autor tipicamente romântico? Através da definição do romantismo exposta acima, e por meio dos aspectos biográficos de Schleiermacher, compreende-se que a tarefa é difícil pelo viés híbrido que percorre tanto a formação do romantismo como a formação intelectual de Schleiermacher. A preocupação agora, portanto, será a de se aproximar o quanto possível de uma possibilidade de resposta, que indicará se Schleiermacher passou por uma fase romântica em Berlim - como se houvesse vivido uma fase específica e isolada de seu pensamento - ou se ele pode ser considerado um membro nuclear do movimento romântico, principalmente em seus momentos iniciais.

1.6 Schleiermacher e o romantismo: Apontamentos de uma mútua contribuição

Uma das portas de entrada para a discussão da contribuição de Schleiermacher ao romantismo e da influência deste movimento sobre nosso autor é a questão da linguagem. Segundo Walzel, Schleiermacher tinha uma habilidade tipicamente romântica de compreensão da religião¹⁰⁴. Ora, acreditamos que muito disso se deve ao fato de que a linguagem utilizada por Schleiermacher era tipicamente romântica.

Compreende-se, desde já, que a religião precisa ser expressa, contudo, ela possui uma forma particular de comunicação [*Mitteilung*], pois pertence a um tipo próprio de comunidade¹⁰⁵. Segundo Hendrikus Berkhof, o objetivo fulcral de Schleiermacher nos *Discursos* é exprimir o evangelho utilizando-se da linguagem emotiva do romantismo¹⁰⁶. Mas porque Schleiermacher o faz de maneira romântica? Schleiermacher tentou expor as origens da religião através da nova concepção de mundo que ele compartilhava com os primeiros românticos. Esta nova visão de mundo era avessa à linguagem sistêmica das filosofias fundacionais. Desta forma, a linguagem romântica coadunava-se bem mais com a preocupação de não encerrar a religião exclusivamente em um conceito.

¹⁰⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 13

¹⁰⁵ Eric S. NELSON. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE ; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2008, p. 100.

¹⁰⁶ Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Trad: Jon Vriend. Michigan: Grand Rapids, 1992, p. 37.

O desiderato schleiermacheriano era o apontar, o indicar o lugar no qual a religião é ela mesma. Eric Sean Nelson caracteriza esse empreendimento schleiermacheriano através do conceito de “hermenêutica indicativa”: “Para Schleiermacher, a linguagem não é esgotada na referência, mas abre-se na expressão, indicação, execução e sugestão. Nos *Discursos* e nos *Monólogos*, Schleiermacher desenvolveu uma linguagem de indicação (*Andeutung*) e enfatizou o acesso indireto àquilo que não pode ser diretamente referido ou dito”¹⁰⁷.

Se há, pois, um romantismo em Schleiermacher, ele deve ser interpretado como um interesse pelo singular e pelo Todo, que é sugerido na experiência e indicado na linguagem e que, portanto, escapa do conhecimento sistemático¹⁰⁸. Em resumo, a linguagem é comunicação. A comunicação da qual falamos é ética, na medida em que institui a mediação entre os indivíduos de uma comunidade, e já é ligada ao inefável, isto é, ao Infinito. Segundo Nelson, Schleiermacher sugeriu nos *Discursos* que “[...] a comunicação emerge enquanto uma necessidade da nossa experiência dos vestígios do Infinito e do inefável, em nossa experiência não-representacional [...]”¹⁰⁹. A comunicação aqui não é uma simples transmissão. Ela é aquilo que liga a individualidade do remetente – individualidade que tem seu papel elevado no romantismo através da promoção da irredutibilidade da experiência individual – à universalidade do destinatário.

Martin Redeker afirma que Schleiermacher foi, sem dúvida, um membro do círculo romântico, mas manteve certa independência. Redeker concorda com o fato de que Schleiermacher viveu no mundo dos românticos e falou a linguagem destes, mas é contrário aos que afirmam que todas as principais concepções do autor são frutos do seu período inicial em Berlim. Pode-se citar como exemplo a valorização do aspecto individual do ser humano, que tem origem na herança moraviana de Schleiermacher, segundo o próprio Redeker¹¹⁰. Os *Discursos* e os *Monólogos* foram os principais escritos do período romântico de Schleiermacher, carregando traços evidentes de obras devocionais, um sobre religião e outro sobre ética. Visto que uma equívoca compreensão do romantismo lança, frequentemente, conotações pejorativas sobre o movimento, não é comum o uso do termo “romântico” para

¹⁰⁷ Eric S. NELSON. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional, p. 107: “For Schleiermacher, language is not exhausted in reference but opens up in expression, indication, performance, and suggestion, In the *Speeches* and the *Monologen*, Schleiermacher developed a language of indication (*Andeutung*) and emphasized the indirect approach to that which cannot be directly referred to or said”.

¹⁰⁸ Eric S. NELSON. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional, p. 99.

¹⁰⁹ Eric S. NELSON. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional, p. 107: “[...] communication arises as a need from our experience of the traces of the infinite and the ineffable in our non-representational experience [...]”.

¹¹⁰ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 33.

nomear o pensamento do jovem Schleiermacher. Para alguns críticos, o romantismo é “subjetivismo poético”; um poetizar e sentimentalizar da vida religiosa¹¹¹. Contudo, Redeker nos aponta a verdadeira natureza da principal obra romântica de Schleiermacher: “Os *Discursos* não são um livro acadêmico. Ele é destinado a não-teólogos, os ‘cultos desprezadores da religião’. Estilisticamente o livro não é nem um sermão e nem um exame filosófico, mas antes uma típica realização literária no espírito da era romântica”¹¹².

Uma leitura recente de Philip Clayton busca deixar falar os tons românticos da obra de Schleiermacher. Seu interesse, portanto, não é analisar um conceito específico de romantismo e avaliar se Schleiermacher se encaixa ou não em tal definição. Antes, ele oferece a leitura romântica como uma das chaves de leitura da obra de Schleiermacher¹¹³. O individual é abraçado pelo Infinito. O Todo é anterior às partes e as contagia totalmente, “[...] criando nossa conexão com todas as coisas vivas e com o Universo como um todo”¹¹⁴. A sensibilidade romântica de Schleiermacher contribuiu para evitar um perigo que sempre apareceu diante de Espinosa, qual seja, “[...] que o indivíduo se tornasse um mero modo ou uma parte permutável dentro do Todo. Visto que o sentimento do indivíduo e da liberdade é irreduzível, seu lugar [da liberdade] dentro do todo nunca pode ser preenchido por qualquer outro”¹¹⁵. Segundo Clayton, Schleiermacher está em consonância com diversos aspectos românticos, como por exemplo, a irreduzibilidade das expressões individuais bem como o processo orgânico de relação entre Deus, homem e mundo, fundamental tanto para o romantismo quanto para o próprio Schleiermacher.

Segundo Walzel, o impacto causado pelos *Discursos* foi tão marcante na cultura romântica que apenas uma mente muito perspicaz pode diferenciar a contribuição de Schleiermacher daquela de Schlegel. Assim, a partir dos *Discursos* “[...] o problema do Infinito e do Universo foi de importância primária para os românticos. Este foi o ponto de partida para as tentativas de colocar o homem e a infinidade em íntima aliança.

¹¹¹ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 30.

¹¹² Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 34-35: “The *Speeches* is not an academic book. It is addressed to non-theologians, the ‘cultured despisers of religion’. Stylistically the book is neither a sermon nor a philosophical treatise, but rather a typical literary performance in the spirit of the romantic age”.

¹¹³ Philip CLAYTON. Schleiermacher as Romantic: Joyful Experience, the Individual, and the Whole. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*, p.115.

¹¹⁴ Philip CLAYTON. Schleiermacher as Romantic: Joyful Experience, the Individual, and the Whole, p. 121: “[...] creating our connectedness with all living things and with the universe as a whole”.

¹¹⁵ Philip CLAYTON. Schleiermacher as Romantic: Joyful Experience, the Individual, and the Whole, p. 121: “[...] that the individual would become a mere mode or interchangeable part within the whole. Since the individual’s feeling and freedom are irreducible, her place within the whole can never be filled by any other”.

Schleiermacher indicou uma das formas pelas quais, no sentido romântico, o absoluto tornou-se acessível ao homem¹¹⁶. Isto significa dizer que as diretrizes fundamentais ou as críticas das concepções românticas de religião tinham como aporte os *Discursos* de Schleiermacher. Segundo Forstman, a resposta dos “menosprezadores eruditos” aos *Discursos* foi variada: Fichte e Schelling acharam o livro difícil de compreender, este último, contudo, reviu sua opinião em 1801. Henriette Herz e Dorothea Veit foram simpáticas ao livro. Goethe apreciou a “cultura e a versatilidade”¹¹⁷ do autor, mas pensou que o estilo da parte final era pobre e o todo muito cristão. Já Novalis e Schlegel receberam a obra de forma entusiasmada.

À guisa de conclusão provisória, pode-se afirmar que a relação de Schleiermacher com o romantismo se deu em um âmbito de contribuição mútua. Seria um erro nomearmos Schleiermacher um “romântico”, caso se considerasse que sua contribuição ao movimento fosse apenas uma simples repetição de concepções já descobertas por outras figuras do movimento. Schleiermacher é uma das figuras chave do movimento em seu sentido mais genuíno, pois conseguiu adequar suas próprias concepções (imaginação, sentimento, intuição, valorização da arte etc.) a uma nova visão de mundo capitaneada pelo círculo de Berlim, da qual ele mesmo se apropriou. Muitas das concepções difundidas na *Frühromantik* já eram familiares a Schleiermacher antes de sua chegada ao círculo, como a ênfase do pietismo na experiência religiosa individual. Portanto, Schleiermacher pôde dar sua contribuição própria ao romantismo principalmente no campo da religião, mesmo escrevendo os *Discursos* e os *Monólogos* em íntima relação com os primeiros românticos.

¹¹⁶ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 51: “[...] the problem of the infinite and of the universe was of primary importance to the romanticists. This was the point of departure for the attempts to put man and infinity in close alliance. Schleiermacher indicated one of the ways by which, in the romantic sense, the absolute became accessible to man”.

¹¹⁷ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 81.

CAPÍTULO 2: A CONCEPÇÃO ÉTICA DE SCHLEIERMACHER

Tratou-se, inicialmente, da investigação do lugar que Schleiermacher ocupa no período romântico alemão e da percepção de sua compreensão total da realidade. Um pequeno resumo da gênese do movimento romântico foi colocado ao lado de uma breve história do pensamento de Schleiermacher antes e durante o seu contato com o círculo de Berlim. Definir o âmbito da reflexão inicial schleiermacheriana como estando em confluência com as questões do romantismo nos será útil, na medida em que sua concepção ética está em estrita relação com os temas da *Frühromantik*, principalmente por meio da promoção da individualidade.

Agora, a tentativa será a de examinar a base dos primeiros esforços intelectuais de Schleiermacher através de sua ética. Em um primeiro momento, Schleiermacher dialogará constantemente com o sistema ético kantiano, deste diálogo surgirão alguns elementos fundamentais de seu pensamento. O elemento central da crítica schleiermacheriana ao sistema ético kantiano gira em torno da incompreensibilidade do conceito de liberdade transcendental. Se o agir humano é um problema, então ele deve poder ser completamente pensado no âmbito fenomênico, sendo desnecessária a postulação do âmbito numênico.

Desta forma, mostrar-se-á como Schleiermacher tenta oferecer a sua alternativa à ética kantiana. Esta tentativa se dará através da constante tensão entre racionalidade e sensibilidade. Posteriormente, a sua concepção ética própria no romantismo será apresentada como uma ética da individualidade. Schleiermacher discorrerá sobre a experiência da formação de sua própria individualidade. Uma individualidade que deve estar em conexão com as outras individualidades e com o Infinito. O Infinito que, enquanto conceito fundamental de sua concepção religiosa, é adicionado à sua concepção ética romântica.

2.1 O debate precoce com a ética kantiana

Como destacado no capítulo anterior, os primeiros passos de Schleiermacher em direção a uma contribuição original para o pensamento alemão foram dados no plano da ética. O objetivo fulcral deste tópico é identificar a influência do problema da liberdade transcendental na ética inicial de Schleiermacher; mostrando como o próprio autor entendeu a doutrina da liberdade kantiana e de que maneira propôs resoluções para as suas maiores dificuldades. O estímulo fundamental para as reflexões iniciais de Schleiermacher sobre a liberdade foram as duas primeiras críticas kantianas e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É importante lembrar que tanto a obra *Religião nos Limites da Simples Razão* (1792) quanto a *Metafísica da Moral* (1796-1798), que revisam as considerações iniciais de Kant sobre a liberdade, ainda não haviam surgido e, portanto, não são afetadas pela crítica schleiermacheriana¹¹⁸.

Podemos afirmar, de um ponto de vista mais amplo, que Kant e Schleiermacher tomam o mesmo ponto de partida. A preocupação de ambos é pensar a liberdade no intuito de que suas concepções se coadunem com a obrigação moral (Kant) e com uma ideia, mais geral, de responsabilidade moral (Schleiermacher)¹¹⁹. Já na primeira crítica, Kant havia demonstrado, com a anuência de Schleiermacher, que uma investigação puramente teórica é tarefa impossível no que se refere ao problema da liberdade. A razão teórica frustra-se quando busca entender o incondicionado em uma série causal de eventos, pois ao tentar estabelecer o ponto inicial do desenvolvimento desta série, tal razão perde-se em um regresso Infinito de causas possíveis. Se a razão teórica está comprometida apenas com o mundo dos fenômenos, isto não significa que a questão da liberdade não possa ser pensada por essa mesma razão, só que em outro uso. O máximo que o uso teórico da razão pura pode estabelecer é a suposição de que há outra função da razão pura; é nesta outra função, a saber, a parte prática da razão pura, que a liberdade se dá. É exatamente neste ponto que a primeira crítica deixa a questão da liberdade.

O que Kant quer demonstrar na segunda crítica, assim como feito com o aspecto especulativo da razão pura, é a existência de uma razão prática pura. Caso ela prove a sua existência, os conceitos que pertencem a ela estarão imediatamente provados. Assim, cabe a nós investigarmos quais são eles. Segundo Kant, o primeiro e mais fundamental conceito da

¹¹⁸ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's Ethics*, p. 55.

¹¹⁹ Albert L. BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Chico: Scholars Press, 1982, p. 21-22.

razão prática é o de liberdade transcendental. A liberdade transcendental apresenta-se como o fundamento não só da parte prática da razão pura, mas também da especulativa. Neste sentido, Kant declara o seguinte:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral¹²⁰.

Como observamos na citação acima, há uma ideia de complementaridade entre liberdade e razão pura, em outras palavras, ser livre é ser racional e vice-versa. Portanto, os dois lados da razão pura - o especulativo e o prático - estão dentro de uma racionalidade de espécie universal. A liberdade tem sua possibilidade indicada *a priori* no uso especulativo da razão e, no uso prático, instaura-se como condição da lei moral. É a lei moral que nos oferece o primeiro conhecimento positivo do prático; através dela nos tornamos imediatamente conscientes deste âmbito. Isto se dá na medida em que colocamos a nós mesmos máximas objetivas da vontade e, desta forma, com o auxílio da razão, somos conduzidos à liberdade. Kant se questiona o seguinte: Como é possível a consciência daquela lei moral? Ora, tal consciência segue o mesmo *modus operandi* da nossa tomada de consciência relativa às proposições teóricas, ocorrendo mediante a atenção que dedicamos à necessidade inerente à razão de nos prescrever proposições fundamentais. Se a consciência do entendimento puro surge da fundamentação teórica, a da vontade surge da fundamentação de leis práticas puras¹²¹.

Em suma, um dos primeiros movimentos de Kant na segunda crítica é ligar a obrigação moral às leis morais universais e necessárias; tais leis, chamadas de práticas, são consideradas regras para a vontade de todo ser racional sem exceção, ou melhor, sem consideração às preferências e opções individuais¹²². A lei prática tem que ser válida como universal. Dizer que uma vontade está em conformidade a uma lei prática significa dizer que tal vontade não apresenta nenhum fundamento a partir das inclinações. Kant, ao diagnosticar que a lei é representada pela razão, e que conseqüentemente não faz parte dos objetos sensíveis, demonstra que o determinante na vontade não participa da ordem natural das coisas,

¹²⁰ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 5-7.

¹²¹ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 100-103.

¹²² Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 24.

que está fora da jurisdição da lei da causalidade. Estar fora do âmbito dos fenômenos sinaliza uma independência em relação ao mundo sensível, que Kant chamará de liberdade transcendental. É somente no palco do transcendental que podemos nos referir ao conceito de liberdade; dizer que uma vontade é livre significa assumir que tal vontade determina-se por uma regra legislativa universal:

Uma lei prática, que eu reconheça como tal, tem que qualificar-se a uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, pois, por si clara. Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como o fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação, completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma¹²³.

Tal citação pode ser considerada como uma das mais centrais da segunda crítica e, como veremos, também será essencial na investigação das diferenças entre Kant e Schleiermacher na concepção ética. Segundo Kant, o fato do nosso agir moral estar fundamentado em leis morais universais é o único e necessário motivo para a nossa obediência, a despeito das nossas inclinações sensíveis. Por seu turno, Schleiermacher, como analisaremos mais detalhadamente no que se segue, considera que a “[...] a ação humana se origina de uma complexa constelação de motivos e caráter, que coalescem no momento da decisão para determinar o que um agente escolherá fazer”¹²⁴.

Ainda seguindo as pistas de Kant, observamos que outra grande preocupação do filósofo de Königsberg na segunda crítica será o de especificar qual a forma das leis universais da moralidade. A lei é um produto da razão que determina a vontade a partir de si mesma. Portanto, deve funcionar como imperativo categórico, já que é exigido dessa lei que ela se fundamente somente através da vontade, sem a intromissão de elementos externos: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa”¹²⁵. Conforme Mariña, a grande dificuldade do sistema ético kantiano neste sentido foi responder a seguinte questão: Como um princípio puramente intelectual, no sentido da razão prática pura, pode influenciar a

¹²³ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 94-95.

¹²⁴ C. Jeffery KINLAW. Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher. *The Review of Metaphysics*, Chicago, Vol. 58, n.4, 2005, p. 843-844: “[...] human action originates from a complex constellation of motives and character, which coalesces at the moment of decision to determine what an agent will choose to do.”

¹²⁵ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 85.

vontade? Para que a lei moral nos motive, ela deve afetar a nossa faculdade de desejar [*Begehrungsvermögens*] de alguma forma, mas isto envolve o sentimento [*Empfindung*], que tem a ver com nossa natureza sensual, com nossa receptividade¹²⁶. Em suma, a grande dificuldade de Kant está ligada às questões relativas à liberdade transcendental, no sentido de se diagnosticar com precisão o âmbito de sua atuação. Ora, se a liberdade transcendental não faz parte do mundo fenomênico, como ela pode atuar em um mundo determinado pelo tempo e pelas conexões causais? É justamente nesta dificuldade central da filosofia moral de Kant que Schleiermacher começa a apontar para uma concepção diferenciada da ética.

A noção de subjetividade na segunda crítica assume dois momentos. Em um primeiro, vemos a denúncia efetuada por Kant da subjetivação das inclinações sensíveis e, em outro, uma verdadeira subjetivação, aquela que traz para o interior do ser humano a legislação moral suprema. O incentivo [*Triebfeder*] que deve estar por trás de qualquer ação moral precisa estar, na verdade, não em um momento anterior, mas na própria moralidade. O respeito pela lei deve ser considerado o incentivo máximo da moralidade. Segundo Blackwell, Kant e Schleiermacher parecem considerar que o incentivo é “uma representação unida com seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções; e ambos parecem acreditar que os meios pelos quais uma representação influencia nossas intenções é sempre alguma forma de sentimento associado com aquela representação – isto é, alguma forma de prazer ou dor¹²⁷”. Aqui podemos perceber que uma dificuldade impõe-se, a saber, o incentivo relaciona-se com o sentimento enquanto um meio para influenciar as intenções do agente. Como vimos, qualquer influência da lei moral em nossas intenções deve ser *a priori*; mas visto que o sentimento é relacionado por Kant às inclinações sensíveis, ele não deve influenciar a lei moral. Deste modo, a questão de como a lei moral pode influenciar diretamente e racionalmente os nossos incentivos torna-se uma questão de difícil resposta.

Para responder tal dificuldade, Kant visa postular um sentimento chamado “respeito pela lei moral”. O respeito pela lei é um sentimento [*Gefühl*] “produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori*”¹²⁸. De tal modo, o nosso incentivo para a realização da ação moral teria como base a lei moral

¹²⁶ Jacqueline MARÍÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 197-198.

¹²⁷ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 28: “a representation together with its subjective means of influencing our intentions; and both seem to believe that the means by which a representation influences our intentions is always some form of feeling associated with that representation – that is, some form of pleasure or pain.”

¹²⁸ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 255.

juntamente com o respeito por essa lei; o que resultaria desse incentivo seria a pura moralidade, pois o que motiva a ação tem base nas condições *a priori* da moralidade¹²⁹.

Segundo Blackwell, a falha de Kant está no fato de que o “respeito” é um “tipo altamente peculiar de sentimento”¹³⁰. O conceito de respeito em Kant está ligado à classe psicológica dos fenômenos que, como vimos, estão presentes apenas no reino da experiência. Deste modo, não se justifica a concepção de Kant que considera o respeito pela lei moral fundado em um nível puramente intelectual. Blackwell nota ainda que se Kant afirmasse que a concepção puramente intelectual do respeito pela lei se forja em um longo caminho de disputa entre nossos esforços intelectuais e morais, Schleiermacher certamente concordaria¹³¹.

Ao oferecer o sentimento de respeito pela lei como uma alternativa aos sentimentos psicológicos no incentivo fundamental para a realização da ação moral, Kant opta por deixar a questão em um ponto não muito claro. O sentimento de respeito surge como antídoto às influências subjetivas para a realização plena da moral, ou seja, aparece como algo objetivo, necessário. A velha questão se faz presente: Como os aspectos objetivos da razão (no caso, o respeito pela lei moral) podem influenciar diretamente os aspectos subjetivos (ou psicológicos) no plano da ação moral do indivíduo? Não é surpresa que, por esta e por outras dificuldades, Kant tenha optado por relacionar os indivíduos a dois tipos distintos de realidade, a sensível e a inteligível. Esta ambiguidade presente na filosofia kantiana, que coloca o reino numênico e o fenomênico em planos separados, mas ainda sim paralelos, representou um diagnóstico da fraqueza da filosofia moral de Kant para Schleiermacher e seus contemporâneos¹³². Foi nesse ambiente de crítica à filosofia kantiana que a filosofia moral inicial de Schleiermacher seguiu o seu próprio caminho.

2.2 O processo de transição para uma concepção ética própria

Como diagnosticado, o grande problema para a ética inicial de Schleiermacher foi o conceito de liberdade transcendental. Já no prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant admitia duas características fundamentais da liberdade transcendental, quais sejam: a sua

¹²⁹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 29.

¹³⁰ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 29: “highly peculiar kind of feeling”.

¹³¹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 30.

¹³² Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 33.

indispensabilidade e a sua incompreensibilidade (enquanto um conceito problemático)¹³³. Blackwell observa que Schleiermacher aceita a incompreensibilidade do conceito, mas não a sua indispensabilidade. Para Schleiermacher, se há uma liberdade transcendental, ela deve permanecer incompreensível para o nosso conhecimento, que é limitado. Schleiermacher reconhece o poder dado por Kant à causalidade natural enquanto conceito fundamental do conhecimento na *Crítica da razão pura*. Mas, se assumirmos a liberdade transcendental, entendida como um poder de absolutamente começar uma série de conseqüências por si só, então a unidade da experiência seria impossível.

Para Kant, no âmbito natural, nós devemos admitir a existência de um agente anterior a uma determinada ação. Por sua vez, a liberdade transcendental teria um começo absoluto¹³⁴. E é justamente devido à incompreensibilidade teórica do conceito de liberdade transcendental que a sua indispensabilidade fica comprometida. Portanto, podemos notar que Schleiermacher rejeita o reino numênico, não porque ele deseja provar a sua impossibilidade, mas porque ele deseja provar a sua dispensabilidade no referente às questões morais. De acordo com Blackwell:

Ele [Schleiermacher] rejeita o reino numênico de Kant porque não acredita que seus conceitos são necessários para a filosofia moral. Ele acredita que a questão, ‘Como podemos explicar nossa experiência de obrigação moral?’ pode ser respondida sem recurso ao incompreensível conceito da liberdade transcendental de Kant ou à noção igualmente intrincada de uma pessoa enquanto uma coisa em si não-fenomênica. Schleiermacher acredita que a análise ética pode ser considerada de um ponto de vista fenomênico, que assim como a filosófica teórica a filosofia moral pode, de fato deve, restringir sua esfera de operações aos limites do conhecimento definidos por Kant em sua primeira *Crítica*¹³⁵.

Schleiermacher considera que Kant se precipitou ao abandonar a esfera dos fenômenos para buscar a resposta do problema do agir humano em um reino impossível de ser concebido perfeitamente pelo entendimento. A divisão kantiana da experiência humana em dois mundos era uma concepção estranha a Schleiermacher. Antes, ele buscou “explicar nossa experiência moral por nos considerar como seres completamente imersos em um mundo, o mundo do

¹³³ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 255.

¹³⁴ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 210.

¹³⁵ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 34-35: “He rejects Kant’s noumenal realm because he does not believe that its concepts are necessary to moral philosophy. He believes that the question: “How may we account for our experience of moral obligation?” can be answered without recourse to Kant’s incomprehensible concept of transcendental freedom, or to the equally perplexing notion of a person as a non-phenomenal thing-in-itself. Schleiermacher believes that ethical analysis can be regarded from a phenomenal point of view, that moral philosophy like theoretical philosophy can, indeed must, confine its sphere of operations to the limits of knowledge defined by Kant in his first *Critique*”.

tempo e do espaço. Ele avalia os fenômenos do mundo como Infinitos em seu escopo e complexidade”¹³⁶.

Segundo Jacqueline Mariña, Schleiermacher tenta forjar uma posição média entre o entendimento de Kant do respeito pela lei moral e uma teoria da sensibilidade moral. Tal tentativa se faz explícita no terceiro dos *Diálogos sobre a Liberdade*, [*Gespräche über die Freiheit*] seu primeiro escrito ético, datado de 1789. Neste diálogo temos os hipotéticos kantianos Kritias, Sophron (cuja posição representa a de Schleiermacher), além de Kleon.

Inicialmente, Sophron relembra Kleon que a razão não pode determinar a vontade, e que todas as nossas ações procedem do sentimento de prazer e a tentativa de alcançá-lo: “Ele [Sophron] procede esboçando uma teoria da sensibilidade moral onde a experiência é um componente central em nos permitir determinar quais ações nos trarão prazer e quais nos trarão dor”¹³⁷. Mais adiante no diálogo, Sophron suaviza sua afirmação original de que a influência da razão sobre nossas ações não pode, de fato, ser efetiva. Ele afirma que se nós encontrarmos o verdadeiro prazer na virtude, então a razão pode, de certa forma, influenciar a vontade. Tal prazer possui realidade efetiva, apesar de ser causado por um objeto em que nada sensório é encontrado. Considerando que, por meio de Sophron, Schleiermacher concede que a razão possa influenciar a vontade, tal influência da razão na vontade pode ocorrer de acordo com uma disposição preexistente que busca encontrar somente o prazer na lei moral¹³⁸.

Neste momento inicial, Mariña afirma que Schleiermacher não compreendeu a interconexão entre dois princípios fundamentais da filosofia kantiana, ou seja, o princípio de discriminação e princípio de execução: “O primeiro tem a ver com o julgamento ético – como nós decidimos que uma ação é certa ou errada – e o último com o que nos *move* a fazer a coisa certa¹³⁹”. O princípio moral da discriminação é o imperativo categórico, ou seja, ele só é válido se somos transcendentemente livres e, portanto, dissociados de quaisquer desejos dados empiricamente.

¹³⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 37: “account for our moral experience by regarding us as beings wholly immersed in one world, the world of time and space. He thinks of the phenomena of the world as infinite in their scope and complexity”.

¹³⁷ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 201: “He proceeds to outline a theory of moral sensibility where experience is a key component in allowing us to determine which actions will bring us pleasure and which will bring us pain”.

¹³⁸ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 201.

¹³⁹ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 193: “The former has to do with ethical judgment – how we decide that an action is right or wrong – and the latter with that *moves* us to do the right thing”.

Contudo, Mariña nota que Schleiermacher pensava de forma inversa: Se o princípio da execução depende de uma dada condição do sujeito, então o princípio da discriminação também deve ter relação com as suscetibilidades individuais. Mariña alerta para uma suposta ingenuidade da interpretação schleiermacheriana, pois seria impossível ser motivado por um princípio prático, que possui uma ligação preestabelecida com algum suposto prazer que emana da ação em si, e, ao mesmo tempo, ser motivado por questões puramente subjetivas: “Se alguém é movido a agir em concordância com um princípio prático porque ele traz prazer, a máxima fundamental da ação de alguém ao agir sob o princípio prático é a de maximizar o prazer ou a felicidade própria, um princípio meramente subjetivo que nunca poderia qualificar-se enquanto uma lei universal”¹⁴⁰.

Outro importante passo na investigação de Schleiermacher no terceiro diálogo é a tentativa de gerar uma análise das condições psicológicas da possibilidade da motivação moral. Com isso, Schleiermacher se aproxima da sua concepção ética mais madura do período inicial; ele agora reconhece que a razão desempenha um papel fundamental na motivação moral, mas que a atividade racional não é o único fator envolvido: “Nós, portanto, não podemos sustentar que este sentimento [moral] é determinado pela mera razão pura (que de fato é sempre inalterada e a mesma), mas devemos antes afirmar que ele é determinado pela receptividade da faculdade de desejar [*des Empfindungsvermögens*], que está sendo afetada pela representação da lei moral”¹⁴¹. Na medida em que o sentimento entra em jogo, ele depende da receptividade da faculdade de desejar, que é sempre afetada pela representação da lei moral. A faculdade de desejar não é um dado constante, ela não é afetada sempre da mesma maneira pela lei moral. A forma como ela é afetada depende de dois fatores: 1 – A força com a qual a lei moral é representada; 2 – outros fatores, emoções existentes previamente, anseios, desejos que podem interferir no efeito que a lei moral tem sob a faculdade de desejar¹⁴².

¹⁴⁰ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202: “If one is moved to act in accordance with a practical principle because it brings one pleasure, the maxim underlying one’s action to act on the practical principle is that of maximizing one’s own happiness or pleasure, a merely subjective principle that could never qualify as a universal law.”

¹⁴¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202: “We therefore cannot maintain that this feeling is determined by pure reason alone (which indeed is always unaltered and the same) but must affirm rather that it is determined by the receptivity of the faculty of sensation [*des Empfindungsvermögens*] to being affected by the representation of the moral law.”

¹⁴² Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202.

É no ponto em que Schleiermacher traz à baila a discussão em torno da faculdade de desejar que suas concepções éticas tornam-se mais definidas. No escrito publicado postumamente intitulado *Sobre a Liberdade* [*Über die Freiheit*] de 1790, Schleiermacher visa investigar “[...] as condições e fundamentos das atividades particulares da faculdade de desejar”¹⁴³. É importante lembrarmos que para Kant o incentivo é “[...] o fundamento determinante subjetivo da vontade”¹⁴⁴, isto é, o incentivo designa uma representação que se junta aos seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções. Tanto o Kant da segunda crítica quanto Schleiermacher, agora mais maduro, estão preocupados em investigar os fundamentos e as condições dos incentivos. Contudo, Schleiermacher considera que Kant tentou unir uma série de operações complexas em torno de um único conceito, o de incentivo. Diferentemente, Schleiermacher tenta proceder mais cuidadosamente e começa a analisar a raiz [*Trieb*] do termo incentivo [*Triebfeder*]. O conceito de *Trieb*, que comumente é traduzido por “impulso”, “[...] designa nossa capacidade de gerar conteúdo mental. Isto é, então, o papel da faculdade de desejar, destacar impulsos específicos que se tornarão objetos de nossas intenções”¹⁴⁵.

A questão de Schleiermacher, portanto, torna-se a seguinte: Em que medida a faculdade de desejar focaliza-se sob nossos impulsos e, assim, algum impulso particular é animado? Ao descrever este processo, Schleiermacher aponta para diversos modos que determinam as nossas intenções; ele os examina seguindo a ordem do aumento de suas complexidades¹⁴⁶. O primeiro deles é o “instinto” [*Instinkt*], um segundo e mais complexo é a “escolha” [*Willkür*]; um terceiro modo é a “vontade” [*Wille*]. Segundo Mariña, o que faz *Sobre a Liberdade* ser uma obra mais fundamental do que os *Diálogos sobre a Liberdade* é a distinção entre instinto, escolha e vontade¹⁴⁷. A faculdade de desejar é denominada “instinto” quando o impulso a uma atividade particular pode ser determinado por um objeto singular. A faculdade de desejar é “escolha” quando se chega à determinação do impulso particular por meio da comparação de vários objetos. Por sua vez, a “vontade” é uma faculdade de desejar

¹⁴³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 39: “[...] the conditions and grounds of particular activities of the faculty of desire”.

¹⁴⁴ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 249.

¹⁴⁵ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40: “[...] designates our capacity to give rise to mental content. It is then the work of the faculty of desire to single out specific impulses that will become objects of our intentions”.

¹⁴⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40.

¹⁴⁷ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 205.

na qual o impulso particular conduz a escolha através da aplicação de máximas racionais¹⁴⁸. Schleiermacher afirma que a vontade seria, portanto, uma das características que nos distinguem dos animais, pois o ser humano é capaz não apenas de comparar objetos de desejo, mas comparar também máximas morais relacionadas a eles.

Em suma, no instinto, o desejo emerge imediatamente à aparência do objeto. Na escolha, a atração que qualquer dado objeto efetua sobre a faculdade de desejar não imediatamente causa desejo. Antes, a determinação completa do impulso é suspensa pela consciência de se levar em consideração outros fatores determinantes: “Portanto, a característica determinante da escolha é a habilidade do indivíduo adiar a ação e então ponderar opções alternativas. Esta habilidade é possível, pois enquanto um objeto pode sem dúvida afetar a vontade, ele ainda não é, por si, suficiente para determinar a vontade à ação”¹⁴⁹.

Já a vontade, que envolve uma complexidade maior de processos internos ao sujeito, determina que a ponderação realizada na escolha deva ser unida ao entendimento. Assim, estabelece-se uma generalidade conceitual que deve, na comparação de objetos, determinar juízos que servirão como máximas para ações futuras: “Se uma faculdade de desejar que escolhe [*willkürlich*] é unida com o entendimento [*Verstand*] em um sujeito, então o entendimento pode formar conceitos gerais fora das determinações individuais da escolha. Por comparação de seus resultados, ele [o sujeito] pode desenvolver juízos no que concerne a sua importância relativa; e estes juízos são considerados como regras para casos futuros, isto é, como *máximas*”¹⁵⁰.

Embora a vontade seja encontrada apenas na generalização conceitual que desenvolverá máximas racionais de comportamento, nota-se que a vontade só se legitima ao lado das ponderações da escolha. Nosso entendimento sempre está ligado ao nosso desejo, o que significa que a lei moral pode motivar, mas não ser suficiente para determinar a vontade. Essa concepção schleiermacheriana mostra toda a sua originalidade no fato de que ela não possui um compromisso estrito com o conceito de liberdade transcendental de Kant. Sendo

¹⁴⁸ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40-41.

¹⁴⁹ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 205. “Hence the determinative feature of choice is the ability of the individual to postpone action and to weigh alternative options. This ability is possible because, while an object may no doubt affect the will, it is yet not, of itself, sufficient to determine the will to action”.

¹⁵⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 41: “If a choosing [*willkürlich*] faculty of desire is joined with understanding [*Verstand*] in a subject, then the understanding can form general concepts out of individual determinations of choice. By comparison of their outcomes it can develop judgments concerning their relative importance, and these judgments are thought of as rules for future cases, that is, as maxims”.

assim, a influência da razão sobre nossas intenções nunca é direta, mas sempre mediada por sentimentos: “A influência da razão sobre nossas intenções se dá por meio de incentivos, e os incentivos da razão, como todos os outros incentivos, envolvem nossos sentimentos”¹⁵¹. A dinâmica basilar das escolhas morais em Schleiermacher está agora estabelecida: as operações da vontade racional nunca podem ser separadas das atividades de comparação da escolha e, mais fundamentalmente, podemos concluir que o entendimento e o desejo humano estão unidos de uma forma íntima e imersos em uma variabilidade infinita, em uma indeterminidade natural que é inerente ao processo da vida. De acordo com as palavras do próprio Schleiermacher:

As atividades da escolha alternam-se tão ricamente e tão rapidamente como somente o fluxo das condições externas pode alterar-se. A escolha está em todo momento nos convocando para dentro da vida, mas para dentro de uma vida superabundante, multiforme e ativa. Nossa fantasia, nosso entendimento e nossa razão nunca deixam a escolha em descanso. Ela cobiça, seleciona, deseja, resolve e age em todo momento de sua existência¹⁵².

Schleiermacher afirma que a razão prática não pode ser nunca perfeitamente pura, uma vez que é formada por uma mistura de racionalidade e de sensibilidade. Há uma espécie de competição entre incentivos racionais e incentivos sensíveis e o resultado deste embate não é previsível. Kant afirma que nós podemos agir sempre de acordo com as máximas racionais e assim devemos fazer. Schleiermacher, por sua vez, também acredita que devemos sempre buscar agir moralmente, mas que nem sempre podemos executar ações de acordo com as máximas universais da razão¹⁵³. Para Schleiermacher, nossa responsabilidade moral não está fundamentada em uma obrigação *a priori* à ação, mas sim em uma *a posteriori*. Isto é: assim como Aristóteles, Schleiermacher afirma que a nossa maturidade moral depende de uma constante ampliação de nossas ações virtuosas¹⁵⁴. Nós devemos aprender com nossos acertos e nossos erros no campo moral e, assim, cultivar cada vez mais a maturação do nosso caráter: “[...] é em geral possível que um impulso moral, na competição com outros impulsos, possa

¹⁵¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 44 “The influence of reason upon our intentions is by means of incentives, and the incentives of reason, like all other incentives, involve our feelings”.

¹⁵² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 45: “The activities of choice alter as richly and as quickly as only the flux of outer conditions can. Choice is in every moment called not only into life, but into superabundant, multifarious, and active life. Our fantasy, understanding, and reason leave choice never at rest. It lusts, selects, desires, resolves, and acts in every moment of its existence”.

¹⁵³ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 67.

¹⁵⁴ C. Jeffery KINLAW. *Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher*, p. 845.

predominar, mas se isso acontece ou não em qualquer instância efetiva da escolha, depende do treinamento do caráter moral que se deu anteriormente”¹⁵⁵.

Neste momento uma questão importante se impõe: Se em uma dada competição entre impulsos há a predominância de um impulso determinado (racional ou sensível); em que se fundamenta, em última instância, a escolha do indivíduo? Para Schleiermacher é justamente o caráter da pessoa que fundamenta, primordialmente, a escolha. A intenção do agente é um resultado necessário do seu atual estado físico, psicológico, circunstancial etc., no momento em que ele intenciona agir: “O que eu sou determina o que eu faço. [...] [N]o momento da escolha, todos os incentivos em meu estado de espírito são combinados, e o vetor soma desta combinação é a minha intenção efetiva”¹⁵⁶. Eu sou exatamente aquilo que sou quando expresso a minha intenção efetiva através de ações. Sendo assim, eu expresso a minha liberdade.

A liberdade é auto-expressão individual, mas não uma expressão de algum estado provisório do meu espírito; eu sou livre quando apresento o que é característico a mim, aquilo que me faz ser “eu”¹⁵⁷. Aqui, observamos a intrínseca relação entre a definição da liberdade de Schleiermacher e sua concepção de determinismo: se a liberdade é definida como a auto-expressão ilimitada do característico que nos faz um indivíduo, então deve-se pressupor que há uma história individual passada e necessária para que o indivíduo edifique tal liberdade: “Liberdade não é ausência de necessidade. Liberdade é necessidade incorporada, necessidade compreendida”¹⁵⁸. O indivíduo livre é aquele que faz com que o diferente, o novo, seja incluído como parte da sua natureza. Ele não só aceita a necessidade como também se apropria de suas condições.

É desta maneira, no reconhecimento da liberdade interna do indivíduo, que Schleiermacher prepara-se para o seu projeto de fundamentação de uma ética própria. O método de Schleiermacher na passagem da discussão ética com Kant para a sua própria compreensão moral se dá na medida em que ele reconhece que o mais característico da individualidade é que ela se dá na união entre finito e Infinito. Tal reconhecimento só se fez

¹⁵⁵ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 68. “[...] it is in general possible that a moral impulse, in competition with other impulses, may predominate; but whether or not this happens in any actual instance of choosing depends upon the training of moral character that has gone before”.

¹⁵⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 70: “What I am determines what I do [...] at the moment of choosing, all the incentives in my state of mind are combined, and the vector sum of that combination is my effective intention”.

¹⁵⁷ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 83.

¹⁵⁸ Albert L. BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 84 “Freedom is not the absence of necessity. Freedom is necessity incorporated, necessity understood”.

possível no momento em que a sua concepção ética entra em contato com as intuições religiosas dos *Discursos*. Isso não significa dizer que religião e ética são elementos redutíveis um ao outro. A ética da formação individual é penetrada pelo sentido ou gosto pelo Infinito. A estrutura bipolar do pensamento schleiermacheriano se faz presente, pois em um pólo encontra-se o Todo e, em outro, o individual. A visão de mundo schleiermacheriana, portanto, oscila de um pólo a outro, nunca se comprometendo definitivamente com um ou com outro.

Para Schleiermacher, a religião é alcançada quando o homem encontra a infinidade em seu interior. Nós procedemos do mundo Infinito para nos tornarmos seres específicos e individuais graças à consciência que nos impõe uma tarefa, qual seja, a de que a vontade infinita deve ser transportada ao mundo finito¹⁵⁹. Em Schleiermacher, portanto, a maturação das concepções religiosas foi decisiva para a formulação de sua ética madura. A auto-percepção individual não significa que a liberdade do indivíduo seja um puro agir sem regras, mas indica a ligação íntima entre finito e Infinito: “Através da auto-percepção nós alcançamos a percepção do Infinito. [...] Ela revela na individualidade a expressão e a reflexão do Universo [ou Infinito]”¹⁶⁰. Agora, portanto, passaremos à análise das questões fundamentais desta auto-percepção, deste reconhecimento da interioridade de cada um através de uma concepção ética forjada em estrita familiaridade com o romantismo.

2.3 A ética da individualidade

É notório que as concepções éticas de Schleiermacher estão em rigorosa relação com muitos temas românticos. A valorização da individualidade e da humanidade, a questão da relação entre liberdade e necessidade, são exemplos de temáticas que aproximam ainda mais o filósofo de Berlim de um movimento que, como se pode afirmar, ele ajudou a fundar. Nos *Monólogos*, Schleiermacher busca definitivamente desembaraçar-se de qualquer ética vista sob a perspectiva jurídica, como a kantiana ou fichteana. Sua intenção fundamental é propor a unificação entre desejo e entendimento, liberdade e necessidade, indivíduo e todo etc., através de uma ética orgânica, na qual os opostos podem conviver de forma harmoniosa. Através da ideia da autocontemplação [*Selbstbetrachtung*], Schleiermacher indica o primeiro ato do indivíduo como reconhecedor de sua individualidade enquanto livre. Sendo assim, no ato de saber-se livre, o indivíduo toma consciência de que é assim que ele se apresenta aos demais seres, isto é, se apresenta à humanidade. Por fim, veremos que é somente no reconhecimento e

¹⁵⁹ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 50.

¹⁶⁰ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 50: “Through self-perception we attain perception of the infinite. [...] It reveals in individuality the expression and reflection of the universe”.

respeito da relação entre as múltiplas individualidades, que a experiência religiosa mais genuína é possível.

A apresentação dos *Monólogos* possui um estilo bastante particular. O tom da obra é definitivamente descritivo, pois Schleiermacher empreende aqui uma verdadeira descrição da formação e reconhecimento de sua própria individualidade. Partindo de sua constituição mais interior, Schleiermacher quer incorporar o individual em um sistema ético, ou seja, ele quer demonstrar que conceitos como o de liberdade e de humanidade podem estar em conexão profunda com um determinado conceito de individualidade.

2.3.1 A formação da individualidade

Como se pôde notar, Schleiermacher empreende seu pensamento através de uma constante tensão entre opostos. Desta forma, talvez a oposição fundamental de sua ética romântica esteja entre o ser material e o ser espiritual. Por material entende-se a existência das coisas externas, ou melhor, o mundo. Por espiritual, Schleiermacher compreende a vida interna. O conceito de espírito possui uma dupla filiação em 1801, ele refere-se tanto a uma noção subjetiva quanto a uma noção mais idealista. Se, por um lado, Schleiermacher indica por espírito a natureza individual de cada ser humano, na medida em que a individualidade é o “espírito” em exercício no mundo, por outro, ele compreende espírito como a origem de ambos os mundos, o externo e o interno¹⁶¹: “Contemplo os atos do espírito que nenhum mundo pode transformar, nem nenhum tempo pode destruir, pelo contrário, é ele quem cria tempo e mundo”¹⁶².

A visão fundamental dos *Monólogos* está ancorada na suposição de que a essência do ser humano é espiritual. Através do espiritual, o mundo exterior se manifesta como um mero espelho¹⁶³. As primeiras páginas dos *Monólogos*, portanto, visam diagnosticar os entraves que impedem que o ser humano busque o que há de mais interno à sua existência, sua individualidade. A exterioridade do tempo é um dos elementos que contribui sobremaneira para a dificuldade de compreensão de si mesmo por parte do homem. Geralmente, o homem se satisfaz apenas ao conhecer suas mudanças e na consideração apenas de uma conexão natural entre elementos temporais, toma o puramente mecânico como sendo o mais elevado.

¹⁶¹ Brent W. SOCKNESS. Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The *Monologen* of 1800, p. 497-498.

¹⁶² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*. Trad. Ana Poca. Edição Bilíngüe. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 25: “Ich schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln, und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft”.

¹⁶³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 5.

Segundo o filósofo de Berlim, faz-se necessária uma tomada de consciência fundamental. Tal tomada de consciência é o que Schleiermacher chama de autocontemplação, ela instaura uma espécie de gradação entre o material e o espiritual.

A autocontemplação se estabelece como um ponto fixo de onde o homem deve intuir ou contemplar a realidade existente: “O ponto que corta uma linha não é uma parte desta, se refere tão própria e imediatamente ao Infinito como a ela”¹⁶⁴. O “ponto” é o instante no qual o homem encontra-se consigo mesmo em sua consciência. Este momento, portanto, deve estar fora do tempo. A “linha” é a sucessão temporal que deve ser recortada pela consciência do homem. Contudo, o recorte feito pela consciência humana não deve apenas analisar as relações temporais dos elementos, mas principalmente, considerá-las de outra maneira, a saber, nas “[...] relações imediatas com o Eterno e com o Infinito”¹⁶⁵. O momento no qual a consciência contempla o temporal e retorna àquilo que é eterno e livre do tempo, aponta para um diálogo na interioridade do ser humano. Essa conversação da consciência consigo mesma é o que define a concepção da autocontemplação nos *Monólogos*.

O reconhecimento da autocontemplação ativa uma nova relação entre a minha consciência e o eterno ou Infinito. Nesta nova relação o espiritual é reconhecido como o mais essencial e não as aparências externas:

O que eles chamam mundo é para mim o homem, o que eles chamam homem é para mim o mundo. O mundo está para eles em primeiro lugar e o espírito é somente um pequeno hóspede do mundo, nunca bastante seguro de seu lugar e de suas forças. Para mim o espírito é o primeiro e único, pois o que eu reconheço como mundo é a sua obra mais bela, o espelho que fabricou de si mesmo¹⁶⁶.

Agora, o espírito é o “primeiro e único”, isto significa dizer que o interno possui superioridade em relação ao externo no que se refere à questão da verdade. O interno é o verdadeiro e, portanto, livre. O homem que possui a autoconsciência da liberdade do mundo espiritual forma o seu interior mediante as indicações do mundo espiritual, pois desta forma ele pode imprimir a sua marca no mundo exterior. É nesta superioridade do interno em relação ao externo que podemos falar da individualidade em Schleiermacher.

¹⁶⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 7: “Der Punkt, der eine Linie durchschneidet, ist nicht ein Theil von ihr: er bezieht sich auf das Unendliche eben so eigentlich un mittelbarer, als auf sie [...]”.

¹⁶⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 7: “[...] unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen”.

¹⁶⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “Was sie Welt nennen, ist mir Mensch, was sie Mensch nennen, ist mir Welt. Welt [ist] ihnen stets das erste, und der Geist ein kleiner Gast nur auf der Welt, nicht sicher seines Orts und seiner Kräfte. Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel”.

Ao invés de apresentar definições peremptórias do conceito de indivíduo e de individualidade, o filósofo romântico opta por descrever a atividade destes elementos, pois ele está preocupado em manter a ideia orgânica entre os elementos de sua ética. Na citação abaixo, observa-se verdadeiros relatos dos diversos momentos da atuação e conseqüente formação da individualidade.

Quando algo novo afeta meu âmago, é para mim impossível penetrar com fogo impetuoso no interior da coisa e conhecê-la à perfeição. Tal procedimento não convém à imparcialidade que é o tom fundamental da harmonia do meu ser. Retirar-me-ia do centro do meu ser se eu me concentrara em uma só coisa; ao aprofundar em uma, me seria estranha a outra, apesar de não haver convertido a primeira em uma verdadeira propriedade. Primeiro, devo depositar toda nova aquisição no interior do meu âmago e então continuar o habitual jogo da vida com suas variadas ações, para que se mescle o novo com o velho e ganhe pontos de contato com tudo que já havia em mim. Somente agindo assim consigo preparar-me através de minha conduta, uma intuição profunda e íntima. A alternância entre a contemplação e a prática tem que repetir-se com frequência antes que eu possa me alegrar de haver penetrado e me aprofundado totalmente em algo¹⁶⁷.

A individualidade é essencialmente ativa. A individualidade também é essencialmente histórica, na medida em que a história empírica tem o indivíduo como o seu ator principal. Aquilo que se dá à individualidade de forma singular não pode ser tomado fora de uma relação, por isso que o “novo” não é nada se não houver o complemento do que é “velho”, assim como a ação no tempo não se perfaz sem a devida colaboração da ação interna. É somente no constante permutar entre o velho e o novo, entre o interno (contemplação) e o externo (prática) que a individualidade se constitui. A individualidade, portanto, emerge através de um jogo de forças opostas.

Do ponto de vista ético, Schleiermacher parece indicar que “indivíduo” é aquele que possui o reconhecimento da liberdade de seu agir individual através da autopercepção, ou seja, é aquele que olha para dentro de si mesmo. E, por sua vez, a individualidade emerge no momento em que o indivíduo faz do mundo o objeto de sua ação livre e, portanto, se reconhece como representante do eterno. Vejamos estas palavras de Schleiermacher: “Não deve haver reflexão [*Nachdenken*] e nem contemplação [*Betrachtung*] para aquele que não

¹⁶⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 57: “Mir ists versagt, wenn etwas Neues das Gemüth berührt, mit heftigem Feuer gleich ins Innerste der Sache zu dringen, und bis zur Vollendung sie zu kennen. Ein solches Verfahren ziemt der Gleichmuth nicht, die zu der Harmonie von meinem Wesen der Grundton ist. Heraus aus meines Lebens mitte würde es mich werfen, so mir etwas zu vereinzeln, und in dem Einen mich vertiefend würd ich das Andre mir entfremden, ohne Jenes doch als mein wahres Eigenthum zu haben. Niederlegen muss ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannigfaltigen Thun fortreiben, dass sich mit dem Alten das Neue erst mische, und Berührungspunkte gewinne mit Allem was schon in mir war. Nur so gelingt es mir durch Handeln mir eine tiefere und innigere Anschauung zu bereiten; es muss der Wechsel zwischen Betrachtung und Gebrauch gar oft sich wiederholen, ehe ich etwas ganz durchdrungen und ergründet zu haben mich erfreuen mag”.

conhece o ser íntimo do espírito [*das innere Wesen des Geistes*]. Não deve aspirar a libertar-se do tempo o que não conhece mais do que pertence a este [...]”¹⁶⁸. De fato, o que Schleiermacher parece indicar é que conhecer o “ser íntimo do espírito” é conhecer a pureza da nossa individualidade através da autocontemplação ou que, pelo menos, através do puro contemplar de nossa individualidade, entramos em contato com o espiritual em última instância.

Diferentemente, aqueles que não conseguem se distanciar do tempo correm o risco de confundir o conhecimento [*Kenntnis*] com a reflexão e a contemplação. Suas atividades não permitem que eles voltem para si mesmo e contemplem a clareza do diálogo consigo mesmo. Estes homens são adoradores dos movimentos mecânicos do tempo e, portanto, não são indivíduos éticos já que não são livres, pelo contrário, são escravos do tempo: “O que em vez da atividade de seu espírito, que anda escondida em sua profundidade, somente conhece e vê sua aparição externa; o que no lugar de olhar para si mesmo se contenta com formar, de perto e de longe, uma imagem da vida e de suas mudanças; esse permanece escravo do tempo e da necessidade”¹⁶⁹. Evidentemente, nossa intenção não é demonstrar a inexistência dos indivíduos do ponto de vista empírico, inseridos no tempo e no espaço, mas indicar que, pelo menos nos *Monólogos*, a existência individual do ponto de vista moral necessita de uma liberdade superior gerada pela autocontemplação.

Dito isso, fica evidente a importância do conceito de liberdade para a formação do conceito de individualidade nos *Monólogos*. Se o que impede o homem de não contemplar a si mesmo são os ferrolhos da necessidade, logo, aquilo que se destaca como essencial ao homem que é consciente de si mesmo só pode ser a liberdade. No estabelecimento desse movimento de contemplar o mundo e o posterior retorno a si para um autocontemplar, a noção de liberdade se faz explicitamente presente: “Assim, ó liberdade, tu és para mim o mais originário, o primeiro e o mais íntimo. Enquanto me retraio sobre mim mesmo para contemplar-te, meu olhar escapa do domínio do tempo, livre dos limites da necessidade”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 9-11: “Für den soll es kein Nachdenken und keine Betrachtung geben, der das innere Wesen des Geistes nicht kennt; der soll nicht streben sich loszureissen von der Zeit, der auch in sich nichts kennt, als was ihr angehört [...]”.

¹⁶⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 13: “Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äussere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen nur immer von fern und nahe her ein Bild des Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sklave [...]”.

¹⁷⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 19: “So bist du Freiheit mir in allem das ursprüngliche, das erste und innerste. Wenn ich in mich zu rückgeh, um dich anzuschauen, so is mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit, und frei von der Nothwendigkeit Schranken [...]”.

Mas a compreensão da liberdade schleiermacheriana não exclui de uma vez por todas a necessidade, pelo contrário, ela a absorve. A ação individual surge daquilo que é mais interno no homem, a saber, a liberdade; portanto, agir de acordo com o mais interno é agir necessariamente de acordo com aquilo que lhe é mais próprio, mais essencial: “Cada ato representa meu ser inteiro, nada está separado e cada atividade acompanha a outra”¹⁷¹. Assim podemos também concluir que os conceitos de liberdade e necessidade se acompanham e formam uma unidade superior, na medida em que a liberdade é considerada como o que é mais necessário no indivíduo. Na realidade, a liberdade da qual fala Schleiermacher não é aquela posta em contraposição à necessidade em uma esfera de determinação causal. Liberdade é entendida como uma possibilidade de constante alteração no processo espiritual do indivíduo, tal liberdade é somente possível para aquele que consegue efetivamente olhar para dentro de si mesmo: “Aqui, ele está falando sobre a liberdade de alterar o estado de espírito de alguém, uma liberdade potencialmente aberta a qualquer um, mas experimentada somente por aqueles que voltam seus olhos para o interior”¹⁷².

Da mesma forma em que são inseparáveis os conceitos de liberdade e necessidade, Schleiermacher opõe, dentro do conceito de vida, as concepções de vida externa e vida interna. Mais uma vez, Schleiermacher visa demonstrar a primazia do aspecto inteligível no homem e, ao mesmo tempo, garantir o valor dos aspectos sensíveis da existência humana. O objeto da autocontemplação livre não é compreender a vida em sua aparência mutável e nem o homem de forma isolada, mas sim compreendê-los como uma “interminável sucessão de acontecimentos”¹⁷³. Aquilo que se opõe às determinações da vida externa é, da mesma maneira, vida. Contudo, a vida interna está penetrada pelo agir próprio e livre de cada indivíduo, que não é simplesmente uma parte do tempo, mas uma parte da eternidade.

A vida é, certamente, apenas uma harmonia fugaz criada pelo contato entre o passado e o eterno. O ser humano, contudo, é uma obra permanente, um objeto imperecível para a contemplação [*Anschauung*]. Somente o seu íntimo agir, no qual consiste sua verdadeira essência, é livre; e quando o contemplo me sinto por cima do solo sagrado da liberdade, afastado de todos os obstáculos indignos. A mim mesmo devo voltar o olhar, não somente para deixar passar cada momento

¹⁷¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 25: “Ein jedes Thun stellt mir mein ganzes Wesen dar, nichts ist getheilt, und jede Thätigkeit begleitet die andere”.

¹⁷² John P. CROSSLEY JR. The Ethical Impulse in Schleiermacher’s Early Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. Florida, v. 17, n. 2, 1989, p. 16: “Here he is talking about the freedom to alter one’s state of mind, a freedom potentially open to anyone, but experienced only by those who turn their eyes inward”.

¹⁷³ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 76: “interminable sucesión de acontecimientos”.

como uma parte do tempo, mas para apreendê-lo como uma parte da eternidade e transformá-lo em uma vida mais livre e elevada¹⁷⁴.

Ao voltar o olhar sobre o próprio eu, o homem se reconhece como “[...] atividade, como espírito contemplador e não como simples objeto contemplado”¹⁷⁵. Por outro lado, o indivíduo também deve contemplar o mundo no intuito de compreender “cada momento como uma parte do tempo”. Aquilo que possui um grau maior de realidade, a vida interna, nunca pode ser considerada de forma absoluta em relação ao externo. Ambos os aspectos são dependentes um do outro. Neste aspecto podemos notar claramente qual a preocupação de Schleiermacher na sua ética romântica. Ele quer estabelecer as distinções de forma clara: a vida interna é realmente distinta da vida externa. Mas ele só estabelece tal distinção para demonstrar que ambas só são o que são, pois estão em oposição real¹⁷⁶.

No que tange a vida externa, ela é mais vivamente representada na compreensão schleiermacheriana de mundo. Mundo é o palco no qual as diversas individualidades interagem consigo mesmas e com os outros objetos presentes nele, em suma, mundo é o conjunto dos fenômenos. Para Schleiermacher, no mundo o ser humano nunca é totalmente passivo. Portanto, o mundo possui uma origem dupla, ou seja, ele é percebido pelo homem, mas em última instância, é o homem que também o cria¹⁷⁷.

Minha ação livre é aquele sentimento que parece brotar do mundo corporal. Não há nada que seja efeito deste sobre mim, os efeitos vão sempre de mim a ele; não há nada distinto de mim mesmo, nada oposto a mim [...]. O único que considero digno de chamar-se mundo é a eterna comunidade dos espíritos, seu influxo recíproco, seu mútuo formar-se, a sublime harmonia da liberdade¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “So freilich ist das Leben nur eine flüchtige Harmonie, aus der Berührung des Vergänglichen und des Ewigen entsprungen: aber es ist der Mensch ein bleibendes Werk, der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Nur sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht, ist frei, und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken. Auf mich selbst muss mein Auge gekehrt sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn heraus zu greifen, und in ein höheres freieres Leben zu verwandeln”.

¹⁷⁵ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin: Ediciones universidad de Navarra, 1999, p. 76: “[...] actividad, como espíritu contemplador y no como simple objeto contemplado”.

¹⁷⁶ John P. CROSSLEY JR. *The Ethical Impulse in Schleiermacher’s Early Ethics*, p. 07.

¹⁷⁷ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 226.

¹⁷⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 17: “Mein freies Thun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie is nicht etwas von mir verschiedenes, mir entgegengesetztes [...]. Was Welt zu nennen ich würdige, ist nur die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluss auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit”.

Criar o mundo para o filósofo moravo não é apenas autocontemplar a atividade livre do eu fora do tempo. Ao indivíduo também cabe a tarefa de fazer com que o corpo humano seja instrumento do agir livre. O agir, agora transportado ao tempo, não é oposto à individualidade propriamente dita, mas se apresenta como a perfeita conformação do corpo à liberdade. Ele não é também um agir necessário, se considerarmos esse agir no mundo como oposto à liberdade. O corpo é a liberdade manifestada: “O corpo não é nada oposto ao eu íntimo, porque sem o espírito o corpo não é tal. Igualmente, a liberdade não existe propriamente falando sem a expressão ou mediação corporal”¹⁷⁹.

Contudo, como podemos compreender a aparente equivalência entre ação interna e ação externa se Schleiermacher parece querer salvaguardar claras distinções entre o externo e o interno? Mais uma vez, Schleiermacher busca mediar opostos. Quando a atividade livre de cada um se reconhece na autocontemplação, ela se reconhece como interna e não externa; ademais, ela apenas se realiza na medida em que trabalha com “[...] as grandes e pesadas massas da matéria corporal [...]”¹⁸⁰. Portanto, a ação livre se apropria das massas corporais e as molda, as massas externas continuam sendo externas, mas só que abarcadas pela ação livre do espírito. Em suma, aquilo que é individual (interno), age sobre o mundo (externo), mas eles nunca se confundem, nunca trocam de funções. É por esse motivo que Schleiermacher considera o mundo como a obra mais bela do espírito, mas ainda assim o toma como um mero produto.

2.3.2 Individualidade e humanidade

O indivíduo que se autocontempla deve agir no mundo através da sua individualidade. Não obstante, a individualidade deve se chocar com outras individualidades e é desta maneira que o indivíduo encontra o seu lugar no mundo exterior. Para Schleiermacher, o contato entre as individualidades não é marcado necessariamente pela limitação da liberdade de ambas, mas sim pela oportunidade de um confronto criativo entre membros de uma mesma comunidade. Não há possibilidade de um ato individual livre ser considerado como uma parte isolada do Todo. Todas as minhas atividades estão conectadas com a totalidade do meu ser e com a

¹⁷⁹ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 85: “ El cuerpo no es nada opuesto al yo íntimo porque sin el espíritu, el cuerpo no es tal. Igualmente, la libertad no existe propiamente hablando sin la expresión o mediación corporal”.

¹⁸⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “[...] grossen und schweren Massen des körperlichen Stoffes [...]”.

humanidade: “Não posso voltar a contemplar meu ser inteiro sem contemplar a humanidade e determinar meu posto e meu lugar em seu reino”¹⁸¹.

Quando o indivíduo entra em contato com o mundo externo, ele produz, organiza, molda a realidade que o cerca. Somente as ações que estão conectadas com a estrutura espiritual do indivíduo produzem a consciência da humanidade. Tal consciência não é resultado da compreensão de sistemas morais, mas advém de uma “revelação suprema”¹⁸². Tal revelação se mostra no fato de que Schleiermacher não está preocupado em investigar a consciência do homem em sua relação com uma determinada lei moral, antes, a tarefa fundamental do indivíduo é promover o encontro entre individualidade, liberdade e humanidade.

O que eles chamam consciência já não existe para mim. Nenhum remorso me pune, nada me repreende. Desde então, tão pouco persigo esta ou aquela virtude, nem me alegra este ou aquele ato como àqueles em cuja vida transitória raras vezes e isoladamente lhes aparece um testemunho duvidoso da razão. Com uma paz tranqüila, com uma simplicidade inalterável levo ininterruptamente a consciência da humanidade inteira em mim¹⁸³.

Se a reflexão que lida com sistemas possui como tarefa principal a análise da consciência moral e se satisfaz com a uniformidade da razão prática pura. Diferentemente, Schleiermacher quer investigar a variedade das ações exteriores que se expressam através dos indivíduos, são nelas que a humanidade se mostra. Moralidade, portanto, é o constante elevar da formação da individualidade na liberdade e seu expressar na humanidade. Quando Schleiermacher substitui, na reflexão ética, o termo “consciência” pela compreensão de “consciência da humanidade inteira”, ele pretende afirmar a ideia de que as ações individuais são compostas por um agregado de elementos. Entre estes elementos estão as ações realizadas por outros indivíduos, as minhas ações, o meu caráter e o caráter dos demais. Os indivíduos, por meio de suas ações, não só formam a humanidade, mas também manifestam suas leis mais íntimas.

2.3.3 O reconhecimento da individualidade nos *Discursos*

¹⁸¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 25: “Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernennen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinem Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen [...]”.

¹⁸² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 35: “hohe Offenbarung.”

¹⁸³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 35-37: “Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr; es straft mich kein Gefühl, es braucht mich keines zu mahnen. Auch streb ich nicht seitdem nach der und jener Tugend, und freue mich besonders dieser oder jener Handlung, wie jene, denen nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen in zweifelhaftes Zeugnis der Vernunft erscheint. In stiller Ruhe, in wechselloser Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewusstsein der ganzen Menschheit in mir”.

Geralmente, a compreensão dos estudiosos sobre o período romântico da vida de Schleiermacher baseia-se na indicação de que os *Discursos* representam somente uma “teoria” ou “filosofia” da religião. Por seu turno, as concepções éticas são remetidas à obra subsequente, os *Monólogos*. Tal afirmação está longe de ser equivocada. Contudo, é possível indicar algumas concepções éticas trabalhadas de forma aparentemente implícita já nos *Discursos*. Entre tais concepções, a individualidade aparece como uma questão fundamental.

Já nos *Discursos*, Schleiermacher aponta para o valor da individualidade na constituição humana. Não obstante, ao falar sobre a individualidade nesta obra, Schleiermacher parece apresentar o conceito de forma paradoxal. Primeiramente, o conceito apresenta o seu momento ativo, Schleiermacher declara que “[...] todos os indivíduos são complementos necessários à perfeita intuição da humanidade”¹⁸⁴. Em outro momento, o ideal da individualidade é considerado de um ponto de vista passivo. O filósofo romântico aconselha o esvaziamento total do indivíduo e um posterior perder-se completamente no Todo: “Se esforcem já aqui para aniquilar sua individualidade e para viver no Um e Todo; se esforcem para ser mais do que vocês mesmos [...]”¹⁸⁵. Nos *Monólogos* a individualidade é um elemento constantemente ativo, Schleiermacher alerta para o perigo da perda da individualidade nas amarras do tempo: “Não te preocupes com o que há de vir [...] Mas, preocupa-te de não perder-te a ti mesmo [...]”¹⁸⁶. Na realidade, tal suposto paradoxo é apenas aparente. Em 1801, Schleiermacher está mais preocupado em desenvolver o ponto de vista ativo da individualidade, pois se trata fundamentalmente de compreender as ações do indivíduo no mundo. Em 1799, é o Universo que, como veremos, age sobre o indivíduo. Mas, ainda sim, o indivíduo comunica sua experiência religiosa que é única e intransferível. Portanto, nos *Discursos* a perspectiva dupla da individualidade se apresenta de forma evidente.

Do ponto de vista histórico, os *Discursos* se apresentam como o primeiro grande escrito religioso de Schleiermacher. Como já foi visto, sua preocupação fundamental até o encontro com os românticos de Berlim era eminentemente ética. Os *Discursos* são responsáveis por denunciar um dualismo entre religião e metafísica, Infinito e finito que, de acordo com Schleiermacher, eram próprios de sua época. Sendo assim, somente a religião

¹⁸⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Culture Despisers*, p. 40: “[...] all individuals are necessary supplements to the perfect intuition of humanity”.

¹⁸⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 54: “Strive here already to annihilate your individuality and to live in the one and all; strive to be more than yourselves [...]”.

¹⁸⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 30-31: “Sorge nicht um das, was kommen wird [...] aber Sorge dich selbst nicht zu verlieren”.

pode encerrar esta dualidade e reconciliar todos os opostos no interior do indivíduo. Inicialmente, é a intuição que emerge como elemento fundamental e principal representante do caráter unificador da religião.

Portanto, a concepção religiosa romântica de Schleiermacher possibilitou um revigoramento de suas concepções éticas anteriores. Se após seu debate com Kant, Schleiermacher defendeu a valorização do caráter do indivíduo, nos *Monólogos*, o interesse pelo Infinito une-se à sua preocupação com a individualidade. A religião e sua preocupação com o Infinito é tão central para a nova compreensão ética que Schleiermacher aconselha: “[...] sentimentos religiosos devem acompanhar todo ato humano como uma música sagrada¹⁸⁷”. A religião não só unifica, mas também deve acompanhar as ações individuais. Ou seja, o que faz com que uma ação seja determinada como única, como originada de um determinado indivíduo é o seu modo de relação com o Infinito e, pode-se adicionar, com os outros indivíduos. Através da religião, a perspectiva ética schleiermacheriana é posta em um escopo mais amplo, no qual Infinito e indivíduo permanecem em constante comunicação. Sendo assim, nosso último esforço será o de captarmos a compreensão da religião no romantismo de Schleiermacher.

¹⁸⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 30: “[...] religious feelings should accompany every human deed like a holy music”.

CAPÍTULO 3: A CONCEPÇÃO RELIGIOSA DE SCHLEIERMACHER

Destacou-se, no capítulo anterior, a formação da ética de Schleiermacher tendo como elemento fundamental a individualidade. Sendo a ética o norte de suas reflexões antes do encontro com o movimento romântico, Schleiermacher amadurece tais concepções quando expõe suas intuições sobre a religião. Sua ética, a partir de então, destacará que a ação genuína só pode se efetivar na medida em que reconhece a individualidade e a relação dessa individualidade com as demais e com o Infinito. Schleiermacher aconselha que a religião deve sempre acompanhar a relação indivíduo/mundo/Infinito. É justamente esse fato que distinguirá a concepção ética inicial de Schleiermacher daquela forjada no seio do ambiente romântico.

Naturalmente, tratar-se-á agora da apreensão da concepção da religião em Schleiermacher. O filósofo de Berlim buscará definir um conceito que seja universalmente válido para aquilo que se entende como sendo a essência da religião. Inicialmente, Schleiermacher falará da necessidade interna que o levou a expressar suas intuições sobre a religião. De forma confessional, Schleiermacher se colocará entre um grupo seletivo de intérpretes do Infinito no finito. Posteriormente, distinguirá entre aquilo que é próprio à religião dos elementos que impedem que ela se mostre de maneira essencial. Por fim, apresentará a essência da religião mediante seus três conceitos fundamentais. São eles: Universo, intuição e sentimento.

No tópico final, destacaremos o valor dado por Schleiermacher ao princípio ético do amor através da comunicação das intuições particulares. Se há a possibilidade de algum contato imediato com a divindade, este contato só pode ocorrer mediado pelo amor humano. Aquele que possui uma intuição particular do Universo só a intui completamente, na medida em que encontra a humanidade nele próprio. O indivíduo sente a necessidade de comunicar

suas intuições aos demais, isso só se faz possível mediante o reconhecimento do amor entre os indivíduos. Portanto, o amor é o elo que liga uma individualidade com as demais e com o Infinito.

3.1 O chamado divino: um convite à religião

Como indicado no fim do primeiro capítulo, o contexto de escrita dos *Discursos* foi forjado em estrita relação com o ambiente romântico. Em sua festa de aniversário de 29 anos em Novembro de 1797, alguns amigos incitaram Schleiermacher a escrever um livro expondo sua particular concepção acerca da religião. Conforme Crouter, é um enigma o fato de que um clérigo cristão estivesse tão envolvido com a vanguarda da literatura romântica¹⁸⁸. A relação entre Schleiermacher e a tradição romântica do ponto de vista das concepções religiosas se torna ainda mais interessante, pois o principal alvo de crítica nos *Discursos* eram os “desprezadores eruditos” da religião, ou seja, os próprios companheiros de Schleiermacher no círculo romântico. Estes eram entusiastas do Universo, da ideia do Todo-Uno de base fundamentalmente espinosana, mas não eram simpáticos à religião ensinada pela Igreja¹⁸⁹.

A importância do “primeiro discurso” na formação do conceito de religião em Schleiermacher é inestimável. Ele representa o que Crouter chama de “concepção fundacional”¹⁹⁰. Estabelece-se aqui a ideia do mundo como jogo contínuo de forças opostas (natureza e espírito)¹⁹¹. Central é a tese de que tais forças não devem ser unidas com o intuito de se alcançar um equilíbrio estático. Pelo contrário, elas devem ser mediadas, ou seja, a intenção de Schleiermacher é criar meios para que seja possível conviver com essas oposições e, concomitantemente, fazer com que a realidade de cada pólo se manifeste de maneira plena.

Schleiermacher diz estar convencido de que uma decisão interna não racional e descompromissada, uma “[...] necessidade interna e irresistível que [...] governa divinamente”¹⁹², o leva a falar da religião e buscar a sua essência. As primeiras palavras do primeiro discurso exprimem o caráter ativo daquilo que é mais interno a nós, ou seja, a individualidade, mas trata-se de uma individualidade que só é plena na medida em que é determinada por um chamado divino: “Aquilo que falo não se origina de uma decisão racional

¹⁸⁸ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xvii.

¹⁸⁹ Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*, p. 33.

¹⁹⁰ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xxxi: “foundational assumption”.

¹⁹¹ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 63.

¹⁹² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 4: “[...] inner and irresistible necessity [...] that divinely rules”.

ou da esperança, ou do medo; nem está de acordo com algum propósito final ou alguma razão arbitrária ou acidental. É a necessidade interna, irresistível de minha natureza; é um chamado divino, aquilo que determina meu lugar no Universo e me faz ser o que sou”¹⁹³.

O primeiro passo investigativo de Schleiermacher é indicar que a divindade¹⁹⁴, de forma necessária, manifesta a sua “grande obra”¹⁹⁵ incessantemente. Ela conjuga cada existência individual a partir de duas forças opostas; ela visa fazer com que cada pólo se exerça eternamente dentro de uma mesma configuração. Este arranjo é a própria vida. Nela os pólos se apresentam como hostis um ao outro; por outro lado, somente são possíveis na medida em que estão em profunda referência mútua. Todas as formas de vida estão neste jogo contínuo de forças opostas. Esta configuração representa uma lei imutável da divindade.

Cada alma humana, por exemplo, se divide seguindo a lei da atração e da repulsão; enquanto um pólo quer atrair tudo que o circunda para sua própria individualidade, outro pólo quer ampliar o seu ser interno ao exteriorizar-se, exprimindo-se de forma infundável. O primeiro pólo busca o prazer, ele esforça-se por absorver tudo que é individual. De forma mecânica, este pólo se contenta com o máximo de particularidades obtidas. O segundo pólo despreza o prazer e busca sempre uma atividade mais suprema. Ele tende a “[...] completar tudo com razão e liberdade”¹⁹⁶ e, desta maneira, prosseguir em direção ao Infinito. Entretanto,

¹⁹³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5 “That I speak does not originate from a rational decision or from hope or fear, nor does it happen in accord with some final purpose or for some arbitrary or accidental reason. It is the inner, irresistible necessity of my nature; it is a divine calling; it is that which determines my place in the universe and makes me the being I am”.

¹⁹⁴ Schleiermacher não parece estar muito preocupado em responder a seguinte questão: O que é ou onde está, de fato, a divindade? Na maioria das páginas, encontra-se o termo “universo”; enquanto que em outras, aparecem termos como “infinito”, “eterno”, etc. Logo nos primeiros momentos dos *Discursos*, Schleiermacher aponta como motivação de sua pesquisa a necessidade interna de buscar o “desconhecido”, os “santos mistérios da humanidade” (Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 4). Otto Pflieger trata a questão da seguinte forma: “O verdadeiro objeto da contemplação religiosa é, em conseqüência, o universo. Mas onde está aquilo que é para ser contemplado? Em nenhum lugar imediatamente, em todo lugar mediamente, na vida *da natureza e do homem*”. (OTTO PFLEIDERER. *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*. London: William and Norgate, vol. 1, 1886, p. 310: “The true object of religious contemplation is accordingly the universe. But where is this to be beheld? Immediately nowhere, mediately anywhere, in the life *of nature and of man*). Dalia Nassar apresenta a seguinte discussão no que tange a nomenclatura aplicada por Schleiermacher: “Ainda que Schleiermacher faça uso do termo “divindade [*Gottheit*]” na primeira edição das *Reden* [1799], os termos predominantes são “infinito [*unendlich*]” e “universo [*Universum*]”, que são então substituídos por “divino [*Gottheit*]” na segunda e terceira edições (1806 e 1821, respectivamente)”. (Dalia T. NASSAR *Immediacy and Mediation in Schleiermacher’s Reden über die Religion. The Review of Metaphysics*, v. 59, 2006, p.811: “Though Schleiermacher makes use of the term “divine [*Gottheit*]” in the first edition of the *Reden* (1799), the prevalent terms are “infinite [*unendlich*]” and the “universe [*Universum*]”, which are then replaced with “divine [*Gottheit*]” in the second and third edition (1806, 1821 respectively)”. Segundo o exposto acima, entendemos que a variação da nomenclatura que Schleiermacher imputa à divindade, pelo menos na primeira edição dos *Discursos* em 1799, não implica uma drástica mudança de sentido.

¹⁹⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5: “great work”.

¹⁹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5: “[...] to fill everything with reason and freedom”.

ele ainda realiza essas atividades de maneira deveras idealista. Assim, da mesma forma como ocorre no mundo mecânico das coisas materiais, nenhuma alma humana existe de acordo com apenas um dos pólos das forças opostas¹⁹⁷.

Visto que todas as coisas – orgânicas e inorgânicas, materiais e intelectuais - são diferentes combinações das mesmas forças opostas, qual seria a diferença entre os homens e os animais? A diferença, primeiro, refere-se ao grau no qual as duas forças se mostram presentes nos animais e nos homens; e, segundo, a forma em que cada um se une às duas forças. Nos animais a oposição das forças é de um tipo passivo, uma vez que eles são mais dependentes da existência das duas forças dentro de si. Nos homens ela é de um tipo ativo, ou seja, a oposição exige que os homens se determinem de alguma forma e em algum grau específico. Vejamos, por exemplo, a relação entre uma pedra e um vegetal. O que os distingue não é o fato de que a pedra é uma matéria inorgânica morta e o vegetal um organismo vivo, mas sim as formas diferentes nas quais as duas forças estão conjugadas dentro de cada elemento: “Assim, a diferença entre seres humanos e animais não é uma diferença de espécie (racional ou irracional), mas uma diferença de grau”¹⁹⁸.

Mesmo se pairassem dúvidas sobre a diferença entre homens e animais por serem constituídos pelas mesmas duas forças opostas, o próprio Schleiermacher as desfaz no momento em que considera o mundo intelectual como a manifestação mais desenvolvida das duas forças.

A perfeição do mundo intelectual consiste no fato de que não somente são possíveis todas as combinações destas duas forças entre os dois fins opostos realmente presentes na humanidade. Com uma em um momento e outra em outro momento quase excluindo tudo e deixando somente uma parte infinitesimalmente pequena de seu oposto, mas também [no fato de que] um vínculo comum da consciência abarca-os de maneira que cada pessoa, ainda que ela não possa ser outra do que ela deva ser; no entanto, reconhece todas as outras claramente como reconhece a si mesmo, e perfeitamente compreende todas manifestações individuais da humanidade¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5.

¹⁹⁸ Dalia T. NASSAR *Immediacy and Mediation in Schleiermacher's Reden über die Religion*, p. 815: “Thus, the difference between human beings and animals is not a difference in kind (rational or irrational) but a difference in degree”.

¹⁹⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5-6: “The perfection of the intellectual world consists in the fact that not only are all possible combinations of these two forces between the two opposed ends really present in humanity, with now one and now the other nearly excluding everything and leaving only an infinitely small part to its opposite, but also a common bond of consciousness embraces them all so that each person, even though he can be nothing other than what he must be, nevertheless recognizes all others as clearly as himself and perfectly comprehends all individual manifestations of humanity”.

Segundo Dalia Nassar, ainda que o “vínculo comum da consciência” seja o que distingue a humanidade, ele não separa a humanidade dos outros seres finitos. Isso porque a diferença é, por um lado, o grau no qual as duas forças são apresentadas na humanidade; e, por outro lado, a forma na qual a humanidade une-se às duas forças. Assim, cada coisa particular tem dentro de si não uma consciência, mas uma causa que a une com os seus pares e a distingue dos outros seres finitos. E isso é justamente o que faz uma coisa ser única: o fator determinante de sua relação tanto com as outras coisas finitas como com o Infinito. No homem, a individualidade é a supracitada causa que determina a relação dele com os demais seres finitos e com o Infinito.

Já foi destacado que, na natureza humana, existem indivíduos que se contentam com a busca do prazer de forma egoísta, que são especialistas em “[...] arrancar [as coisas mundanas] do contexto do todo com o intuito de absorvê-las somente para si”²⁰⁰; e, no outro extremo, indivíduos que se regozijam com formulações idealistas sem conteúdo. Ambas não reconhecem a sua própria posição dentro do Todo, e, por isso, não conseguem distinguir-se das demais; são naturezas que possuem um “olho comum”²⁰¹. Schleiermacher observa que há um momento no qual “[...] um equilíbrio quase perfeito”²⁰² paira entre os dois opostos na alma humana.

Não obstante, somente aqueles nos quais “[...] ambas as tendências são combinadas em uma maneira mais frutífera”²⁰³ agem como tradutores ou intérpretes do Infinito no finito. Em suma, tais naturezas são detentoras de um alto nível da força de atração, que visa abarcar todas as coisas mundanas que os cercam, mas, por outro lado, possuem uma profundidade espiritual que está em constante movimento em direção ao Infinito: “Tais pessoas são verdadeiros sacerdotes do Mais Supremo, pois eles aproximam a divindade àqueles que normalmente compreendem somente o finito e o trivial; eles colocam o celestial e o eterno diante daqueles como um objeto de deleite e unificação, como a única fonte inesgotável daquilo para o qual se dirigem todos os seus esforços criativos”²⁰⁴.

²⁰⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] tear from the context of the whole in order to absorb them solely for itself”.

²⁰¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “common eye”.

²⁰² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] an almost perfect equilibrium”.

²⁰³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] both tendencies are combined in a more fruitful manner”.

²⁰⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 7: “Such people are true priests of the Most High, for they bring deity closer to those who normally grasp only the finite and the trivial; they place the heavenly and the eternal before them as an object of enjoyment and unification, as the sole inexhaustible source of that toward which their creative endeavors are directed”.

Os indivíduos que possuem aquele “olho comum” necessitam dos indivíduos de natureza equilibrada para ultrapassarem a visão ordinária que os domina, e compreender a “força elementar mais suprema da humanidade”²⁰⁵. Mas como os tradutores dos segredos mais supremos plantam a semente divina nas naturezas ordinárias? Através da comunicação de suas intuições mais supremas. Neste momento, nos encontramos diante de um dos traços fundamentais da compreensão schleiermacheriana da religião, qual seja: a religião deve ser expressa, é somente na comunicação que uma intuição religiosa pode se aproximar ao ouvido finito. Como podemos notar, Schleiermacher não elucida a tarefa dos mediadores de forma externa, ele mesmo se considera um mediador. A própria decisão de escrever os *Discursos* só pode ter brotado da necessidade do autor exprimir suas convicções religiosas mais internas.

É justamente no momento em que Schleiermacher começa a discorrer sobre a sua própria experiência religiosa que os contornos de sua definição da religião aparecem de forma mais clara. A religião foi uma espécie de guia para Schleiermacher: “Ela ensinou-me, com minhas virtudes e meus defeitos, a me manter puro em minha existência indivisa, e somente através dela eu tenho aprendido a amizade e o amor”²⁰⁶. Ao exprimir a sua experiência com a religião, Schleiermacher se justifica como um mediador, pois a mais adequada intuição de qualquer religião só pode ser comunicada por aquele que sente e possui a verdade de sua obra, algo que se encontra muito além dos livros sagrados: “[...] o objeto da religião é tão organizado e tão raro que uma pessoa que expressa algo sobre ela deve necessariamente tê-la possuído, pois ele não tem ouvido sobre ela em qualquer lugar. De tudo que eu louvo e sinto como seu trabalho, pouco se encontra nos livros sagrados [...]”²⁰⁷.

Como o próprio Schleiermacher anuncia, seu discurso será pautado fundamentalmente pela vivência religiosa, por um testemunho da relação entre as duas forças opostas do homem e sua relação com o Infinito. Mas qual será o público que deve ser fundamentalmente atingido por este discurso? O filósofo moravo convoca aqueles homens que desprezam a religião²⁰⁸,

²⁰⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 7: “higher elemental force of humanity”.

²⁰⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 8-9: “It taught me, with my virtues and defects, to keep myself holy in my undivided existence, and only through it have I learned friendship and love”.

²⁰⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 9: “[...] the matter of religion is so arranged and so rare that a person who expresses something about it must necessarily have had it, for he has not heard about it anywhere. Of all that I praise and feel as its work there stands precious little in holy books [...]”.

²⁰⁸ Os desprezadores da religião são, fundamentalmente, alguns filósofos e poetas do fim do século XVIII. Entre estes desprezadores, duas figuras talvez apareçam como as mais fundamentais para Schleiermacher neste período, são elas: Friedrich Schlegel e Johann Gottlieb Fichte. Apesar das muitas semelhanças entre a concepção da estrutura bipolar da vida em Schleiermacher e o conceito de ironia de Schlegel, este último conceito não deixava qualquer espaço para uma unidade transcendente mais completa. Segundo Forstman,

por causa de sua suposta simplicidade, por sua igualmente suposta capacidade de gerar respostas sobre os verdadeiros fundamentos da existência. Conforme Schleiermacher, os desprezadores da religião falam dela sem conhecê-la essencialmente e, portanto, preenchem-na com enganos e superstições. Schleiermacher indica que a religião possui um papel fundamental e único na vida destes homens. Por isso faz um apelo: “Eu quero levá-los às profundezas mais internas das quais a religião primeiramente se dirige ao espírito [*das Gemüt anspricht*]. Eu quero mostrá-los de qual capacidade da humanidade a religião procede, e como ela pertence ao que é, para vocês, o mais supremo e o mais amado”²⁰⁹.

Mas porque os *Discursos* são endereçados a estes homens e não a outros? Os desprezadores são homens que, mesmo de forma unilateral, colocam-se acima do ponto de vista comum da humanidade e se preocupam com os maiores segredos do homem. Eles são, portanto, os mais preparados para compreender a religião de forma pura e adicioná-la aos seus interesses unilaterais, sejam metafísicos ou éticos: “Portanto, eu posso convidar apenas vocês a mim, vocês que são capazes de fazer emergir a vocês mesmos acima do ponto de vista comum da humanidade, vocês que não evitam o fatigante caminho dentro das profundezas da natureza humana a fim de encontrar o fundamento de suas ações e de seus pensamentos”²¹⁰.

Após definir a natureza do discurso e o público central para o qual o discurso será endereçado, Schleiermacher introduzirá uma primeira aproximação ao conceito de religião: “Onde ela [a religião] está presente e efetiva, deve revelar-se que ela move a alma [*Gemüt*] em uma maneira peculiar, mesclando, ou antes, removendo todas as funções da alma humana e dissolvendo toda atividade em uma intuição espantosa do Infinito”²¹¹. Nesta primeira aproximação, o papel fundamental da religião na vida do indivíduo já se faz notório na

somente na segunda fase de seu pensamento, Schlegel buscou uma unidade mais abrangente, “[...] que mantém a integridade de cada pólo e, todavia, governa mantendo ambos em uma perspectiva completa”. Forstman afirma que essa “perspectiva completa” é a religião (Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 23: “[...] that maintains the integrity of each pole and yet manages to keep both in full sight”). Fichte era o principal alvo de Schleiermacher quando o mesmo se referia aos “idealistas” nos *Discursos*. A filosofia fichteana do Eu apontava para um projeto oposto aos *Discursos*, ela garantia o centro da realidade na autosssegurança do Eu e não no infinito. Fichte representava o idealismo radical para Schleiermacher e para tantos outros pensadores românticos. (Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 38).

²⁰⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 10-11: “I wish to lead you to the innermost depths from which religion first addresses the mind. I wish to show you from what capacity of humanity religion proceeds, and how it belongs to what is for you the highest and the dearest”.

²¹⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 11. “Therefore, I can call only you to me, you who are capable of raising yourselves above the common standpoint of humanity, you who do not shrink from the burdensome way into the depths of human nature in order to find the ground of its action and thought”.

²¹¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 13: “Where it is present and effective it must so reveal itself that it moves the mind in a peculiar manner, mingling or rather removing all functions of the human soul and resolving all activity in an astonishing intuition of the infinite”.

medida em que ela “comanda” a alma em suas mais diversas atividades; a religião “mescla”, “distancia” e dissolve tudo em uma intuição do Infinito. É neste momento que também emerge uma importante advertência aos desprezadores eruditos, ou seja, que a religião não se encontra na frieza sistemática. A valorização do dinamismo individual por parte de Schleiermacher faz com que a ideia de sistema seja percebida como anulação do particular em detrimento do universal. Assim, Schleiermacher evita relacionar sistema e religião, e refere-se a sistema somente quando critica a tentativa dos desprezadores da religião de compreensão do Infinito através da relação entre sistema e filosofia. Muitos desprezadores da religião a procuram dentro de um sistema abstrato e nunca a encontram, e não a encontram justamente porque procuram no lugar errado. O último apelo de Schleiermacher aos desprezadores da religião se dá neste sentido, ele quer que os eruditos abandonem a ideia de se pensar o conceito de religião de forma geral e que dêem ouvidos para a particularidade das intuições oferecida pelos mediadores²¹². Se estes homens querem realmente compreender a religião, eles devem buscar entender quais são os elementos constituintes de uma pessoa genuinamente religiosa²¹³.

No primeiro discurso, a grande contribuição de Schleiermacher para a compreensão da essência da religião encontra-se nas suas últimas palavras. Nelas, o filósofo estabelece uma tese fundamental para o discurso seguinte, a saber, a ideia de que a religião atua em seu próprio âmbito: “Ela [a religião] nasce necessariamente e por si do interior de toda melhor alma, ela tem sua própria província na alma [*Provinz im Gemüte*], na qual ela reina soberana. Ela é digna de mover o mais nobre e o mais excelente por meio de seu poder mais interno e por ter sua essência mais interna conhecida por eles”²¹⁴. Dizer que a religião possui o seu próprio âmbito de atuação é afirmar que ela possui características próprias, isto é, que pode ser concebida de forma “pura”. O próximo passo de Schleiermacher será, portanto, indicar o que se apresenta como sendo próprio da religião em sua relação tanto com a moral quanto com a metafísica.

3.2 Nem moral nem metafísica: o âmbito próprio da religião

²¹² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 15.

²¹³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 69.

²¹⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 17: “It springs necessarily and by itself from the interior of every better soul, it has its own province in the mind in which it reigns sovereign, and it is worthy of moving the noblest and the most excellent by means of its innermost power and by having its innermost essence known by them?”

É no segundo discurso que emerge a grande questão dos *Discursos* no que diz respeito aos nossos interesses, qual seja: O que é a religião? Segundo Crouter, esse é o momento no qual Schleiermacher dará uma “definição intelectual”²¹⁵ da religião, opondo o conhecer e o fazer ao sentimento e à intuição. A natureza do método utilizado por Schleiermacher na proposição deste problema ainda é questão de disputa entre os estudiosos. Conforme Redeker, muitos leitores tendem a entender os *Discursos* como uma análise psicológica da vida religiosa, tendo como base as categorias psicológicas daquele tempo (a psicologia do Iluminismo). Tal concepção é vista por ele como equivocada, pois o próprio Schleiermacher recusou o “empirismo” da psicologia da religião. A verdade é que ele quis encontrar a essência da religião; capturar o essencial e distingui-lo do que é estranho a ela: “Ele [Schleiermacher] pode também freqüentemente dizer que quer encontrar a ‘ideia’ da religião. Contudo, ele não quer dizer com ‘ideia’ um conceito obtido por abstração, mas antes, a essência, o centro, aquilo que torna a religião religiosa”²¹⁶.

O traço mais marcante do método de Schleiermacher nos *Discursos* foi o de empreender, para a análise do conteúdo único da religião, o método cultural-histórico e analítico-crítico, este último utilizado por Kant na análise da razão prática e pura. Contudo, essa análise à moda kantiana não é o único elemento por trás, fundamentalmente, do segundo discurso. Como vimos, o caráter confessional da obra é direcionado a uma parcela da sociedade daquela época, uma parcela orientada literária e filosoficamente. A linguagem schleiermacheriana não é técnica, pois não é nela que a religião melhor se expressa; a linguagem utilizada por Schleiermacher era literária e romântica. Talvez uma das maiores contribuições de Schleiermacher esteja na natureza do seu discurso neste período, pois acreditamos que sua validade se dá justamente na tentativa de se estabelecer um novo tipo de investigação. Schleiermacher parece pretender adequar uma investigação filosófica de tipo kantiano a uma investigação conceitual menos sistemática, devido ao objeto sinuoso indicado como questão: a essência da religião.

Segundo Schleiermacher, seria muito fácil apresentar uma concepção comum da religião, ou seja, uma concepção que trata a religião como sendo um simples adereço de máximas morais ou de conceitos metafísicos. Mas a tarefa aqui é descortinar o seu caráter individual e, neste sentido, a imaginação [*Einbildungskraft*] emerge como uma faculdade que

²¹⁵ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xxxi: “intellectual definition”.

²¹⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 35: “He can also frequently say that he wants to find the “idea” of religion. However, he does not mean by ‘idea’ a concept arrived at by abstraction but rather the essence, the center, that which makes religion religious”.

consegue compreender as ações individuais que permanecem por trás das conexões²¹⁷. Portanto, a religião raramente aparece no mundo em sua forma pura, ou seja, sem elementos externos à sua natureza. Schleiermacher convoca seus leitores a usar a imaginação com o intuito de ver aquilo que eles não podem indicar diretamente. Apesar de diferentes em sua essência, metafísica, moral e religião possuem o mesmo objeto de referência, a saber: o Universo e a relação do ser humano com ele. Esta identificação em relação ao objeto referencial tem levado às mais diversas confusões e a religião constantemente é invadida pela metafísica e pela moral²¹⁸. A abordagem religiosa, portanto, deve validar-se mediante os seus próprios instrumentos.

A metafísica, por exemplo, difere da religião, já que seu objetivo é classificar e dividir o Universo, explicar os motivos pelos quais ele vem a existir. Esta tarefa diz respeito somente à metafísica. Não cabe à religião imiscuir-se neste empreendimento, tentando “[...] pôr essências e determinar naturezas, perdendo-se em uma infinidade de razões e deduções”²¹⁹. No mesmo sentido, a moralidade que, segundo Schleiermacher, tende a desenvolver todo um código de conduta com autoridade inquestionável, não deve esperar que a religião “[...] use o Universo a fim de derivar obrigações”²²⁰. Esta é considerada a concepção comum da religião, nela a religião não teria sua independência em relação à moral e à metafísica, e assim estaria a serviço destas duas instâncias do conhecimento humano. Schleiermacher procede, inicialmente, de forma negativa, tentando destruir essa noção comum e apontar o que a religião efetivamente não é.

A religião, portanto, não é aceitação de certas ideias e nem submissão a determinadas regras. Ela é algo que afeta o homem imediatamente no seu centro [*Gemüt*]²²¹. E o mais íntimo do homem só pode ser tocado imediatamente, pois a religião possui um âmbito próprio

²¹⁷ Lembrando que, geralmente, a *Einbildungskraft* é entendida com um dom ligado aos poetas. Segundo Forstman, Novalis, ao propor a unificação entre poesia e filosofia, previa uma união orgânica e não uma justaposição entre ambas. Daí nasce o seu conceito de “poesia transcendental”: “A unificação de poesia e filosofia, contudo, não é entendida meramente pela justaposição de substância (provida pelo poeta através da imaginação) e método (provido pelo filósofo). Novalis previu uma unificação orgânica nascendo na ‘poesia transcendental’” (Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 39: “The unification of poetry and philosophy, however, is not understood merely by the juxtaposition of substance [provided by the poet through imagination] and method [provided by the philosopher]”). Esta poesia é a mistura de poesia e filosofia, que compreende as funções do transcendental. Seria interessante, em um momento posterior, investigar o tipo de método da “poesia transcendental” de Novalis e sua relação com o método utilizado por Schleiermacher nos *Discursos*.

²¹⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 19.

²¹⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 20: “[...] to posit essences and to determine natures, to lose itself in an infinity of reasons and deductions”.

²²⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 20: “[...] use the universe in order to derive duties”.

²²¹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 70.

na alma humana. A pureza da religião não deve ser apenas sentida, mas deve também ser discutida, deve ser algo a partir do qual possamos estabelecer um conceito para discussão: “A religião deve, na verdade, ser algo integral, que poderia ter emergido no coração dos homens, algo pensável no qual um conceito pode ser formulado, sobre o qual podemos falar e debater”²²².

Do ponto de vista metodológico, Schleiermacher parece sustentar que é através do conceito que a religião se mostra em toda a sua pureza. É preciso definir um conceito de religião, pois na efetividade a religião sempre aparece mesclada a outros elementos²²³. Portanto, é preciso isolar a religião da influência da metafísica e da moral e garantir a sua essência própria; essa tarefa só pode ser realizada mediante a definição conceitual. É importante lembrar que em Schleiermacher a formação conceitual do objeto “religião” não é feita de forma puramente analítica ou dedutiva. O conceito de religião é formado, em sua grande parte, pelas confissões experienciais de Schleiermacher enquanto um intérprete do Infinito no finito.

3.3 A essência da religião: Universo, intuição e sentimento

Mas qual é, de fato, a essência da religião para Schleiermacher? Como ele a define? Os *Discursos* foram resultado da sempre presente herança kantiana e dos estudos de Espinosa aos quais Schleiermacher tinha se dedicado junto com Schlegel. O panteísmo de Espinosa afirma que o Infinito abarca tudo que é finito. Desta afirmação, Schleiermacher “[...] extraiu seu postulado religioso de que tudo que é finito deve ser encontrado no Infinito”²²⁴. O Infinito é compreendido apenas no processo religioso; se o *Gemüt* [índole, natureza do indivíduo] está concentrado no Infinito, a religião emerge. De Kant, Schleiermacher herdou a análise conceitual dos elementos que formam a realidade. Contudo, a análise reflexiva da essência da religião deve ser um elemento secundário, pois a intenção dos *Discursos* é apresentar uma concepção viva da relação indivíduo-mundo-Infinito. Enquanto a investigação kantiana é pautada pela análise das categorias transcendentais do homem em geral, Schleiermacher está mais preocupado com a maneira pela qual o evento religioso toca o mais interno do indivíduo. O conceito de *Gemüt* é fundamental para Schleiermacher neste sentido, pois ele é o espaço no

²²² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 2: “Religion must indeed be something integral that could have arisen in the human heart, something thinkable from which a concept can be formulated about which one can speak and argue”.

²²³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 21.

²²⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 49: “[...] deduced his religious postulate that all that is finite is to be found in the infinite”.

qual a religião contata a particularidade do indivíduo de maneira única; somente a religião pode atingir o homem de forma tão profunda.

A passagem mais notória dos *Discursos* é aquela que apresenta a essência da religião de forma decisiva e traz, com ela, três conceitos fundamentais que serão analisados neste tópico: “A essência da religião não é nem pensamento nem ação, mas intuição [*Anschauung*] e sentimento [*Gefühl*]. Ela quer intuir o Universo, quer devotadamente ouvir as ações e manifestações próprias do Universo, ela anseia ser compreendida e completada pelos influxos imediatos do Universo em uma passividade infantil”²²⁵.

Começaremos a análise partindo do centro da definição, o elemento ao qual intuição e sentimento se referem, ou seja, o Universo. O conceito de Universo é problemático em Schleiermacher. Já etimologicamente, o conceito apresenta algumas dificuldades. O termo em latim é *universum*, que possui como correspondente o termo grego *kosmos*; este seria traduzido para o alemão como *Weltall* (de forma literal, “mundo-tudo”, a ideia de cosmos como toda a existência das coisas naturais). Nesta definição a etimologia não nos ajuda tanto, pois para Schleiermacher, o Universo é a totalidade e a unidade em contraste à multiplicidade dos eventos humanos e naturais²²⁶. Mas tal contraste deve supor que o Universo pensado por Schleiermacher, apesar de não ser idêntico ao mundo natural, também abarca essa realidade como sendo obra sua.

O Universo não é uma estrutura imanente, pois não poderíamos distingui-lo do finito enquanto algo imanente. Assim, o Universo Infinito e o finito no qual ele se manifesta se tornariam um só. Da mesma forma, o Universo não diz respeito ao exclusivamente transcendente, pois se assim o fosse, ele não poderia ser mediado no mundo finito e, enquanto transcendente, deveria permanecer sempre externo ao imanente²²⁷. A grande dificuldade na concepção do Universo em Schleiermacher é justamente esse transitar entre a imanência e a transcendência. O Universo, portanto, seria mais bem concebido enquanto um “[...] princípio formador que abarca a totalidade finita”²²⁸, um princípio que está presente na imanência das coisas finitas, mas é “formador” de uma unidade de viés mais transcendente. Na relação entre

²²⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 22: “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling. It wishes to intuit the universe, wishes devoutly to overhear the universe’s own manifestations and actions, longs to be grasped and filled by the universe’s immediate influences in childlike passivity”.

²²⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 36.

²²⁷ Dalia T. NASSAR. *Immediacy and Mediation in Schleiermacher’s Reden über die Religion*, p. 810-811.

²²⁸ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 37: “[...] formative principle which encompasses finite multiplicity”.

o Universo e seus aspectos transcendentos e imanentes fica claro o jogo sempre indefinido entre duas forças opostas, nas quais Schleiermacher tenta operar como o *Mittler* (mediador).

O conceito de Universo está em estrita relação com outros dois conceitos fundamentais para a concepção religiosa inicial de Schleiermacher. São eles: intuição e sentimento. Ambos os conceitos apontam para um âmbito de relação existencial entre indivíduo e Universo, em um nível pré-ativo e pré-reflexivo. Entre eles, a intuição tem primazia enquanto o elemento fundamental da religião²²⁹: “Eu imploro a vocês para que se tornem familiares a este conceito: intuição do Universo. Ele é o ponto principal de todo o meu discurso; é a fórmula mais suprema e mais universal da religião, sob a base da qual vocês estarão aptos para encontrar qualquer lugar na religião, nela vocês poderão determinar sua [da religião] essência e seus limites”²³⁰.

A intuição é o “ponto principal” da concepção religiosa inicial de Schleiermacher; ela é o critério pelo qual a definição da religião encontra seu valor e também seus limites. A intuição pode ser conceituada como um novo olhar do indivíduo para o mundo e para a humanidade na medida em que o Infinito se manifesta no finito. Ela capta o que se dá imediatamente e é individual. Portanto, cada ser humano pode possuir uma captação peculiar intuitiva do Todo. Como vimos, o Universo está incessantemente se manifestando, isto é, o Universo está constantemente se oferecendo ao intuir individual. A intuição seria uma espécie de impacto intuitivo, que se dá quando o indivíduo percebe, de forma não refletida, a revelação do Universo sobre ele. O mecanismo no qual a intuição age sobre a natureza individual do homem é descrita por Schleiermacher da seguinte maneira: “Toda intuição procede de uma influência do intuído sobre aquele que intui, de uma ação independente e

²²⁹ Em 1799, na primeira edição dos *Discursos*, é possível detectarmos a primazia da intuição perante o sentimento. Contudo, na segunda edição datada de 1806, o sentimento vai ganhando cada vez mais destaque. De acordo com Robert Adams, isto se deve a, pelo menos, dois fatores: “[Primeiro] é que em 1806 a intuição adquiriu um aspecto mais teórico no pensamento de Schleiermacher, e é associada mais com a ciência do que com a religião. [Segundo] é que já na primeira edição, a intuição é vista como um olhar externo ao objeto, o sentimento como um virar interno em direção ao centro do eu.” (Robert M. ADAMS Faith and Religious Knowledge. In: MARÍÑA, Jacqueline., (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 37): “[...] is that by 1806 intuition has acquired a more theoretical cast in Schleiermacher’s thought, and is associated at least as much with science as with religion. [...] is that already in the first edition intuition is seen as looking outward to the object, feeling as turned inward toward the center of the self”.

²³⁰ Friedrich D. E. SCHLEEIRMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 24. “I entreat you to become familiar with this concept: intuition of the universe. It is the hinge of my whole speech; it is the highest and most universal formula of religion on the basis of which you should be able to find every place in religion, from which you may determine its essence and its limits”.

original do primeiro, que é então compreendido, apreendido e concebido pelo último de acordo com a natureza própria de cada um”²³¹.

Ao se manifestar, o Universo Infinito dá oportunidades para o indivíduo intuir suas ações no finito. Por sua vez, a intuição deve sempre estar focada sobre algo finito, que seja imediatamente compreensível ao indivíduo. O procedimento aqui não é metafísico, uma vez que o intuído pelo indivíduo não é a natureza das coisas que o cercam, mas sim a ação constante do Universo sobre a sua individualidade. A reflexão sobre a natureza do Universo ou de Deus é útil àqueles que estão preocupados com questões menos fundamentais do que a religião, a saber, os “desprezadores eruditos”.

Apresentar todos os eventos no mundo como as ações de um deus é religião; isto expressa sua conexão a uma totalidade infinita; mas meditar sobre a existência deste deus antes e fora do mundo pode ser bom e necessário na metafísica, mas na religião até isto torna-se somente mitologia vazia, um desenvolvimento posterior daquilo que é somente o meio de representação [*Darstellung*], como se fosse o essencial em si, um abandono completo de seu fundamento característico²³².

É neste momento que o sentimento emerge na interioridade do indivíduo. Antes de caracterizarmos tal conceito, nossa tarefa será a de estabelecer uma distinção entre o uso filosófico de dois conceitos. São eles: *Gefühl* (sentimento) e *Empfindung* (sensação). *Gefühl*, especificamente em Schleiermacher, pode ser concebido como uma atitude de abertura do indivíduo no intuito de apreender o revelar do Universo; diferentemente, *Empfindung* é a pura sensação, lema fundamental das filosofias empiristas. O sentimento do qual fala Schleiermacher não possui ligação com o sentir empírico, pois ele não é uma simples sensação, mas um “sentir” de ordem espiritual. Hegel, em sua crítica ao suposto subjetivismo religioso de Schleiermacher, interpreta a concepção schleiermacheriana de *Gefühl* no sentido de *Empfindung*²³³.

Contudo, entendemos que Schleiermacher é muito claro quanto ao sentido não empírico do conceito de *Gefühl*. Tendo em vista estas considerações, observamos que o

²³¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 24-25: “All intuition proceeds from an influence of the intuited on the one who intuits, from an original and independent action of the former, which is then grasped, apprehended, and conceived by the latter according to one’s own nature”.

²³² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 25-26: “To present all events in the world as the actions of a god is religion; it expresses its connection to an infinite totality, but while brooding over the existence of this god before the world and outside the world may be good and necessary in metaphysics, in religion even that becomes only empty mythology, a further development of that which is only the means of portrayal as if it were the essential itself, a complete departure from its characteristic ground”.

²³³ Robert R. WILLIAMS Hegel and Schleiermacher on Theological Truth In: L. S. ROUNER, (Ed.). *Meaning, Truth and God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982, p. 52-58).

sentimento [*Gefühl*] se dá no momento em que o indivíduo torna-se consciente da ação do Universo sobre ele. Ocorre uma modificação na consciência individual, e é justamente essa modificação que Schleiermacher chama de sentimento²³⁴: “As mesmas ações do Universo nas quais ele revela-se a você no finito, também o coloca em uma nova relação com seu âmago [*Gemüt*] e seu estado; no ato de intuí-lo você deve necessariamente ser abarcado por vários sentimentos”²³⁵. Essa alteração da consciência faz com que a religião exista como vida consciente e passe a atuar nas outras esferas da existência humana, auxiliando-as. Assim aconselha Schleiermacher: “[...] sentimentos religiosos devem acompanhar todo ato humano como uma música sagrada [...]”. A religião, do ponto de vista do sentimento, é um pólo no qual de um lado temos o Universo e de outro temos a nossa individualidade ou o nosso próprio Eu.

A intuição não é entendida como percepção sensível, conhecimento ou fé em algo, mas é simplesmente o consentir da atividade do Infinito presente no finito. Por seu turno, o sentimento não é uma terceira função psicológica ou transcendental ao lado do conhecer e do fazer; ele é “[...] o ato original do espírito humano em si. Esta é a experiência de tornar-se estabelecido como uma existência concreta individual no encontro com o Universo”²³⁶. Intuições e sentimentos estão unidos nos eventos religiosos de uma forma que Forstman chama de “química instável”. Nesta química, intuição e sentimento expressam dois momentos. O primeiro é o espanto passivo perante o Infinito, o segundo é o agir penetrado pela religião: “As intuições tendem a se expressar em fórmulas; os homens religiosos querem falar sobre o que tem acontecido a eles. Os sentimentos tendem a se expressar na vida e, conseqüentemente, nos fatos que constituirão para os homens religiosos uma ‘regra de salvação’”²³⁷. Em suma, intuição e sentimento não são atividades do espírito humano que tem

²³³ É interessante notar que o termo sentimento assume feições mais sistemáticas no período maduro de Schleiermacher. Na *Fé Cristã* o termo assume uma espécie de qualificação superior e torna-se “sentimento de dependência absoluta”, no sentido de que, agora, o indivíduo é absolutamente dependente do *Woher* (de onde) da experiência religiosa (Robert WILLIAMS. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v.53, 1973, p. 430-453).

²³⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 29. “The same actions of the universe through which it reveals itself to you in the finite also bring it into a new relationship to your mind and your condition; in the act of intuiting it, you must necessarily be seized by various feelings”.

²³⁵ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 39: “[...] the original act of the human spirit itself. It is the experience of becoming established as a concrete individual existence in one’s encounter with the universe”.

²³⁶ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 72: “The intuitions tend to express themselves in formulas; the religious man wants to talk about what has happened to him. The feelings tend to express themselves in life and consequently in deeds that will constitute for the religious man an ‘order of salvation’”.

como objetivo obter o controle sobre o Universo. Pelo contrário, elas representam aquele ato pré-reflexivo do indivíduo no qual a realidade ainda não estava dividida em sujeito e objeto.

Agora, munidos destes três conceitos fundamentais, podemos destrinchar a compreensão de Schleiermacher no que diz respeito à essência da religião. O filósofo moravo continua metodologicamente retirando o que é externo do centro da religião, ele diz: “A essência da religião não é pensamento nem ação, mas intuição e sentimento”. Ou seja, a religião não é nem metafísica e nem moral. A religião fornece as suas próprias categorias para que a reflexão sobre o seu conceito proceda à análise. A religião quer “intuir” e “ouvir” o Universo, isto é, diferentemente da metafísica e da moral que observam no Universo somente a humanidade como o seu único centro; a religião quer ver o Infinito, quer deixar que suas manifestações lhe toquem²³⁸. Durante o segundo discurso é interessante notar a constante tentativa de se estabelecer uma definição da essência da religião que carrega aspectos normativos, mas que, por outro lado, utiliza-se de dois conceitos tipicamente românticos (intuição e sentimento).

A definição schleiermacheriana da essência da religião que aqui tratamos como fundamental não é a única que ele oferece. O segundo discurso dedica muitas páginas à exemplificação do conceito através de metáforas e de novas formulações, que têm sempre como foco instaurar a religião enquanto província própria da alma humana. Como vimos, a religião deve acompanhar as atividades humanas em geral. A especulação e a ação precisam da religião como sua acompanhante mais completa. Neste sentido, a religião se apresenta como uma espécie de terceiro elemento ao lado da mera especulação (conceitos abstratos) e da mera ação (máximas vazias). Com efeito, ela é uma contraparte, pois é a única que consegue atuar entre eles e indicar o caminho ao Infinito: “A práxis é arte, a especulação é ciência, a religião é sentido e gosto pelo Infinito [*Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche*]”²³⁹.

Schleiermacher se pergunta o seguinte: Como poderia qualquer atividade humana, inclusive a especulação, tornar-se melhor sem o auxílio da religião? Schleiermacher afirma que a humanidade é posta pelos cultos desprezadores em direta oposição ao Universo. As atividades da alma humana são analisadas, tanto pela moral quanto pela metafísica, como estruturas estanques, como sendo apenas individuais e sem relação com algo supremo. A humanidade só se manifesta de forma plena à medida que anda de mãos dadas com a religião,

²³⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23.

²³⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23: “Praxis is an art, speculation is a science, religion is the sensibility and taste for the infinite”.

isto é, na medida em que é considerada uma parte do Todo. Schleiermacher indica que a religião é o que dá vida às formas, é o conteúdo de um jogo sistemático que, sem ela, permanece vazio. A religião traz consigo o que para Schleiermacher seria o símbolo do Universo, isto é, a individualidade e a multiplicidade²⁴⁰.

Outra importante definição do conceito de religião aparece no que se segue: “[...] aceitar todo individual como uma parte do [T]odo e todo limitado como uma representação do Infinito [*Darstellung des Unendlichen*] é religião”²⁴¹. É a partir desta definição que Schleiermacher analisa mais detidamente o valor do individual na religião. A intuição é somente individual e imediata. A tarefa de uni-la reflexivamente ao Todo é restrita ao pensamento abstrato. A intuição não tem nenhuma relação com as conexões e derivações realizadas pelo pensamento reflexivo. Schleiermacher questiona a possibilidade da existência de um “sistema de intuições”²⁴²; em tal ideia estaria contida uma contradição, pois qualquer concepção de sistema seria contrária à intuição. Essa oposição se justifica, visto que o reino das intuições possíveis é Infinito, justamente porque são infinitas as formas pelas quais a individualidade se manifesta na existência. Schleiermacher chega a afirmar que o “[...] caos Infinito [...] é [...] o símbolo mais próprio e elevado da religião”²⁴³, pois no caos, assim como na religião, “[...] somente o particular é verdadeiro e necessário”²⁴⁴. A valorização do particular na religião nos leva a concluir que, para Schleiermacher, as intuições variam de indivíduo para indivíduo.

O que Schleiermacher pretendeu oferecer em seu segundo discurso foi o que ele próprio chamou de “imagem geral da religião”²⁴⁵. Nesta, observou-se a natureza das intuições e dos sentimentos, percebeu-se que ambos devem estar sempre conectados: “Intuição sem sentimento não é nada e não pode ter nem a origem e nem a força própria; sentimento sem intuição também não é nada, ambas são algo, portanto, somente quando são inseparáveis e

²³⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23-24.

²⁴⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 25: “[...] to accept everything individual as a part of the whole and everything limited as a representation of the infinite is religion”.

²⁴¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 26: “system of intuitions”.

²⁴² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 27: “[...] infinite chaos [...] is [...] the most suitable and highest symbol of religion”.

²⁴³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23-24: “[...] only the particular is true and necessary”.

²⁴⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 29: “the general picture of religion”.

originalmente um”²⁴⁶. Como já visto, a intuição deve estar sempre em referência a algo finito, a sensibilidade é o que medeia a relação entre o objeto intuído e a nossa própria individualidade. O sentimento resultante dessa relação, segundo Schleiermacher, pode ser de tamanha intensidade que o indivíduo não reconhece mais o aspecto mediador, passando a não distinguir o que é a sua própria individualidade e o que é aquilo que foi intuído. O indivíduo torna-se um com o Universo. A maneira particular na qual o Universo se manifesta ao indivíduo e a maneira também única na qual o indivíduo intui o Universo determinarão a força do sentimento e, portanto, o grau de religiosidade de um indivíduo.

3.4 A comunicação das intuições individuais enquanto fundamento do princípio ético do amor nos *Discursos*

Um princípio ético presente nos *Discursos* e que possui relação com o princípio da individualidade é o do amor. Portanto, iremos aqui nos deter brevemente sobre a questão do amor, tão cara ao romantismo alemão, que se encontra em profunda relação com a questão da comunicação das intuições religiosas.

É inegável o destaque que Schleiermacher dá para o aspecto social da religião. Já na parte final dos *Discursos* ele escreve: “A religião odeia estar sozinha”²⁴⁷. Ou seja, é necessário que alguém que tenha experimentado alguma intuição do Universo possa expressá-la a outros indivíduos. O homem religioso possui a necessidade de compartilhar experiências religiosas e ele só o faz através da comunicação: “Uma vez que há religião, ela deve também ser social. Isto permanece não somente na natureza humana, mas também está predominantemente na natureza da religião”²⁴⁸. Schleiermacher afirma que a divindade reconheceu que o mundo não seria nada se um homem habitasse nele sozinho, por isso ela o agraciou com uma companheira, a partir daí o homem descobriu a humanidade e, através dela, descobriu o mundo²⁴⁹.

Segundo M. Jamie Ferreira, esse tipo de afirmação demonstra que para Schleiermacher o aspecto social é uma condição da religião, e não apenas uma consequência.

²⁴⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 31: “Intuition without feeling is nothing and can have neither the proper origin nor the proper force, feeling without intuition is also nothing; both are therefore something only when and because they are originally one and unseparated”.

²⁴⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 124: “Religion hates to be alone”.

²⁴⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 73: “Once there is religion, it must necessarily also be social. That not only lies in human nature but also is preeminently in the nature of religion”.

²⁴⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 37.

A comunicação da religião está intrinsecamente ligada ao seu usufruir, é como se a intuição do Universo não fosse possível se não houvesse outros seres humanos: “Em resumo, o entendimento de Schleiermacher da sociabilidade [*Geselligkeit*] sugere que um tipo de mediação é encontrada não somente em Cristo e na Igreja, mas nas relações humanas, e esta mediação é uma condição da experiência religiosa”²⁵⁰. O homem religioso necessariamente se expressa, pois aquilo que o toca na intuição o força a sair de si mesmo; ele precisa compartilhar o que experimentou. Esta necessária comunicação emerge como uma tentativa de complementar a participação do indivíduo na religião.

A ideia do social em Schleiermacher encontra-se em referência à sua compreensão de sociabilidade. Tal conceito aponta para uma constante tentativa de harmonização entre a vida particular do indivíduo e a sua participação na vida pública. O indivíduo e a sociedade devem poder se influenciar mutuamente em prol de uma unidade suprema entre ambos. As grandes instituições sociais como a família, a Igreja e a comunidade científica apresentam certas oposições que devem ser superadas. Deve-se apontar sempre em direção a uma unidade superior que, por outro lado, mantém a individualidade dos elementos²⁵¹. Em suma, há um paralelo forte entre princípios individuais e princípios da sociedade no conceito de sociabilidade. O indivíduo deve agir socialmente visando a manutenção da sociedade como um todo, relacionar-se com essa sociedade visando sempre uma maior unidade.

Como já observado, o homem em sociedade só pode intuir o mundo e, portanto, ser religioso, à medida que encontra a humanidade. A humanidade, por sua vez, só pode ser encontrada através do amor²⁵². Schleiermacher está extremamente comprometido com a necessidade da mediação através da comunicação das intuições. Tal comunicação só se dá na medida em que ela é construída pela relação de amor entre os homens. De acordo com Ferreira: “Não pode haver relação imediata com Deus, e a relação que se pode ter é necessariamente mediada através do amor humano”²⁵³. Mas que tipo de amor Schleiermacher se refere? Fica claro que nos *Discursos* o amor a que ele se refere é entre irmãos que gozam da familiaridade de uma mesma fonte de intuições.

²⁴⁹ M. Jamie FERREIRA. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher’s *Speeches*. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 3, 2004, p. 414 “In sum, Schleiermacher’s understanding of sociality suggests that a kind of mediation is found not only in Christ and the Church, but in human relationships, and this mediation is a condition of religious experience”.

²⁵⁰ Ignacio IZUZQUIZA. *Armonía y razón: La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitaria de Zaragoza, 1998, p. 142-145.

²⁵¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 37-38.

²⁵² M. Jamie FERREIRA. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher’s *Speeches*, p. 419: “There can be no immediate relation to God, and the relation one can have is necessarily mediated through human love”.

Quando nós percebemos nossos companheiros na intuição do mundo fica claro para nós como cada um deles, sem distinção, é a sua própria representação da humanidade justamente como nós somos, e como nós teríamos que prescindir de intuir esta humanidade sem a existência de cada um, o que é mais natural que abraçar a todos com afeição e amor profundos sem qualquer distinção de disposição e força espiritual?²⁵⁴

Nesta citação vemos o destaque que Schleiermacher dá para o valor da intuição do mundo “sem distinção”, pois somos todos iguais, somos todos irmãos em uma comunidade que está para além das instituições religiosas; uma comunidade que se fundamenta em uma relação mais fundamental que media individualidade e universalidade, isto é, o amor. Quanto mais o indivíduo é penetrado por aquela relação mais fundamental, mais ele reconhece a sua própria individualidade, seu lugar no Universo e, portanto, reconhece os mesmos elementos nos outros. Não é possível reconhecermos nosso lugar no Universo caso não reconheçamos o lugar dos outros irmãos. O amor é aquilo que liga o eu ao Universo e ao reconhecimento da individualidade dos demais. O amor é, portanto, também o elo entre a individualidade e a sociabilidade.

De acordo com Ferreira, ao se referir ao amor nos *Discursos*, Schleiermacher tem sempre em mente a ideia do próximo [*Nächste*]. Ele afirma que o homem só é efetivamente homem quando está em contato com o seu próximo e, desta forma, encontra-se em uma ligação inseparável com o Todo. Devemos valorizar o próximo, pois nós possuímos uma relação especial de parentesco com os demais, nós temos intuições para compartilhar uns com os outros. Nós somos constituídos por um elo que nos garante uma relação particular com o Universo, formamos uma comunidade na qual estamos essencialmente conectados²⁵⁵.

É somente na sociabilidade que o indivíduo se encontra em sua plenitude, e é somente na comunicação das intuições que o homem religioso é efetivamente religioso. A singularidade de cada intuição religiosa, tão defendida por Schleiermacher, não corre o risco de cair em um mero subjetivismo na medida em que se encontra em constante ligação com a singularidade dos demais e com o Universo.

A constante busca por uma união com o Infinito só pode ser plenamente realizada na medida em que o indivíduo cultiva sua vida interna. Sem esse cultivo, não se pode saber nada sobre o Infinito.

²⁵³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 45: “When we also perceive our fellow creatures in the intuition of the world and it is clear to us how each of them without distinction is his own representation of humanity just as we are, and how we would have to dispense with intuiting this humanity without the existence of each one, what is more natural than to embrace them all with heartfelt love and affection without any distinction of disposition and spiritual power?”

²⁵⁴ M. Jamie FERREIRA. *Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher’s Speeches*, p. 420-422.

Optou-se, inicialmente, por reconstruir o caminho seguido por Schleiermacher na formação de suas concepções éticas anteriores ao contato com o círculo de Berlim. Em contraposição a Kant, Schleiermacher destacou os elementos particulares das ações em detrimento da universalidade típica dos sistemas éticos vigentes até então. Em um segundo momento, já na companhia dos primeiros autores românticos, Schleiermacher buscou definir a relação do Infinito ou da divindade com o finito ou individual.

A maturação de tal relação só se faz presente para a análise na medida em que a concepção da formação da individualidade presente nos *Monólogos* é completada pela compreensão da essência da religião nos *Discursos*. É sempre importante lembrar que a relação entre ética e religião em Schleiermacher nos lança diretamente à relação indivíduo/Todo, isto é, ambos os momentos fazem parte de uma unidade que não exclui a particularidade de cada elemento. A busca pelo Infinito e a formação individual são momentos singulares e irreduzíveis da visão de mundo schleiermacheriana.

CONCLUSÃO

Diante do romantismo, Schleiermacher imprimiu a sua marca de forma decisiva por meio de sua reflexão religiosa, mas uma reflexão religiosa de valorização da relação entre finito e Infinito. Os primeiros anos do romantismo foram propícios para a fortificação do pensamento schleiermacheriano, na medida em que tal movimento conseguiu aliar os aspectos críticos da já desgastada Razão da *Aufklärung* com os aspectos da valorização da sensibilidade herdada do programa dos “gênios” de 1770. É neste registro que Schleiermacher aparece como importante membro do romantismo. Assim como Novalis e Schlegel, ele também visa “romantizar o mundo”, isto é, educar os olhos e os corações dos homens para que cada um perceba o Infinito no finito ou o sagrado no mundano. A concepção religiosa schleiermacheriana foi construída nos moldes desta romantização do mundo.

Na compreensão ética schleiermacheriana observou-se que a preocupação basilar foi a tentativa de anular a separação entre razão teórica e razão prática. A ação humana é efetuada de acordo com uma comunhão de fatores nos quais a razão e a sensibilidade dividem responsabilidades. No fim, aquilo que realizo, é a representação da liberdade da minha individualidade diante do mundo. A liberdade individual tem como principal característica a incorporação. A ação livre incorpora a minha história pregressa, incorpora a situação em questão, incorpora o meu estado psicológico no momento da ação. A cada vez que ajo, todos esses fatores são reconfigurados e a fundamentação da minha escolha se modifica constantemente. Esta constante modificação das influências no momento da ação é que determina a minha escolha. Contudo, Schleiermacher admite que uma ação verdadeiramente livre só é possível caso o indivíduo conheça primordialmente a si mesmo. O indivíduo deve tomar consciência de si, saber de si próprio. Este é o primeiro momento da constituição da individualidade. É nesta tomada de consciência que o indivíduo se reconhece como agente livre diante do mundo externo.

Sendo assim, quando me percebo enquanto indivíduo livre, uma nova relação é forjada entre a minha individualidade e o Infinito. Schleiermacher aponta para uma gradação entre o espiritual e o material, entre o interno e o externo. Na relação entre tais pólos, o interno e o espiritual são mais fundamentais. A minha individualidade solidifica-se na medida em que eu percebo em mim o jogo de forças opostas, e, conseqüentemente, apreendo a ação do Infinito ou do eterno como a mais fundamental. Agir de acordo com o mais interno é agir livremente, pois o mais interno é o que está conectado intimamente com o Infinito. Desta forma, realizo minhas ações livres no mundo externo; o mundo, portanto, é o instrumento pelo qual as minhas ações são realizadas. A expressão da individualidade no mundo exterior confrontar-se-á com a expressão das outras individualidades, isto é, com a humanidade. Cabe ao indivíduo determinar sua função e sua posição na humanidade. É na soma das expressões individuais que a humanidade mostra sua estrutura mais interna. A ação dos indivíduos em prol da evolução de todas as individualidades e, portanto, da humanidade, deve ser acompanhada pela religião.

A religião é a constante busca pela harmonização entre indivíduo e Universo ou Infinito. Somente os mediadores, aqueles que são escolhidos pela divindade, estão na posse de uma harmonia perfeita destes dois elementos. É considerando-se um mediador que Schleiermacher fala de sua experiência mais interna, aquela que se conecta intimamente ao Universo. Ele fala àqueles que não possuem o equilíbrio necessário na conexão de ambos os elementos, uns se ligam demasiadamente à sua própria individualidade e outros se embebedam com a busca abstrata pelo Todo. O método de Schleiermacher para a compreensão da religião é o da investigação mais profunda de si próprio. Os testemunhos religiosos individuais são muito mais eficazes do que os sistemas na tentativa de expressarem a verdade da religião, aquilo que a faz ser única em detrimento das outras atividades humanas, como a metafísica e a moral.

Os testemunhos só são possíveis à medida que o Universo revela-se ao indivíduo. O Universo ou Infinito para Schleiermacher é o que paira entre a transcendência e a imanência, é a unidade, a totalidade. Inicialmente, quando esta totalidade se manifesta, o indivíduo é arrebatado de forma praticamente indescritível por uma intuição, que é reveladora das ações do Infinito no finito. Não há reflexão aqui, mas simplesmente uma captação da força reveladora do Universo na individualidade do sujeito. Como em um segundo momento, o sujeito reflete sobre tal revelação infinita, sua consciência individual se altera. É essa alteração da consciência que Schleiermacher chama de sentimento. Portanto, quando a religião se faz presente na consciência dos indivíduos, ela deve acompanhar todas as outras

atividades humanas, inclusive a ética. Universo, intuição e sentimento são os elementos primordiais na definição da essência da religião no período romântico de Schleiermacher. O Universo manifesta-se a todo momento, o indivíduo é tomado por uma intuição pré-reflexiva e, através do sentimento, age, penetrado pela religião, no mundo externo. A estrutura bipolar do pensamento schleiermacheriano atua aqui da seguinte maneira: Intuição e sentimento não podem ser considerados de maneira separada, eles são originalmente algo único. Faz parte da natureza de ambos estarem sempre em referência mútua. Quando a conexão entre ambos é perfeita, o indivíduo não se reconhece mais na sua individualidade, mas somente na unidade com o Universo.

Na análise da concepção da vida do Todo se observou uma espécie de estrutura que percorre todo o período romântico do filósofo de Berlim, a saber, a estrutura bipolar de compreensão da totalidade. Nesta concepção, todo fenômeno é compreendido como um Todo no qual duas forças opostas, mas complementares, estão em constante tensão. A tensão entre estes elementos se manifesta no homem, de um lado, pela promoção da individualidade e, de outro, pela busca pelo Todo.

Por meio da concepção religiosa dos *Discursos* a compreensão ética de Schleiermacher obtém um novo e importante elemento, a saber, o Infinito. Em sua crítica da ética kantiana, Schleiermacher defendeu o valor do caráter individual humano. Após a exposição de suas concepções religiosas românticas, sua ética buscará estabelecer uma concepção de individualidade que só se faz plena na medida em que se encontra unida ao Infinito ou eterno. Dito isso, só nos resta concluir que a visão de mundo schleiermacheriana, captada durante o período romântico, aponta para a complementaridade entre sua concepção religiosa e sua concepção ética. O pensamento schleiermacheriano oscila constantemente entre o finito e o Infinito, entre o mundo e o Universo, sem prender-se definitivamente a um pólo determinado.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert M. Faith and Religious Knowledge. In: MARIÑA, Jacqueline., (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 35-51.
- BEISER, Frederick C. Schleiermacher's Ethics. In: Jacqueline MARIÑA (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 53-70.
- _____. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2003.
- BERKHOF, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Trad: Jon Vriend. Michigan: Grand Rapids, 1992.
- BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- BLACKWELL, Albert L. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Chico: Scholars Press, 1982.
- BLANKENAGEL, John. The Dominant Characteristics of German Romanticism. *Modern Language Association*. Connecticut: Vol. 55, n. 1, 1940, p. 1-10.
- BROWN, Marshall. *The Shape of German Romanticism*. New York. Cornell University Press, 1979.
- CLAYTON, Philip. Schleiermacher as Romantic: Joyful Experience, the Individual, and the Whole. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE ; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*, p. 115-124.
- CRAWFORD, Alexander W. *The Philosophy of F.H. Jacobi*. London: Macmillan & Co, 1905.
- CROSSLEY JR, John P. The Ethical Impulse in Schleiermacher's Early Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. Florida, v. 17, n. 2, 1989, p. 5-23.
- CROUTER, Richard. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge University Press. 1988, p. xi-xxxix.
- DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. Trad. Luís H. Dreher. *Veritas*, Porto Alegre. v. 54, n. 1, 2009, p. 113-136.
- DREHER, Luis Henrique. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke's Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*. Bern; Berlin; Frankfurt/M; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1998.
- FERREIRA, M. Jamie. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher's *Speeches*. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 3, 2004, p. 420-430.

- FLAMARIQUE Lourdes. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin: Ediciones universidad de Navarra, 1999.
- FORSTMAN, Jack. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*. Montana: Scholars Press, 1977.
- FRANK, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Trad: Elizabeth Millán-Zaibert. New York: State University of New York Press, [s.d].
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- IZUZQUIZA. *Armonía y razón: La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitaria de Zaragoza, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KINLAW, C. Jeffery. Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher. *The Review of Metaphysics*, Chicago, Vol. 58, n.4, 2005, p. 843-869.
- LAMM, Julia A. Schleiermacher's Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza: 1793-1794. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 74, n. 4, 1994, p. 476-505.
- LOVEJOY, Arthur O. On the Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism. *Modern Language Notes*. The Johns Hopkins University Press, vol. 31, n. 7, 1916, p. 385-396.
- MACKINTOSH H.R. *Teologia moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. Trad: Deuber de Souza Calça. São Paulo: Novo Século, 2004.
- MARIÑA, Jacqueline. Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian legacy. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 79, n. 2, 1999, p. 193-215.
- MUNRO, Robert. *Schleiermacher: Personal and Speculative*. Paisley: Alexander Gardner, 1903.
- NASSAR, Dalia T. Immediacy and Mediation in Schleiermacher's *Reden über die Religion*. *The Review of Metaphysics*, v. 59, 2006, p. 808-840.
- NELSON, Eric S. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE ; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2008, p. 99-114.
- OTTO, Rudolf. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958, p. 136-158.
- PFLEIDERER, Otto. *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*. London: William and Norgate, vol. 1, 1886.
- PINKARD, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and Thought*. Trad: John Wallhauser. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1983.
- SHELLING, Friedrich. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad: Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophical Fragments*. Trad: Peter Firchow. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

- _____. *Monólogos*. Trad. Ana Poca. Edição Bilíngüe. Barcelona: Anthropos, 1991.
- SELBIE, Willian B. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913.
- SOCKNESS, Brent W. Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The *Monologen* of 1800. *Journal of Religious Ethics*. Chicago, v. 32, n. 3, 2004, p. 477-517.
- SUZUKI, Márcio. O belo como imperativo. In: SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 11-19.
- WALZEL, Oskar. *German Romanticism*. Trad: Alma Elise Lussky. New York: Capricorn Books, 1966.
- WILLIAMS, Robert R. Hegel and Schleiermacher on Theological Truth In: L. S. ROUNER, (Ed.). *Meaning, Truth and God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982, p. 52-69.
- _____. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v.53, 1973, p. 424-455.