

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

DAVISON SCHAEFFER DE OLIVEIRA

**FILOSOFIA E TEOLOGIA EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: A TEORIA DO
SENTIMENTO COMO PONTO DE INFLEXÃO DOS PRINCÍPIOS DA DIALÉTICA
E DA DOGMÁTICA**

**JUIZ DE FORA
2015**

Davison Schaeffer de Oliveira

Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática

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

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Davison Schaeffer de.
Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher : a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática / Davison Schaeffer de Oliveira. -- 2015.
222 f.

Orientador: Luís Henrique Dreher
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. subjetividade. 2. autoconsciência. 3. religião. 4. idealismo. 5. romantismo. I. Dreher, Luís Henrique, orient. II. Título.

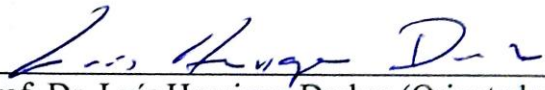
Davison Schaeffer de Oliveira


Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática

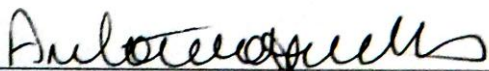
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.


Aprovada em 25 de março de 2015.

BANCA EXAMINADORA


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


Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Aloisio Ruedell
Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul


Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper
Escola Superior de Teologia

*À minha amada esposa,
Sempre comigo,
Noemi.*

AGRADECIMENTOS

Existem muitas pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste estudo. Meu agradecimento especial ao Prof. Dr. Luís H. Dreher (UFJF), que não só cumpriu atribuições acadêmicas de orientador, mas foi grande incentivador da pesquisa sobre um autor ainda muito pouco estudado no Brasil, sem contar o prazer do convívio e do aprendizado. Agradeço também ao Prof. Dr. Jörg Dierken (MLU), que foi responsável pela orientação da tese desenvolvida no período de estágio doutoral na *Martin-Luther-Universität* em Halle (Saale/Alemanha), e também ao Prof. Dr. Andreas Arndt (HU), que foi responsável pela orientação da tese no período de estadia na *Humboldt-Universität* em Berlim (Alemanha).

Em geral, agradeço ao suporte acadêmico do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), seus professores e funcionários. Particularmente, agradeço ao amigo e parceiro de diálogo Fábio H. de Abreu, que contribuiu com sugestões e críticas, sobretudo por meio de nossas discussões sobre teologia e filosofia.

Agradeço ao apoio financeiro da FAPEMIG, fundamental para a pesquisa realizada no Brasil; mas também ao apoio da CAPES – pelo financiamento de estágio doutoral de oito meses em Halle, no ano de 2014 –, e ao DAAD (em parceria com a FAPEMIG) – pelo financiamento de curta estadia de quatro meses para doutorandos em Berlim, no ano de 2012.

„Was Platon von dem ἀγαθόν sagt – Rep VI p 508 – das gilt vom Absoluten. Die Wissenschaft und die Wahrheit sind nicht das Absolute aber sie stammen davon her“

(Schleiermacher)

RESUMO

A presente tese tem por objetivo investigar os princípios da *Dialética* e da *Dogmática* do pensador alemão Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), cuja temática mais ampla envolve a questão da relação entre filosofia e teologia, assim como o lugar de ambas no sistema de ciências. A tese defende a teoria do sentimento como ponto de inflexão possível desta relação, na medida em que esta teoria consiste em uma análise de fundamentação última da estrutura da autoconsciência imediata, através da qual se articulam a unidade da subjetividade e os princípios do saber em geral. A fim de cumprir os objetivos propostos, a presente pesquisa subdivide-se em três capítulos, os quais se concentram, por sua vez, em três escritos: o primeiro investiga a teoria inicial da religião nas *Reden* (1799); os dois últimos se ocupam do pensamento tardio, a saber: a construção filosófico-científica na *Vorlesungen über die Dialektik* (1811/31) e o desenvolvimento teológico do conceito de piedade na *Introdução da Glaubenslehre* (1830/31).

Palavras-chave: autoconsciência imediata, idealismo, piedade, religião, romantismo.

ABSTRACT

The following research aims at investigating the principles of the *Dialectics* and the *Dogmatics* of the German thinker Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834). Conceived in its widest perspective, Schleiermacher's work involves the question regarding the relationship between philosophy and theology as well as their proper place within his system of sciences. Insofar as Schleiermacher's theory of feeling constitutes an analysis of the ultimate ground of the immediate self-consciousness' structure, by means of which both the unity of the subjectivity and the general principles of knowing are articulated, our study defends the theory of feeling as a possible point of inflection in the relationship between philosophy and theology. In order to achieve the intentions proposed here we will be subdividing this research in three chapters, each one of which is based on three different works by Schleiermacher. The first one analyses the early theory of religion as developed by Schleiermacher in his *Reden* (1799). The two following chapters are focused on his mature thought, namely, his *Vorlesungen über die Dialektik* (1811/31), where he develops a philosophical system of sciences as such, and his *Introduction to the Glaubenslehre*, where the theological development of the concept of piety takes place.

Key-words: idealism, immediate self-consciousness, piety, religion, romanticism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OBRAS DE SCHLEIERMACHER

| | |
|----------------|---|
| A | Schleiermachers Werke |
| B | Aus Schleiermachers Leben: in Briefen |
| BG | Briefwechsel mit Gaß |
| D | Vorlesungen über die Dialektik |
| DialJ | Dialektik: aus Schleiermachers literarischem Nachlasse (L. Jonas) |
| DialO | Dialektik: Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials (R. Odebrecht) |
| Dial(1811) | Dialektik (1811) (A. Arndt) |
| Dial(1814/15) | Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (A. Arndt) |
| Dial(2001) | Dialektik (M. Frank) |
| G ¹ | Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1 ed.) |
| G | Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. ed.) |
| KD | Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen |
| KdS | Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre |
| KGA | Kritische Gesamtausgabe |
| M | Monologen |
| PhE | Entwürfe zu einem System der Sittenlehre |
| R | Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten (1 ed.) |
| R ² | Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten (2 ed.) |
| SW | Sämmtliche Werke |
| U | Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende |

OBRAS DE KANT

| | |
|-----|---------------------------------|
| KpV | Kritik der praktischen Vernunft |
| KrV | Kritik der reinen Vernunft |
| KU | Kritik der Urteilskraft |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1.1 | PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS..... | 14 |
| 1.2 | BREVE HISTÓRIA DOS EFEITOS..... | 19 |
| 1.3 | METODOLOGIA E ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS..... | 29 |
| 2 | CAPÍTULO PRIMEIRO: FUNDAMENTAÇÃO DA RELIGIÃO NAS <i>REDEN</i>..... | 33 |
| 2.1 | APRESENTAÇÃO..... | 33 |
| 2.2 | CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA TEORIA DA RELIGIÃO..... | 39 |
| 2.2.1 | Tese da religião como esfera autônoma..... | 39 |
| 2.2.2 | Duplo aspecto do fenômeno <i>religião</i>..... | 44 |
| 2.3 | TEORIA DA RELIGIÃO E DAS RELIGIÕES..... | 45 |
| 2.3.1 | Definição de intuição e sentimento do <i>Universum</i>..... | 46 |
| 2.3.2 | Individualidade das religiões positivas..... | 59 |
| 2.4 | MODIFICAÇÕES DA TEORIA DA RELIGIÃO NA SEGUNDA EDIÇÃO DAS <i>REDEN</i> | 66 |
| 3 | CAPÍTULO SEGUNDO: FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA E INTERFACE COM A RELIGIÃO NAS <i>VORLESUNGEN ÜBER DIE DIALEKTIK</i>..... | 70 |
| 3.1 | APRESENTAÇÃO..... | 70 |
| 3.1.1 | Ensaio preparatório da investigação dialética (1803-1810)..... | 76 |
| 3.1.2 | Das fontes literárias..... | 79 |
| 3.2 | PLANO GERAL DAS PRELEÇÕES..... | 84 |
| 3.2.1 | Definição de <i>Dialética</i>..... | 85 |
| 3.2.2 | Princípio e Método..... | 90 |
| 3.2.3 | Divisão sistemática e programa filosófico..... | 92 |
| 3.2.4 | <i>Dialética</i> no sistema de ciências..... | 97 |
| 3.3 | FUNDAMENTAÇÃO DA IDEIA DO SABER NA PARTE TRANSCENDENTAL..... | 103 |
| 3.3.1 | Pensar e ser..... | 104 |
| 3.3.2 | Conceito e Juízo..... | 108 |
| 3.3.3 | Refutação dialética do idealismo e do realismo..... | 110 |
| 3.3.4 | Ideias transcendentais: Deus e Mundo..... | 114 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3.4 | TEORIA DO SENTIMENTO: DESCRIÇÃO DA AUTOCONSCIÊNCIA REFLEXIVA E IMEDIATA. | 119 |
| 3.4.1 | Autoconsciência reflexiva como identidade do sujeito. | 120 |
| 3.4.2 | Autoconsciência imediata como unidade da subjetividade. | 126 |
| 3.4.3 | Filosofia e religião. | 143 |
| 4 | CAPÍTULO TERCEIRO: FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA E TEORIA DA RELIGIÃO NA INTRODUÇÃO DA <i>GLAUBENSLEHRE</i>. | 152 |
| 4.1 | APRESENTAÇÃO. | 152 |
| 4.1.1 | Breves aportes para o projeto dogmático (1804-1821). | 155 |
| 4.1.2 | Das fontes literárias. | 160 |
| 4.2 | PLANO GERAL DA <i>GLAUBENSLEHRE</i> | 161 |
| 4.2.1 | <i>Dogmática</i> no sistema teológico. | 162 |
| 4.2.2 | Definição, método e divisão estrutural da <i>Dogmática</i>. | 167 |
| 4.2.3 | <i>Introdução da Glaubenslehre</i>: tópicos de teologia filosófica. | 172 |
| 4.2.4 | Filosofia da religião e seu uso apologético. | 178 |
| 4.3 | TEORIA DO SENTIMENTO E SEU DESDOBRAMENTO RELIGIOSO. | 182 |
| 4.3.1 | Princípios da teoria da religião. | 182 |
| 4.3.2 | Atualização da autoconsciência imediata como piedade. | 187 |
| 4.3.3 | Piedade cristã e sua referência a Jesus como o Redentor. | 196 |
| 4.4 | TEOLOGIA E FILOSOFIA. | 201 |
| 5 | CONCLUSÃO. | 209 |
| | REFERÊNCIAS. | 214 |

1 INTRODUÇÃO

“– Com efeito, as ciências apenas triunfam mediante a separação, na medida em que cada qual elabora para si primeiro um todo, e só então se empreende com elas a tentativa de considerá-las em unificação.”: esta era a opinião do filósofo Immanuel Kant (1868, p. 105-106) sobre a relação entre a filosofia e a teologia, defendida no prefácio da primeira edição de *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793)¹. Certamente não nos surpreenderíamos se esta proposição tivesse sido proferida, *ipsis litteris*, pelo também filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher. Teríamos naturalmente uma concordância literal, mas o sentido da sentença de Kant assumiria um significado bastante distinto no projeto sistemático de Schleiermacher. Na verdade, poder-se-ia até argumentar que, considerada de maneira rigorosa e em toda sua extensão, tal proposição se harmonizaria melhor com o último do que com o primeiro, mesmo sendo este, e não aquele, seu legítimo autor.

Não parecia que Kant estivesse realmente interessado no triunfo autônomo das duas ciências – a filosófica e a teológica –, mas pretendia especialmente depurar os elementos racionais, presentes na teologia, daqueles conteúdos históricos que não estivessem em conformidade com a razão. Neste prefácio supracitado, Kant se empenhava em delimitar as atribuições de uma *teologia bíblica* diante da tarefa de uma *teologia filosófica* – a última entendida como uma pura doutrina filosófica da religião. Ora, a delimitação que se procurava estabelecer era necessária e a religião precisava dialogar com a filosofia: caso contrário, conforme enfatizou corretamente Kant (1868, p. 105) em tom profético e desafiador: “(...) uma religião que, sem hesitar, declara guerra à razão, não se conservará contra ela durante muito tempo.”.

No prefácio à segunda edição de *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1794), Kant distinguiu pelo menos dois modos de conceber a religião: ou a partir do ponto de vista da *revelação*; ou através da *razão* pura. Estas duas esferas são consideradas como círculos concêntricos. O círculo menor e estrito da razão estaria contido dentro do círculo maior e mais amplo da revelação, na medida em que a primeira se orienta apenas por princípios *a priori*, abstraídos da experiência – ou seja, do elemento histórico –; já a última se orienta pela esfera da fé que contém tanto o elemento racional, quanto o elemento histórico (KANT, 1868, p. 107). Quando Kant se referia ao elemento histórico, tinha em mente especialmente a tradição bíblica. Sendo assim, o filósofo afirmava existir não só compatibilidade entre a *razão* e a

¹ KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: _____. **Sämmtliche Werke** (VI). Leipzig: Leopold Voss, 1868, p. 95-302.

escritura, mas também unicidade (*Einigkeit*). Todavia, o interesse fundamental de Kant se dirigia à razão *na* religião – eis o sentido do programa filosófico de restrição da religião aos limites da simples razão. Em virtude desta orientação racional, a moral era o ponto de conexão entre a filosofia e o cristianismo – neste sentido que se deve entender a tese kantiana de que a moral conduzia à religião (KANT, 1868, p. 100).

O projeto específico de Kant ilustra, independentemente de suas particularidades, o que estava em jogo na época, a saber: a necessidade de redefinição da relação entre várias áreas do conhecimento, inclusive a reformulação da relação entre a filosofia e a teologia – cujas expressões genéricas foram ainda articuladas como razão e história, saber e fé, ciência e religião etc. Por esta razão, neste contexto em particular, surgem duas disciplinas que estão estreitamente conectadas: a *filosofia da religião*² e a *filosofia da história*³. Schleiermacher concordava com o diagnóstico e a profecia de Kant, mas não com sua solução de subordinar a teologia à razão pura prática. Se, por um lado, a teologia devia levar em conta a crítica da razão e sua refutação da possibilidade de conhecimento especulativo de Deus, por outro lado, no entendimento de Schleiermacher, a moralidade ainda permanecia insuficiente para se determinar *in totum* a religião.

A contribuição específica de Schleiermacher à reestruturação pós-kantiana da tarefa da filosofia e da teologia é o tema geral da presente tese. Mas devemos esclarecer, preliminarmente, os limites de nosso estudo.

Em primeiro lugar, faz-se necessário delimitar exatamente o sentido contido no título da tese que conecta estes dois campos do saber: filosofia e teologia. Ora, por se tratar de uma temática histórica e sistematicamente complexa, cheia de nuances, mesmo considerando

² Do ponto de vista histórico-filosófico, o tema da relação entre filosofia e religião não é invenção moderna, mas remete às raízes históricas da própria filosofia como tal, como é o caso clássico da relação entre filosofia grega e os relatos mítico-poéticos de sua tradição religiosa. Porém, só a partir da modernidade surge o interesse de sistematizar metodicamente um campo para esta investigação. Sobre isso, veja JAESCHKE, W. 'Um 1800'. *Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne*, In: ESSEN, G.; DANZ, C. (Hg.). **Philosophisch-theologische Streitsachen**: Pantheismustreit, Atheismustreit, Theismustreit. Darmstadt: WBG, 2012, p 7-92: conforme o autor, o termo *filosofia da religião* é usado expressamente desde 1770 – na obra de Abraham Friedrich Rückersfelder, intitulada *Philosophie de religioni naturali libri duo*, porém, reproduzindo geralmente a *teologia naturalis* mais antiga, na medida em que *natural* ou *racional* consiste na conexão entre verdades racionais da teologia com a ética. Jaeschke argumenta ainda que já se pode considerar como filosofia da religião, *avant la lettre*, o escrito de Georg Friedrich Meier – intitulado *Philosophische Sittenlehre*, cuja primeira edição é do ano de 1753 (Ibid., p. 12). O escrito kantiano *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) é o testemunho explícito da consolidação gradual deste âmbito de investigação filosófica a partir da *Aufklärung*, assim como o deísmo inglês e o racionalismo francês podem ser consideradas formas antecipadas de filosofia da religião.

³ O conceito de filosofia da história foi introduzido por Voltaire em sua *Encyclopédie*, no verbete *Histoire* – em que se diz de *philosophie de l'histoire* (1765) (Veja BRANDT, H. **Disziplinen der Philosophie**. Hamburg: Meiner, 2014, p. 194). Na Alemanha, Johann Gottfried Herder foi exemplo do desenvolvimento de uma filosofia da história em estreita conexão com o humanismo esclarecido e o interesse pela formação dos povos, como, por exemplo, seu escrito intitulado *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) (Ibid., p. 597).

apenas o pensamento de um autor em particular, existe o risco de que o título prometa mais do que a tese seja capaz de oferecer. Mas este equívoco deve ser evitado de saída. A presente investigação não visa um estudo comparado das duas esferas, o que implicaria uma exposição *material* dos desdobramentos completos da filosofia e da teologia de Schleiermacher, exigindo naturalmente uma descrição de ampla envergadura, como uma espécie de enciclopédia ou manual.

Contudo, a tese visa expor somente os *princípios* da *Dialética* e da *Dogmática* – as duas principais disciplinas através das quais buscaremos, respectiva e privilegiadamente, inquirir acerca dos princípios das ciências filosóficas e teológicas. Obviamente, a seleção destas duas disciplinas não é arbitrária ou fortuita, mas condicionada pela nossa orientação teórica que se interroga especialmente pelos princípios sistemáticos. Ademais, mesmo que propuséssemos um estudo comparativo completo e exaustivo destas duas esferas – e não só de seus princípios –, estaríamos provavelmente deslocados da *intenção* e da compreensão sistemática do próprio Schleiermacher. E isso por um motivo muito simples: para nosso autor, os princípios e objetivos da filosofia e da teologia são *completamente* distintos.

De ser assim, porém, não estaríamos sugerindo *ab ovo* ser impossível relacioná-las sem recair em contradições e impedimentos lógicos? Em caso afirmativo, o conectivo do título da tese – filosofia e teologia – indicaria, quando muito, uma justaposição exterior e casual de duas áreas. Já na época de Schleiermacher a questão da relação entre a filosofia e a teologia havia se tornado motivo de disputas na recepção de sua obra, de modo que a problematização desta relação pertence também ao tema da tese. Evidentemente, consideramos factível relacioná-las sem contradição. Mas não só isso. É sempre possível aproximar externamente âmbitos de saberes distintos à medida que se encontre um ou dois objetos em comum, ainda que periféricos. Todavia, o presente estudo visa investigar não só uma possibilidade *extrínseca* e ocasional, mas uma possível conexão *intrínseca* e fundamental entre a filosofia e a teologia.

Para os propósitos sumários deste preâmbulo, convém destacar como pretendemos perseguir a determinação deste nexos interno. Como ponto de partida de nossas análises, vale ressaltar a centralidade da teoria do sentimento, já que ela desempenha papel central tanto para a fundamentação do saber na *Dialética*, quanto para a fundamentação da piedade na *Dogmática*. Ora, a teoria do sentimento consiste na descrição cognitiva limítrofe das estruturas constitutivas da autoconsciência. Por sua vez, visto que a teoria do sentimento se desenvolve estreita e intimamente conectada com a concepção específica da essência da religião, devemos considerar também a teoria da religião como um fio condutor importante de

nossa argumentação. Em síntese, os princípios da filosofia e da teologia, bem como a teoria do sentimento e da religião serão as coordenadas fundamentais para a estruturação da discussão da tese.

Como hipótese para nosso estudo, sustentamos que a teoria do sentimento atua como ponto de *inflexão* dos princípios da *Dialética* e da *Dogmática*, tratando-se do *tópos* em que ocorre a *fundamentação* e a *inversão* dos princípios, sem que se despreste a autonomia das duas esferas – a filosófica e a teológica. Na geometria analítica, por exemplo, emprega-se a categoria *inflexão* com referência a um ponto na curva em que a concavidade se inverte, havendo então mudança de sinal (positivo/negativo), embora se conserve a continuidade do movimento. Trata-se, naturalmente, de uma representação gráfico-geométrica que tomamos de empréstimo apenas *metaforicamente*. Para a presente pesquisa, *inflexão* se define como a mudança qualitativa dos princípios cuja inversão, a despeito de suas diferenças específicas, repousa sob o mesmo fundamento último que se conserva sem interrupção.

O papel desta introdução é delimitar mais exatamente o objeto de nosso estudo. Em primeiro lugar, devemos considerar o contexto histórico do surgimento do pensamento de Schleiermacher, mesmo em suas linhas mais gerais, a fim de estabelecermos os pressupostos que estarão presentes em sua construção conceitual (item 1.1). Mas também devemos indicar a história dos efeitos que, direta ou indiretamente, relaciona-se com nosso tema, principalmente se considerarmos o fato de que a história da recepção e interpretação da obra de Schleiermacher entendeu como *problemática* a relação entre sua filosofia e sua teologia (item. 1.2). Por fim, apresentaremos a metodologia e a divisão dos capítulos da tese (item 1.3).

1.1 PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) era natural de Breslau, região da baixa Silésia, hoje Wrocław, território da Polônia. Seu pai foi um predicador reformado, simpatizante da comunidade dos irmãos morávios (*Herrnhuter Brüdergemeinde*)⁴, cujos

⁴ A primeira metade do século XVIII foi marcada pelo desenvolvimento do pietismo alemão, o qual enfatizava principalmente a experiência de conversão e a da fé, distanciando-se da ortodoxia protestante e sua ênfase no dogma – as personalidades mais importantes do pietismo foram Philipp Jakob Spener (1635-1705), August Hermann Francke (1663-1725) e Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). A fraternidade dos *Herrnhuter* – o termo proveniente da expressão alemã *aus dem Herrn Hut* [sob a proteção do senhor], mote da primeira casa desta fraternidade construída em 1722, na região saxã próxima de Dresden – tem sua origem ancestral nos seguidores de Jan Hus (1372/3-1415) e nos irmãos boêmios instalados na Morávia e na Boêmia (*Unitas-Fratrum*), esta comunidade procurou se distanciar do pietismo moral de Halle, focando, sobretudo, em uma piedade fraterna (Cf. JONES, L (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thomson Gale, 2005, p. 7141-

ensinamentos religiosos foram fundamentais para a orientação de sua família. Schleiermacher frequentou o instituto educacional *Pädagogium* e o seminário desta unidade fraterna em Niesky e Barby (1783-87). Estudou teologia e filosofia na Universidade de Halle (1787-1790), tornando-se pastor reformado da Charité (1796-1802) e da Igreja da Trindade (*Dreifaltigkeitskirche*) (1809-34), ambas em Berlim. Desenvolveu, paralelamente à função pastoral, a carreira de docente nas Universidades de Halle (1804-1806) e de Berlim (1810-1834), como professor de filosofia e de teologia.

O pensamento de Schleiermacher desenvolveu-se em diversas áreas do saber, como atestam a polivalência temática de seus escritos e preleções, considerado um clássico da pedagogia e da hermenêutica. Foi tradutor da obra de Platão e ministrou cursos filosóficos sobre vários temas, como, por exemplo: sobre ética filosófica, história da filosofia, hermenêutica, política. Mas seu projeto de reforma da teologia protestante, sem dúvida, tornou-se fato marcante na recepção de seu pensamento⁵. À medida que Schleiermacher assumiu como tarefa um diálogo fundamental com o movimento do *Esclarecimento* alemão (*Aufklärung*)⁶ e com a tradição ortodoxa protestante⁷, deu início a um programa de reestruturação da teologia que se tornará fundamental para a história desta disciplina a partir do final do século XIX e início do século XX, e cuja história não parece ter chegado ao fim, considerando a atenção que muitos teólogos e filósofos tem-lhe dedicado hodiernamente.

O contexto intelectual do pensamento de Schleiermacher ocorreu dentro de uma série de mudanças importantes ocorridas na Alemanha, sobretudo nas últimas décadas do século XIX e primeira metade do século XX⁸. Tratou-se de um período significativo da filosofia clássica alemã que, embora abarque aproximadamente apenas meio século de pesquisa, contribuiu sobremaneira para as mais variadas áreas do saber e fomentou diversos

7144; 4266-4234; 6190-6192). A orientação fundamental da teologia de Schleiermacher se conecta certamente com sua experiência religiosa morávia e com o pensamento pietista de Halle, cujo aspecto central a ser ressaltado é o papel que desempenhou, em seu método teológico, o conceito de piedade.

⁵ Karl Barth, um dos mais importantes teólogos do século XX, embora praticamente toda a sua obra tenha um realce notoriamente polêmico com a herança de Schleiermacher, não deixou de reconhecer-lhe devidamente o valor: “O primeiro lugar na história da teologia da mais recente época pertence e sempre pertencerá a Schleiermacher, e ele não tem sequer rival” (BARTH, Karl. **Protestant thought: from Rousseau to Ritschl**. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 306).

⁶ Veja o capítulo primeiro, item 2.1.

⁷ Veja o capítulo terceiro, item 4.2.1, especialmente p.165-167.

⁸ Do ponto de vista literário, este período de tempo circunscreve-se entre os anos que se seguiram à publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant (1724-1804) até um pouco depois da publicação da segunda edição da *Doutrina da Fé (Glaubenslehre)* (1830/31), que é como ficou conhecida a principal obra de teologia dogmática de Schleiermacher. Em recente manual de história da filosofia que se dedica aos autores da filosofia clássica alemã pós-kantiana, os autores descrevem este período como situado entre os anos de 1785 e 1845, que se estende, do ponto de vista político, desde os anos imediatamente antes e pós-revolução francesa até o fim do *Vormärz* (JAESCHKE, W; ARNDT, A. **Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik**. München: Beck, 2012).

movimentos filosóficos importantes. Em volumoso escrito dedicado à vida e obra de Schleiermacher, publicado pela primeira vez no ano de 1870 – portanto, pouco mais de três décadas após sua morte –, Wilhelm Dilthey delimitou esta época como “o grande movimento do espírito alemão que surge com Lessing e Kant, e chega ao fim com Goethe, Hegel e Schleiermacher” (DILTHEY, 1922, p. XXIV)⁹.

No que tange ao período ora estudado, e que compõem o campo de maturação do pensamento de Schleiermacher, cabe sublinhar sintética e esquematicamente duas linhas de frente, as quais se desenvolveram paralela e independente, mas que confluem e logo se fazem centrais para as discussões dos fins do século XVIII e primeira metade do século XIX: trata-se, de um lado, da *filosofia transcendental* iniciada por Kant; de outro lado, da ascensão e retomada de Espinosa na Alemanha, no contexto das *disputas filosófico-teológicas*¹⁰. O contexto destes debates constituiu o ambiente de surgimento de dois programas intelectuais influentes neste período: o romantismo e o idealismo iniciais.

A elaboração da filosofia transcendental de Kant foi certamente uma influência fundamental desse período, e os debates e desafios lançados à metafísica racionalista se intensificaram mais e mais nos anos subsequentes à *Crítica da Razão Pura* de 1781¹¹. Os projetos filosóficos ulteriores surgem em grande medida da discussão com a filosofia transcendental, seja rejeitando-a enfaticamente, seja assumindo-a, ainda que com reparos. Os representantes da tradição wolffiana (*Schulphilosophie*)¹², os quais desfrutavam de grande influência nos meios acadêmicos da época, mas também representantes do ceticismo¹³ foram exemplos de recusa desta nova perspectiva crítica. Já o movimento do primeiro romantismo¹⁴, por um lado, e o idealismo inicial de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), por outro, destacam-se, cada um a seu modo, como exemplos claros daqueles que assumiram o papel de serem *herdeiros* de Kant¹⁵.

⁹ DILTHEY, Wilhelm. **Leben Schleiermachers**. Berlin, Leipzig: de Gruyter, 1922, p. XXIV.

¹⁰ Título de recente publicação sobre estas discussões, a saber: *Philosophisch-theologische Streitsachen* (ESSEN; DANZ, 2012).

¹¹ KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft** (2 v.). Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Doravante citada apenas como *KrV*.

¹² Dentre os representantes principais, podemos destacar Moses Mendelssohn (1729-1786), Johann Heinrich Feder (1740-1821) e Johann August Eberhard (1739-1809).

¹³ Reação importante à filosofia transcendental deu-se também da parte dos cétricos Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) e Friedrich Bouterwek (1766-1828).

¹⁴ O romantismo alemão é comumente dividido em três períodos: *Frühromantik* (1797-1802), *Hochromantik* (1802-15) e *Spätromantik* (1815-30). Schleiermacher participou do primeiro período. Sobre isso, veja BEISER, F. **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 44ss.

¹⁵ Como assinala Rüdiger Bubner, a especulação filosófica que surgiu após Kant pretendeu expressamente ir com Kant para além de Kant – embora seja necessário sublinhar que tanto o romantismo quanto o idealismo

Em continuidade a estes desafios, temos então a ascensão do pensamento de Espinosa. A pedra de toque destas polêmicas se achava em torno das consequências de posições filosóficas tais como o panteísmo, ateísmo e teísmo. Na verdade, o que estava em crise era a questão da plausibilidade da ideia cristã tradicional de Deus diante das condições de conhecimento da modernidade. O escrito de Friedrich Heinrich Jacobi (1749-1832), *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (1785)¹⁶, demarcava o início destas controvérsias que repercutem em toda a Alemanha. Este renascimento de Espinosa trouxe à agenda da época uma ampla contenda que se consagrou na história como a *disputa do panteísmo* (*Pantheismusstreit*). Considerada em seus contornos gerais, esta problemática encerrou em si uma série de discussões centrais que, tanto histórica quanto sistematicamente, tornaram-se objeto de contenda para a teologia e para a filosofia.

Nos períodos subsequentes, a controvérsia reformulou-se pelo menos em mais dois momentos cruciais: foram o caso da *disputa do ateísmo* (*Atheismusstreit*) de 1798/99 – tendo no centro das discussões o suposto ateísmo de Fichte e sua crítica da ideia personalista de Deus¹⁷, e da *disputa do teísmo* (*Theismusstreit*) – debate entre Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e Jacobi nos anos de 1811/12¹⁸. A importância que estas disputas tiveram para o pensamento de Schleiermacher tornou-se nítida já em seus primeiros escritos e na sua formulação do conceito de religião, como veremos adiante¹⁹. Por enquanto, o panorama intelectual acima ressaltado é suficiente para os propósitos desta apresentação, pois fornecem elementos significativos para se compreender tanto o contexto geral, quanto o desenvolvimento interno da obra de Schleiermacher.

Em primeiro lugar, a produção inicial de Schleiermacher foi marcada pelo contato com Kant ocorrido na Universidade de Halle ainda durante seus estudos de teologia entre os anos de 1787 e 1789. Nesta instituição, Schleiermacher assistiu às aulas de Johann August Eberhard (1739-1809), o qual rejeitou a filosofia kantiana em favor da perspectiva ortodoxa da escola filosófica de Leibniz-Wolff. Schleiermacher assumiu também uma posição crítica diante da filosofia kantiana. Contudo, isso não o impediu de defender Kant das duras críticas

seguiram caminhos distintos (BUBNER, R. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 187).

¹⁶ JACOBI, F. *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. 2. ed. Breslau: Gottl. Ldwe, 1789.

¹⁷ Disputa iniciada por causa do artigo de Fichte intitulado *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798).

¹⁸ Esta controvérsia surge a partir da publicação do escrito de Jacobi intitulado *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) e da réplica de Schelling no escrito *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812).

¹⁹ Veja o capítulo primeiro.

de Eberhard. Para Schleiermacher, seu professor não havia compreendido plenamente o projeto transcendental (BRANDT, 1941, p. 24)²⁰. Após os estudos em Halle, Schleiermacher intensificou, de maneira independente, seu estudo da filosofia kantiana, respectivamente em Drossen e Schlobitten, entre os anos de 1789 e 1793 – desta época surgiram os primeiros ensaios sobre Kant²¹. A preocupação central de Schleiermacher dizia respeito à fundamentação ética, apresentada por Kant já no escrito intitulado *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785)²², mas elaborada em toda a sua extensão com a publicação da segunda crítica: *Crítica da Razão Prática* (1788)²³.

Em segundo lugar, com referência a Espinosa, Schleiermacher iniciou seus estudos através da segunda edição do escrito de Jacobi sobre Espinosa (1789). O contato de Schleiermacher com a obra de Jacobi ocorreu provavelmente em 1787, mas só a partir de 1792 Schleiermacher dedicou-se especialmente ao pensamento de Espinosa, e destes estudos resultaram dois ensaios sobre Espinosa escritos entre 1793 e 1796²⁴. A partir da apropriação que Schleiermacher fez de Espinosa, sob o pano de fundo do debate com Kant, ele desenvolveu sua ideia de um determinismo ético, presente em seus escritos iniciais sobre moral, mas também influenciou na sua concepção de religião desenvolvida em torno de 1799.

Em terceiro lugar, devemos considerar sumamente o caso particular do *círculo romântico* inicial. A partir do outono de 1796, Schleiermacher transferiu-se para Berlim com a finalidade de ocupar um cargo de capelão no hospital reformado *Charité*, permanecendo neste cargo por seis anos até 1802 (DILTNEY, 1922, p. 230-296). Neste período, através de seu amigo Alexander Dohna, Schleiermacher foi inserido em um grupo de jovens intelectuais de Berlim²⁵. Estes intelectuais reuniam-se nos salões de Henriette Herz e Rahel Levin com o objetivo de discutirem poesia, filosofia, política e religião. Este grupo era conhecido pelos seus contemporâneos como a *nova seita* ou a *nova escola*, mas se tornaram posteriormente célebres como o círculo romântico de Berlim. Esse movimento teve início no verão de 1797 e

²⁰ BRANDT, **The Philosophy of Schleiermacher**: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge. New York: Happers and Brothers Publishers, 1941.

²¹ Destes estudos, destacam-se, *Gespräche über die Freiheit* (1789), *Über das höchste Gut* (1789), *Notizen zur Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (1789), *Über die Freiheit* (1790-92) e *Über den Wert des Lebens* (1793) (SCHLEIERMACHER, F. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/1). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 81-390).

²² KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

²³ KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Doravante citada apenas como *KpV*.

²⁴ A saber: *Spinozismus* (1793/4) e *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems* (1793/4) (KGA I/1, p. 511-582).

²⁵ Entre os principais membros desse círculo, destacam-se os irmãos August Wilhelm Schlegel (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), o romancista Ludwig Tieck (1773-1853), o filósofo Friedrich Schelling (1773-1853), o poeta e filósofo Friedrich von Hardenberg (1772-1801) – mais conhecido pelo pseudônimo Novalis – e o historiador de arte W. H. Wackenroder (BEISER, 2003, p. 46).

permaneceu até pelo menos 1802. Foi num desses encontros que Schleiermacher tomou contato pela primeira vez com Friedrich Schlegel, no ano de 1797. Este foi o responsável pela primeira formulação dos ideais estéticos do grupo e pela fundação e edição de um jornal: *Athenäum*, que contém inúmeras contribuições de Schleiermacher²⁶.

Em quarto e último lugar, devemos destacar o papel do assim chamado *idealismo* na obra de Schleiermacher, que foi sem dúvida um dos principais movimentos da modernidade filosófica alemã. Encontramos já nas *Reden*²⁷ (1799) uma primeira reação ao pensamento de Fichte, assim como em algumas passagens ressoam possíveis leituras das primeiras obras de Schelling. Porém, principalmente a partir de 1803, período em que Schleiermacher se concentrou no desenvolvimento de sua concepção sistemática das ciências; e, em seguida, nas suas preleções sobre as disciplinas ética e dialética, ministradas nas faculdades de Halle e de Berlim – que se tornou fundamental sua discussão crítica e construtiva com os programas filosóficos de sua época, sobretudo com o idealismo fichteano²⁸. Ademais, Schleiermacher foi um ícone do idealismo alemão em amplo sentido, na medida em que sua proposta surgiu no mesmo contexto do idealismo, assim como também se conectou com as mesmas constelações de teorias e pessoas (GROVE, 2004, p. 2)²⁹. Inclusive, devemos ressaltar o fato de que o sistema de ciências schleiermacheriano pode ser comparado, em seu quadro de referências e em sua perspectiva estrutural, com os sistemas de Schelling ou de Hegel (FISCHER, 2001, p. 75-97)³⁰.

1.2 BREVE HISTÓRIA DOS EFEITOS

O tema geral da presente tese tem *história* e precisamos considerá-la, ainda que sinteticamente. A descrição acima do itinerário intelectual de Schleiermacher pretendeu

²⁶ Além disso, a sugestão da redação de um escrito sobre a religião surgiu desse próprio círculo romântico, cujo resultado literário foi as *Reden über die Religion* (1799) de Schleiermacher (Cf. BLACKWELL, A. **Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy**. Harvard: Published by Scholars Press. 1982, p. 115ss).

²⁷ “Reden” corresponde à designação célebre da seguinte obra: SCHLEIERMACHER. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten*. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/2). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 185-326.

²⁸ Sobre a discussão com Fichte, veja adiante o capítulo segundo, item 3.1. Conforme destacou com razão W. Pannenberg: “[Schleiermacher] ocupa um lugar especial na história do idealismo alemão: ele foi o único teólogo que deu uma contribuição própria para o desenvolvimento da filosofia idealista” (PANNENBERG, W. **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 221).

²⁹ GROVE, P. **Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion**. Berlin: de Gruyter, 2004: conforme afirma Peter Grove, os temas caros ao idealismo, e que Schleiermacher partilha a seu modo, são a religião, a metafísica e a subjetividade.

³⁰ Cf. FISCHER, H. **Friedrich Schleiermacher**. München: Beck, 2001: conforme o autor, os exemplos desta semelhança consistem na relação sistemática e recíproca entre razão e natureza, especulação e empiria, ideal e real, principalmente com referência à filosofia da identidade de Schelling.

apenas introduzir os matizes teóricos do contexto de surgimento do pensamento de nosso autor. Naturalmente, este estudo desenvolverá no decorrer de seus capítulos as relações mais estreitas entre os programas filosóficos aludidos e o projeto schleiermacheriano. Mas devemos oferecer também, para nossa orientação inicial, um panorama dos efeitos que circundam nosso tema, a saber: a recepção geral da obra filosófica e teológica.

Todavia, tratar da história dos efeitos da obra de Schleiermacher não é decerto tarefa fácil. No caso particular da teologia, a influência de seu pensamento iniciou uma nova etapa para teologia protestante moderna, de modo que sua descrição histórico-interpretativa se confunde com a própria história do desenvolvimento da teologia protestante desde a segunda metade do século XIX. Por seu turno, no caso particular da filosofia, podemos traçar várias histórias de efeitos paralelas que, embora não sejam completamente isoladas, distinguem-se uma das outras dependendo do aspecto específico que se queira sublinhar: como, por exemplo, o desenvolvimento da hermenêutica filosófica, ou da pedagogia nos séculos XIX e XX. De tal modo que a história dos efeitos, na filosofia, desintegra-se em recepções isoladas de disciplinas particulares, com pouca ou quase nenhuma conexão entre si (ARNDT, 1996, p. 1120)³¹. Além disso, até hoje é difícil encontrar consenso sobre a posição filosófica de Schleiermacher na história da filosofia: os manuais tradicionais ou o ignoraram completamente, ou o limitam a filósofo da religião e da fé, ou ainda, quando muito, o filiam a outros programas filosóficos³².

Neste sentido, ainda que um esboço geral desta história seja necessário e desejável para a compreensão da recepção de sua obra, devemos levar em conta estas limitações. Desde a morte do autor até o presente, quase dois séculos, ainda permanece um intenso debate filosófico e teológico, o que demonstra um renovado interesse não só de um resgate histórico, mas de uma possível contribuição hodierna de seu pensamento. Cômico das dificuldades de uma reunião exaustiva dos efeitos do pensamento de Schleiermacher, o presente estudo se dedica somente àquelas contribuições que se julgam as mais relevantes para um mapeamento geral da recepção filosófica e teológica (protestante)³³ de Schleiermacher. Além disso, a

³¹ ARNDT, A. Kommentar. In: SCHLEIERMACHER, F. *Schriften*. Frankfurt: am Main, 1996, p. 993-1388.

³² O recente manual de história da filosofia pós-kantiana organizados por W. Jaeschke e A. Arndt, que inclui a contribuição filosófica de Schleiermacher, permanece sendo rara exceção (JAESCHKE; ARNDT, 2012, p. 254-305).

³³ K. Nowak também destaca o caso particular da influência de Schleiermacher na teologia católico-romana, que ultrapassa nossos propósitos, mas convém indicar resumidamente: a primeira recepção teria ocorrido já nas três primeiras décadas do século XIX, através da escola teológico-católica de Tübingen – em autores, como, por exemplo: Johann Sebastian von Drey (1777-1853), Johann Adam Möhler (1796-1838), Johann Evangelist von Kuhn (1806-1887). Depois disso, o destaque da obra de Schleiermacher só passou a ter um renovado interesse a partir das duas últimas décadas do século XX, cujo foco concentra-se sobre os princípios filosóficos de sua teologia – sobretudo a sua disciplina teologia filosófica – e sobre os aspectos eclesiológicos e confessionais,

pesquisa se concentra apenas nos desenvolvimentos ocorridos na Alemanha que permanece sendo o horizonte mais representativo do influxo do pensamento de nosso autor. Por fim, levando em conta o cenário brasileiro, indicaremos as principais pesquisas especializadas acerca de Schleiermacher.

O presente estudo sugere uma divisão tripartite da história dos efeitos, a fim de sintetizar os principais gestos interpretativos na história de sua recepção, buscando ressaltar os aspectos filosóficos e teológicos, os quais se desenvolveram paralelamente, mas não necessariamente conectados. Devemos advertir para o caráter esquemático³⁴ de nosso empreendimento, o qual busca apenas descrever os contornos e traços mais marcantes de cada momento histórico, que não impedem, inclusive, a existência de tendências críticas *vis-à-vis* tendências afirmativas. Não devemos também cristalizar a periodização, pois sua indicação serve de suporte didático e não ignora o fato de que na teologia houve maiores matizes de recepção da obra de Schleiermacher, se comparada com a recepção filosófica. Passemos então para a descrição destes três momentos.

O primeiro período correspondeu à recepção e crítica do pensamento de Schleiermacher desde a publicação das *Reden*³⁵ até pouco antes das pesquisas de Dilthey e de Ritschl (1799-1869): nas quais se destacam a fase de primeira publicação das obras completas e as disputas mais imediatas a favor e contra seu pensamento. Em comparação com a grande produção literária de Schleiermacher, considerando todos os seus manuscritos e preleções, as obras que vieram a lume ainda em vida do autor não fazem jus à sua intensa atividade

sobretudo a partir do decreto-ecumênico do concílio vaticano II – como, por exemplo: Michael Eckert e Erich Schrofner (NOWAK, K. **Schleiermacher**: Leben, Werk und Wirkung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 82-486).

³⁴ Gunter Scholtz ofereceu um esquema interpretativo, sob o prisma da filosofia, dividindo a história dos efeitos de Schleiermacher em dois grandes períodos: o primeiro consistiria na crítica e afirmação até 1868: cuja característica marcante é o embate diante do idealismo tardio e da escola hegeliana. O segundo período se iniciaria com a pesquisa de Dilthey (1870) e sua redescoberta de vários aspectos da obra de Schleiermacher, desconsiderados pela recepção anterior (SCHOLTZ, G. **Die Philosophie Schleiermachers**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, principalmente a seção B. *Die Rezeptionsgeschichte*, p. 9-44); Já James K. Graby ofereceu um esquema, sob a ótica teológica, dividindo a recepção em quatro períodos distintos: primeiro, desde a vida de Schleiermacher até pelo menos a segunda metade do século XIX (1799-1869), cujo caráter consistiria no embate entre os discípulos de Schleiermacher com a escola hegeliana, o supranaturalismo e o racionalismo teológico. O segundo período se caracterizaria pelo renovado interesse a partir das pesquisas de Dilthey (1870-1918): sendo que, por um lado, a atenção volta-se para o conceito de religião de Schleiermacher, e por outro, a recepção seria mediada pelo liberalismo teológico. O terceiro período corresponderia à recepção crítica da teologia dialética entre as duas grandes guerras mundiais (1919-1940). O quarto e último período tem início com as pesquisas de Rudolph Odebrecht (1889–1945) e sua publicação, no ano de 1942, da edição da dialética de Schleiermacher, acentuando o caráter dialógico de seu pensamento e um retomada na segunda metade do século XX (GRABY, James K. *Reflections on the History of Interpretation of Schleiermacher*. **Scottish Journal of Theology**, Escócia, v. 21, p. 283-299, 1968). Para uma discussão dos efeitos mais detalhada e menos esquemática, sobretudo da recepção teológica, e que também acompanhamos na tese para uma exposição desta seção, veja NOWAK (2001, p. 457-524).

³⁵ Trata-se do primeiro escrito de Schleiermacher de grande repercussão, cujo impacto o inseriu nas discussões sobre a religião de seu tempo.

intelectual. Não é o caso desvalorizar ou subvalorizar suas publicações, mas a carência documental em nada contribuiu para uma avaliação de seu pensamento como um todo, principalmente nas décadas subseqüentes a sua morte.

O aluno e amigo de Schleiermacher, Ludwig Jonas, foi quem se encarregou da publicação do espólio literário do autor, iniciada imediatamente após sua morte em 1834 e estendendo-se até 1864: trata-se das *Obras Completas (Sämtliche Werke)*, publicadas em 31 volumes, sendo agrupadas em três seções: 1- teologia, 2- prédicas e 3- filosofia. Se, por um lado, ela foi sem dúvida o maior empreendimento até então de publicação da obra de Schleiermacher; por outro, porém, reuniram apenas um conjunto limitado de escritos, preleções e cartas, deixando inauditos os manuscritos de juventude. Além disso, privilegiaram apenas as edições finais das obras publicadas, ignorando as primeiras edições. Ademais, negligenciaram, por exemplo, as traduções de Platão.

Em relação à avaliação crítica da obra schleiermacheriana neste primeiro período, devemos destacar seu caráter predominantemente negativo, quer do ponto de vista teológico, quer do ponto de vista filosófico, embora seu pensamento tenha tido uma influência positiva direta – na teologia – e indireta – na filosofia. Em suma, abstraindo o caráter particular das várias propostas filosóficas e teológicas, o que se destacou neste primeiro período foi um intenso debate pró e contra que, do ponto de vista geral, não permitiu o desenvolvimento metódico pela pesquisa da obra de Schleiermacher enquanto tal, pois a recepção permaneceu envolvida em polêmicas.

Do ponto de vista estritamente teológico, as críticas adquiriram força após a publicação da primeira edição da *Glaubenslehre* (1821/22): cujas influências tinham origens distintas, como as da escola hegeliana, mas também críticos racionalistas e supranaturalistas³⁶. Todavia, também houve uma influência positiva do pensamento schleiermacheriano transmitida diretamente a seus alunos, cujos resultados verificamos na elaboração de uma teologia da mediação (*Vermittlungstheologie*)³⁷ e de uma teologia da experiência (*Erfahrungstheologie*)³⁸. Considerando a teologia da mediação, encontramos, inclusive, projetos de síntese entre Schleiermacher e Hegel³⁹ – já que as reações contra o hegelianismo

³⁶ Da escola hegeliana, destacam-se o teólogo Philipp Konrad Marheineke, colega de Schleiermacher na Universidade de Berlim, C. L. Michelet, J. Schaller; entre os supranaturalistas, temos Ferdinand Delbrück, F. C. Baur, J. C. F. Steudel. Já oriundo do racionalismo, destaca-se K. G. Bretschneider (GRABY, 1968, p. 285).

³⁷ Por exemplo, Carl Immanuel Nitzsch, Isaak August Dorner, Richard Rothe, Karl Heinrich Sack, Friedrich Lücke.

³⁸ Por exemplo: J. Ch. K. von Hofmann e F.H.R. Frank.

³⁹ Mas também no âmbito da filosofia buscou-se esta mediação entre Schleiermacher e Hegel, como, por exemplo, L. George, G. Weissenborn.

se dirigiam contra, sobretudo, a crítica da religião da esquerda hegeliana e de teólogos do esclarecimento tardio (NOWAK, 2001, p. 469-472).

Já as contribuições propriamente filosóficas de Schleiermacher, estas ficaram basicamente restritas às suas preleções universitárias, de modo que pouca ou nenhuma atenção direta recaiu especificamente sobre seu sistema filosófico. Ainda assim, talvez até por conta disso, as críticas teológicas acusaram-no, sem propriamente conhecer sua filosofia, de idealista, panteísta, gnóstico⁴⁰. E isso fez com que seus contemporâneos e sua recepção imediata o reconduzissem a um ou outro programa filosófico alheio. Ainda assim, como se disse, houve influências indiretas de seu pensamento na filosofia, sobretudo na lógica e na história da filosofia (ARNDT, 2003, 135-136)⁴¹. Mas também o renovado interesse de um *retorno a Kant* contribuiu para a possibilidade de influência de suas preleções sobre a *Dialética*, entendidas então como uma elaboração inspirada no kantismo (SCHOLTZ, 1984, p. 19)⁴².

Já o segundo período de recepção do pensamento de Schleiermacher estendeu-se dos fins do século XIX até pelo menos a segunda guerra mundial (1870-1942). Do ponto de vista editorial, veio a lume, no período de 1910 a 1913, uma *Obra Seleta* de Schleiermacher publicada em quatro volumes (*Auswahl in vier Bänden*)⁴³. Através desta seleção de escritos, tornou-se possível recuperar os aspectos filosóficos de Schleiermacher, sobretudo sua *ética filosófica*. No prefácio para a edição destes volumes, Otto Braun afirma que a “ética é o ponto central da filosofia de Schleiermacher” (A1, p. XXXIII), retomando então, finalmente, estudos da obra filosófica basicamente deixada de lado ou só indiretamente influente.

Do ponto de vista filosófico, fato marcante do segundo período foi a guinada na pesquisa a partir da publicação da biografia de Schleiermacher por Wilhelm Dilthey (1833-1911), no ano de 1870. Tratou-se de uma época de revitalização de seu pensamento superior ao período de sua vida, direcionando-se explicitamente ao interesse de estudo sistemático de seu pensamento. Em sua obra intitulada *Leben Schleiermachers*, Dilthey afirmou com razão o caráter inseparável da vida e da obra de Schleiermacher, aspecto que, desde então, mais de uma vez foi reivindicado pelos seus intérpretes, segundo as palavras de Dilthey: “A filosofia de Kant pode ser perfeitamente entendida sem ocupação mais próxima com sua pessoa e sua

⁴⁰ Veja as referências mais explícitas na apresentação do capítulo terceiro, item 4.1.

⁴¹ ARNDT, A. Die Metaphysik der Dialektik. In: HELMER, C. et al. (Hg.). **Schleiermachers Dialektik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; veja também Dial(1811), p. XXXVI-XLVII: por exemplo, Friedrich Adolf Trendelenburg, que foi aluno de August Twisten, e Friedrich Ueberweg.

⁴² Por exemplo, Ch. Sigwart.

⁴³ SCHLEIERMACHER, F. **Schleiermachers Werke**: Auswahl in vier Bänden. Leipzig: Felix Meiner, 1910-1913, com reedições respectivamente em 1927/28, 1967 e 1981. Trata-se de uma obra em quatro volumes. Doravante, dependendo do volume, citado conforme segue: A1, A2, A3, A4.

vida; o significado de Schleiermacher, sua visão de mundo e suas obras, para sua compreensão fundamental, carecem da exposição biográfica.” (DILTHEY, 1922, p. XV)⁴⁴.

A biografia de Dilthey procurou apresentar, do ponto de vista sistemático-cronológico, o desenvolvimento interno do pensamento de Schleiermacher, instigando a recuperação sistemática de sua obra escrita para além das polêmicas mais imediatas que ocorreram após sua morte – período em que se tornou possível então certa distância histórica destas polêmicas e uma possível avaliação mais *isenta* do pensamento schleiermacheriano. Conjuntamente com o trabalho de Dilthey, renovou-se o interesse pela ética filosófica – como já indicamos os estudos de O. Braun –, mas também pela *Dialética*, primeiramente pelo aluno de Dilthey, Isidor Halpern, que preparou uma edição da *Dialética* de Schleiermacher, publicada nas *Obras Seletas* (A3). Em seguida, esta retomada da obra filosófica de Schleiermacher foi reforçada com as pesquisas de Rudolph Odebrecht, quando este publica, em 1942, uma nova edição da *Dialética* de Schleiermacher⁴⁵, ressaltando a importância de interpretação do pensamento deste autor à luz de sua concepção de diálogo, inspirado pelas suas traduções de Platão, marcando já um período de transição para o que caracterizamos, adiante, como o último momento.

Do ponto de vista teológico, o segundo período caracterizado acima foi também de intensa discussão e repercussão, dividindo-se pelo menos em três tendências de orientação distintas. Em primeiro lugar, devemos ressaltar o papel desempenhado pelo liberalismo de Albrecht Ritschl (1822-1889), a partir da década de setenta do século XIX, com o intento de separação radical entre dogmática e filosofia, ênfase na fé da revelação puramente bíblica, sob o pano de fundo histórico do materialismo e do positivismo. O objetivo era valorizar menos o conceito de religião em favor da ideia de comunidade, ou seja, resgatando em especial o caráter prático da teologia schleiermacheriana; deste modo, restringindo a filosofia aparentemente a um caráter instrumental como auxílio de clarificação da fé. Em segundo lugar, diante do contexto filosófico do neokantismo e do historicismo, desenvolveu-se o resgate teológico de Schleiermacher pelo protestantismo cultural (*Kulturprotestantismus*), por exemplo, de Ernst Troeltsch (1865-1923)⁴⁶ (NOWAK, 2001, p. 474-477);

⁴⁴ A biografia era para Dilthey a forma filosófica da história, fornecendo a possibilidade metódica de acesso a um determinado tempo histórico passado, mas também oferece o ensejo de aprofundar o próprio presente. Dilthey desenvolveu, apropriando-se do pensamento de Schleiermacher, sua teoria da história e da ciência do espírito (*Geisteswissenschaft*) através da hermenêutica, enquanto teoria do compreender, e através da ética, enquanto teoria da cultura.

⁴⁵ SCHLEIERMACHER, F. *Dialektik*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1942.

⁴⁶ Publicação importante desta revalorização de Schleiermacher é o compêndio com seis artigos – de E. Troeltsch, Arthur Titius, Paul Hensel, Paul Nartop, Samuel Adalbert Eck, Friedrich Naumann e Martin Rade –, a saber: APEL, Max (Hg.). *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens*. Berlin-Schöneberg: de Hilfe, 1910.

concomitantemente, surgiu renovado interesse pelo conceito de religião de Schleiermacher enquanto uma experiência universal da natureza humana (GRABY, 1968, p. 286)⁴⁷. Em terceiro e último lugar, cabe ainda ressaltar as discussões da obra schleiermacheriana pela teologia dialética (1918) de Emil Brunner (1889-1966) e de Karl Barth (1886-1968). O primeiro acentuava o problema do misticismo e da filosofia especulativa de Schleiermacher⁴⁸, ao passo que o último ressaltava o problema do subjetivismo e da redução da teologia à antropologia⁴⁹.

O terceiro e último período da recepção do pensamento de Schleiermacher teve início com as pesquisas desde a década de sessenta do século XX⁵⁰, e que se intensificam a partir de 1972 com a organização e publicação sistemática da *Edição Crítica (Kritische Gesamtausgabe – KGA)* – contendo as obras completas de Schleiermacher e suas correspondências, cujos volumes ainda continuam a ser publicados gradativamente. De modo que se pode falar de uma *Schleiermacher-Renaissance*, direcionada, sobretudo à interpretação crítica e histórica de sua obra, que de certa forma consistia no *desiderato* de Dilthey. A partir de então surgiu (desde 1980) um arquivo com publicações monográficas especializada reunindo novos trabalhos que surgem, paulatinamente, sobre o autor, designado de *Schleiermacher-Archiv (Humboldt-Universität em Berlim)*. As publicações das preleções e de outras obras menores de Schleiermacher, muitas das quais permaneceram até recentemente inéditas, tem contribuído para este resgate, sob o qual se lança nova luz sobre seu pensamento como um todo. Sem contar o aparecimento crescente de congressos internacionais⁵¹, e da fundação da *Sociedade Schleiermacher* em 1996, com sede na *Martin-Luther-Universität em Halle (Saale)*.

Em virtude deste *renascimento*, desde a segunda metade do século XX, as pesquisas sobre Schleiermacher tornaram-se inumeráveis e em proporções crescentes⁵². Característica marcante tem sido não só o resgate histórico, dado que se torna acessível, finalmente, a

⁴⁷ É o caso dos seguintes autores: Eugen Huber, Emil Fuchs, Anders Nygren e Rudolph Otto.

⁴⁸ BRUNNER, Emil. **Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers** (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924).

⁴⁹ BARTH, K. **Die Theologie und die Kirche**. München: Christian Kaiser, 1928.

⁵⁰ Sobretudo a partir dos estudos de H-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer e Martin Redeker.

⁵¹ Os resultados destes congressos têm sido publicados pelo *Schleiermacher-Archiv*, por exemplo: SELGE, Kurt-Victor (Hg.). **Internationaler Schleiermacher-Kongress**. (2 v.). Berlin; New York: de Gruyter, 1985; BARTH, U.; OSTHÖVENER, Claus-Dieter. **200 Jahre “Reden über Religion”**: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gessellschaft. Berlin; New York: de Gruyter, 2000 e SOCKNESS, B.; GRÄB, W. **Schleiermacher, the Study of Religion and the Future of Theology**: a transatlantic Dialogue. Berlin; New York: de Gruyter, 2010.

⁵² Difícil enumerar todas as produções, mesmo se nos concentrássemos apenas sobre a teologia e a filosofia. Procuraremos discutir com as interpretações mais relevantes da relação entre filosofia e teologia ao final do capítulo terceiro, que será o lugar apropriado para aprofundarmos esta recepção com base nos resultados de nosso estudo (item 4.4).

totalidade de seus escritos (preleções, anotações, cartas) – mediante ainda o aparato crítico dos especialistas em cada período –, mas também uma nova perspectiva de apropriação de seu pensamento em diálogo com nossa época histórica: como por exemplo, o resgate de discussão acerca de sua *hermenêutica* (KIMMERLE, 1957; GADAMER, 1972; FRANK, 1977)⁵³, *ética* (BIRKNER, 1964; MECKENSTOCK, 1988; SCHOLTZ, 1995)⁵⁴, *dialética* (WAGNER, 1974; REUTER, 1979; ARNDT, 1993)⁵⁵ e *teologia* (EBELING, 1962; REDEKER, 1968; BARTH, 1983)⁵⁶.

Essa breve exposição histórica, que nem sequer é completa, foi suficiente para indicar a diversidade da recepção da obra de Schleiermacher na Alemanha. Procurou-se apenas indicar como que a recepção de sua obra refletiu, de maneira geral, disputas e polêmicas que só gradativamente foram sendo superadas, sobretudo através do acesso integral a sua obra. De certa maneira, o distanciamento programático que as ciências filosóficas e as ciências teológicas receberam desde a *Aufklärung* foi influente na interpretação da obra de Schleiermacher, tendendo a separá-lo ora de suas raízes filosóficas, ora de suas raízes teológicas. Claro que a história subsequente não caminhou apenas nestas duas direções. Entretanto, de uma maneira geral, os principais e mais influentes modelos de teologia e de filosofia tenderam a se distanciar radical e reciprocamente. Da parte da teologia, o exemplo já clássico desta ruptura fora a teologia dialética da primeira metade do século XX. Mas também a filosofia buscou se livrar totalmente da teologia, pelo menos daqueles elementos metafísico-teológicos da tradição ocidental, como fora o exemplo do neokantismo nos fins do século XIX, orientando igualmente as principais correntes filosóficas do século XX, concebidas geralmente como *pós-metafísicas*.

⁵³ KIMMERLE, Heinz. **Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens**. Dissertation (Heidelberg), 1957; GADAMER, Hans-Georg. Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik (1968). In: _____. **Kleine Schriften** (Bd. 3). Tübingen: Mohr Siebeck, 1972, p. 129-140; FRANK, Manfred. **Das individuelle Allgemeine**. Frankfurt: am Main, 1977.

⁵⁴ BIRKNER, Hans-Joachim. **Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophischtheologischen Systems**. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964; MECKENSTOCK, Günter. **Deterministische Ethik und kritische Theologie: die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794**. Berlin; New York: de Gruyter, 1988; _____. **Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

⁵⁵ WAGNER, Falk. **Die Dialektik Schleiermachers: eine kritische Interpretation**. Gütersloh: Gerd Mohn, 1974; REUTER, Hans-Richard. **Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers: eine systematische Interpretation**. München: Chr. Kaiser, 1979; ARNDT, Andreas. Gefühl und Reflexion: Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der Zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte. In: JAESCHKE, W. (Hg.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation** (2 v.). Hamburg: Meiner, 1993, p. 105-126.

⁵⁶ EBELING, G. Theologie und Philosophie. In: **Religion in Geschichte und Gegenwart**. 3. ed., v. 6, Stuttgart, 1962, p. 782-830; REDEKER, Martin. **Friedrich Schleiermacher: Leben und Werk**. Berlin: de Gruyter, 1968; BARTH, Ulrich. **Christentum und Selbstbewusstsein: Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Do ponto de vista da pesquisa nacional, o pensamento de Schleiermacher continua ainda em grande medida carente de pesquisas especializadas e muito pouco conhecido, sobretudo na área da presente pesquisa. Há critérios que nos permitem evidenciar esta precariedade, tais como a carência de traduções de sua obra, escassos trabalhos dedicados exclusivamente a seu pensamento e reduzida riqueza temática. Difícil falar propriamente de efeitos ou de recepção de seu pensamento no Brasil, pois o que se encontra são menções esporádicas e referências gerais, sendo certamente descartada uma recepção de primeira mão, a não ser em estudos isolados, e nem sempre interessados no pensamento do próprio Schleiermacher, mas apenas em sua influência indireta em outras áreas⁵⁷. O que se pode afirmar é que as pesquisas brasileiras sobre o pensamento Schleiermacher ainda são relativamente recentes, cujos impulsos significativos, mas ainda tímidos, ocorreram principalmente nos últimos vinte anos.

O acesso às traduções é certamente um critério fundamental para avaliarmos a penetração do pensamento de um autor⁵⁸, pois o interesse editorial já pressupõe normalmente uma recepção especializada, além de fomentar um contato e diálogo mais amplos. Todavia, o ingresso na obra de Schleiermacher ainda é bastante restrito em português, sendo que as poucas traduções disponíveis são resultado de esforços isolados. Até o final da década de 1990, dispúnhamos somente de duas traduções ocasionais de Luís H. Dreher, a saber: a tradução do primeiro discurso da primeira edição das *Reden* e a tradução da Introdução ao Compêndio de 1819 de um dos cursos de Schleiermacher sobre hermenêutica⁵⁹.

Entre 1999 e 2001 surgem mais três traduções: primeiramente, a de Celso Reni Braidão dos cursos de hermenêutica⁶⁰; em seguida, aparece a tradução de Daniel Costa da obra clássica: *Reden*⁶¹; por fim, encontramos a tradução do escrito *Ueber verschiedenen Methoden*

⁵⁷ Se considerarmos a América Latina como um todo, podemos rastrear certa influência do pensamento de Schleiermacher, na medida em que existe uma publicação dedicada a este autor realizada pelo Instituto Universitário ISEDET, no ano de 2002, reunindo estudos variados sobre teologia, hermenêutica e religião, contendo ainda uma biografia do autor e tradução da primeira de duas cartas de Schleiermacher enviadas a F. Lücke; além disso, existe neste volume uma reunião bibliográfica sobre Schleiermacher em castelhano, português, italiano, francês, inglês e alemão, que estão disponíveis na biblioteca do ISEDET (HANSEN, G. (Ed.). **Schleiermacher**: reseñas desde América Latina. Buenos Aires: ISEDET, 2002).

⁵⁸ Como afirma com razão K. Nowak (2001, p. 457), a acessibilidade da obra é pressuposto fundamental de uma história dos efeitos.

⁵⁹ Traduções incluídas como apêndices de seu livro: DREHER, Luís H. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**. 2. ed. (1. ed. 1995). São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 87-114.

⁶⁰ SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Trad. de Celso Reni Braidão. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁶¹ SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000. Tradução, porém, bastante precária e problemática, com cortes e incorreções, como bem apontou L. Dreher em uma resenha sobre o livro (DREHER, Luís. Aos cultos entre os que a desprezam: resenha do livro Sobre a Religião: discurso a seus menosprezadores eruditos, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. **Numen**, Juiz de Fora, v. 4, n.2, p. 169-175, jul./dez. 2001).

des Uebersezens, realizada por Margarete von Mühlen Poll⁶². Depois disso, em 2005, veio a lume a tradução do primeiro volume do escrito *Hermeneutik und Kritik* (organizado por Manfred Frank), vertida ao português por Aloísio Ruedell⁶³; e em 2008, passamos a dispor também da tradução de Georg Otte⁶⁴ de um opúsculo sobre Platão, cuja função era a de introduzir os leitores alemães às traduções dos *Diálogos* realizadas pelo próprio Schleiermacher.

A partir da visão geral das traduções, fica patente a precariedade de acesso aos textos filosóficos, basicamente restritos à recepção hermenêutica. Porém, ainda mais precária é a acessibilidade à sua obra teológica. Se as *Reden* ainda carecem de uma melhor tradução, a *Glaubenslehre* – principal obra de *Dogmática* da tradição protestante no século XIX – continua ainda inacessível em português⁶⁵.

Com referência à bibliografia especializada mais relevante sobre Schleiermacher, os estudos se concentram basicamente no pensamento hermenêutico e áreas afins, como a filologia e a teoria da tradução. Até o ano de 2014 encontramos apenas uma única tese sobre Schleiermacher, intitulada: *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*, defendida por Aloísio Ruedell no ano de 1999⁶⁶. Entre 2000 e 2003, podemos destacar o texto sobre hermenêutica de Celso R. Braidão: *Aspectos semânticos da hermenêutica de Schleiermacher*⁶⁷; além de três dissertações: a de autoria de Margarete von Mühlen Poll: *Bastardo ou filho legítimo: a teoria tradutológica dualista de Friedrich Schleiermacher*⁶⁸; a de autoria de Luís Fernandes dos Santos Nascimento: *Fala e escritura: as concepções da linguagem de Rousseau, Shaftesbury e Schleiermacher*⁶⁹; e, por fim, a de

⁶² POLL, Margarete von Mühlen. Sobre os diferentes métodos de tradução. In: _____. **Bastardo ou filho legítimo: a teoria tradutológica dualista de Friedrich Schleiermacher**. 2001. Dissertação (Mestrado em Linguística)–Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001, p. 105-119.

⁶³ SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica e Crítica**: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem. Ijuí: Unijuí, 2005.

⁶⁴ SCHLEIERMACHER, F. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

⁶⁵ Pode ser que a recente tradução para o espanhol da *Dogmática* contribua também para um acesso brasileiro mais amplo a esta obra: SCHLEIERMACHER, F. **La Fe Cristiana**. Salamanca: Sígueme, 2013.

⁶⁶ Tese publicada no ano seguinte: RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

⁶⁷ BRAIDÃO, Celso R. Aspectos semânticos da hermenêutica de Schleiermacher. In: REIS, Róbson, R. dos e ROCHA, Ronai P. **Filosofia hermenêutica**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.

⁶⁸ POLL, Margarete von Mühlen. **Bastardo ou filho legítimo: a teoria tradutológica dualista de Friedrich Schleiermacher**. 2001. Dissertação (Mestrado em Linguística)–Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

⁶⁹ NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. **Fala e escritura: as concepções da linguagem de Rousseau, Shaftesbury e Schleiermacher**. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

autoria de Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho: *Direito como Arte: Direito e Política a partir do pensamento hermenêutico de Schleiermacher*⁷⁰.

Com respeito ao pensamento teológico, até o ano de 2011 contávamos com apenas dois estudos principais, ambos de 1994: o primeiro deles foi realizado por Luís H. Dreher, em dissertação intitulada: *O papel da filosofia e da experiência na teologia: um breve estudo sobre o método de Friedrich D. E. Schleiermacher e sua recepção passada e recente*⁷¹. A segunda investigação tem como autor Mauro Alberto Schwalm, em seu estudo intitulado *Schleiermacher e os fundamentos da teologia prática: apontamentos de uma leitura em perspectiva latino-americana*⁷².

Entre os anos de 2003 e 2010 não houve nenhuma defesa de dissertação ou tese sobre Schleiermacher. Porém, em época mais recente, em 2011, foram defendidas três dissertações sobre o autor: a de Mariana Leme Belchior, com seu escrito sobre *A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão*⁷³; a dissertação de Vítor Gomes da Silva, com seu trabalho sobre *Ética e religião no período romântico do pensamento de Friedrich D. E. Schleiermacher*⁷⁴; e, por fim, a dissertação de nossa autoria, intitulada: *Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher*⁷⁵.

Diante do *estado da arte* descrito supra, conclui-se facilmente o fato de que este importante pensador ainda aguarda maior acolhida brasileira – a presente tese terá cumprido seu papel e alcançado bom *termo* caso contribua mínima e efetivamente para tanto.

1.3 METODOLOGIA E ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Nosso estudo se ocupa com os princípios da filosofia e da teologia de Schleiermacher. A tese visa articular a teoria do sentimento – ou da autoconsciência imediata

⁷⁰ COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. **Direito como Arte: Direito e Política a partir do pensamento hermenêutico de Schleiermacher**. 2003. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

⁷¹ Dissertação publicada no ano seguinte: DREHER, Luís H. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003 (1. ed., 1995).

⁷² SCHWALM, Mauro Alberto. **Schleiermacher e os fundamentos da teologia prática: apontamentos de uma leitura em perspectiva latino-americana**. São Leopoldo: IEPG, 1994.

⁷³ BELCHIOR, Mariana Leme. **A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

⁷⁴ SILVA, Vítor Gomes da. **Ética e religião no período romântico do pensamento de Friedrich D. E. Schleiermacher**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

⁷⁵ OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. **Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

– como ponto de inflexão para a formulação adequada desta relação. Na medida em que o desenvolvimento da teoria da autoconsciência envolve sua concepção de religião, esta se apresenta, materialmente, como o fio condutor da argumentação. A teoria do sentimento não desempenha a função de uma ciência ou disciplina especial, ou seja, ela apenas é possível de ser tematizada indiretamente mediante outras ciências. As duas ciências fundamentais que a abordam e a desenvolvem são a *Dialética* e a *Dogmática*, respectivamente, a doutrina do saber e a doutrina da fé.

Contudo, deve ficar claro de antemão o seguinte: a *filosofia*, para Schleiermacher, não se restringe à *Dialética* – porém, visto que esta disciplina é responsável pela exposição dos princípios do saber e pela fundamentação das ciências reais, trata-se, por assim dizer, de sua filosofia primeira. Da mesma maneira, a teologia não se restringe à *Dogmática* – todavia, este é o principal escrito teológico de Schleiermacher, contendo, ademais, uma ampla exposição de sua teoria do sentimento.

Deste modo, a estrutura da tese deve acompanhar estas duas disciplinas. O segundo e terceiro capítulos se ocupam, respectivamente, da fundamentação filosófica da *Dialética* e da fundamentação teológica da *Dogmática*. As indicações metodológicas específicas destes dois capítulos exigem uma abordagem mais profunda do assunto, de forma que deixaremos para expô-las no interior dos próprios capítulos. O que devemos antecipar é que as duas ciências estão estreitamente conectadas com duas fontes literárias em particular. No caso do segundo capítulo, seu escrito básico são as *Vorlesungen über die Dialektik* (Preleções sobre Dialética) ministradas na Universidade de Berlim⁷⁶. No caso do terceiro capítulo, seu escrito básico é a *Glaubenslehre*⁷⁷ (Doutrina da Fé), mas também, em parte e como suporte, a *Enciclopédia*⁷⁸. Só que, no caso da *Glaubenslehre*, na medida em que pretendemos estabelecer apenas os princípios de sua ciência, nossa tarefa sequer compreende a obra como um todo, mas apenas sua *Introdução* ou *Prolegomena*.

O segundo e o terceiro capítulo são centrais, mas compõem o pensamento maduro de Schleiermacher. Todavia, a teoria do sentimento já havia sido esboçada antes em seu período

⁷⁶ SCHLEIERMACHER, F. *Vorlesungen über die Dialektik*: In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA II/10.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 2002. Doravante citada apenas como *D*.

⁷⁷ SCHLEIERMACHER, F. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31). In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/13.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 2003. Doravante citada apenas como *G*.

⁷⁸ SCHLEIERMACHER, F. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/6). Berlin; New York: de Gruyter, 1998, p. 243-446. Doravante citada apenas como *KD*.

juvenil, a saber, nas *Reden* (Discursos)⁷⁹ – escrito responsável pela sua discussão sobre a religião. Existem razões especiais para considerarmos de perto este escrito. Em primeiro lugar, a teoria do sentimento está intimamente relacionada com sua compreensão de religião. Em segundo lugar, a *Glaubenslehre* pressupõe e desenvolve, evidentemente, uma teoria sobre a religião, cuja orientação geral já havia sido exposta nas *Reden*. Desta forma, existe uma clara conexão entre as *Reden* e a *Glaubenslehre* que por si só exigiria um estudo deste escrito.

Com efeito, existem ainda outras duas razões para considerarmos as *Reden* com atenção. Por um lado, ela nos fornece uma visão geral do empreendimento intelectual inicial de Schleiermacher, possibilitando-nos relacioná-lo com seu pensamento maduro. Por outro lado, uma discussão acerca da religião aparece também periféricamente na *Dialética*, de tal maneira que o tema da religião nos dá um primeiro indício de que ele deva ser o fio condutor da nossa exposição, conectando a argumentação central. O primeiro capítulo se ocupa então da discussão da religião desenvolvida nas *Reden*.

Portanto, considerando em síntese: o primeiro capítulo visa expor a teoria geral da religião no período inicial de Schleiermacher. A partir disso, já considerando o desdobramento e o marco teórico de seu pensamento maduro, investigaremos, no segundo capítulo, os princípios da filosofia, mas também a relação entre filosofia e religião. Já no terceiro capítulo, exporemos os princípios da teologia e sua teoria da religião, conectando-se tematicamente com o segundo capítulo mediante a teoria do sentimento. Só então, por fim, ainda no terceiro capítulo, buscaremos articular e estruturar a relação entre a teologia e a filosofia.

O foco desta investigação é uma análise sistemática da fundamentação filosófico-teológica das duas ciências supracitadas, mas também abordaremos o esquema arquitetônico do sistema das ciências em geral, assim como descreveremos os nuances sistemáticos das ciências teológicas em particular. A fim de cumprir esta tarefa, a pesquisa conjugou uma abordagem *histórico-filosófica* com uma descrição *sistemático-interpretativa*, conferindo evidentemente um peso menor à ótica histórica. Neste tocante, o interesse essencial da descrição histórica foi o de apresentar brevemente os nexos contextuais e o desdobramento de conceitos, principalmente as discussões mais importantes em face dos programas filosóficos de seu tempo, no intuito de evidenciar os interlocutores principais e ressaltar a proposta própria de Schleiermacher.

⁷⁹ SCHLEIERMACHER, F. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/2). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 185-326. Doravante citada apenas como *R*.

Do ponto de vista sistemático, enfatizamos a lógica interna da própria produção teórica de Schleiermacher, com vistas evidentemente à compreensão global de seus conceitos e à formulação de seu pensamento específico acerca da tarefa da filosofia e da teologia. Buscamos reconstruir também o percurso teórico precedente às obras centrais analisadas, a partir do qual pretendíamos traçar o desdobramento interno do projeto dialético e dogmático. Além disso, discutimos também as condições das fontes literárias, principalmente no caso das *Vorlesungen über die Dialektik*, que possuem várias versões diferentes, exigindo um cuidado especial.

Devemos ressaltar ainda que todas as traduções das línguas estrangeiras são de nossa autoria, tanto as do corpo do texto quanto as das notas de rodapé. Apenas o original alemão das citações de Schleiermacher foi transcrito para as notas de pé de página, com o intuito de facilitar a consulta dos conceitos principais e o cotejo da tradução face o texto original. Além disso, a ortografia das palavras alemãs do século XIX – mas também a pontuação original dos manuscritos de Schleiermacher – não foi alterada para a ortografia moderna, da mesma maneira que foi mantida pela *Edição Crítica* (KGA) das obras completas de Schleiermacher.

2 CAPÍTULO PRIMEIRO: FUNDAMENTAÇÃO DA RELIGIÃO NAS *REDEN*

Porém, como em geral a razão chega ao ponto de empreender algo impossível, i.e., algo irracional? A culpa é da razão, ou a culpa é apenas do homem? A razão está mal-entendida consigo mesma, ou estamos nós mal-entendidos acerca da razão?

A fim de poder decidir esta questão, que soa um pouco estranha, precisamos lançar outra, que soa ainda mais estranha, a saber, esta: *o homem tem a razão; ou a razão tem o homem?* (Jacobi)⁸⁰

2.1 APRESENTAÇÃO

O propósito do capítulo é investigar a teoria da religião desenvolvida no período inicial do pensamento de Schleiermacher. O texto-base desta primeira aproximação é o principal escrito sobre religião desta época, a saber: as *Reden*, obra que veio a lume pela primeira vez em abril de 1799, ocasião em que foi publicada anonimamente respeitando o interesse do autor⁸¹. Trata-se da primeira incursão explícita ao tema da *religião*, texto que pode ser considerado a pedra angular de quem se ocupa com sua teoria acerca deste assunto: pois, embora também fosse estreia literária de um até então desconhecido pregador, contém as coordenadas de sua concepção filosófico-religiosa, cuja análise oferece um ponto de partida central para os objetivos do presente estudo.

Este escrito obteve ainda mais três reedições durante a vida do autor. A segunda versão foi publicada em 1806, a terceira em 1821 e a última e definitiva versão em 1831. O próprio Schleiermacher efetuou alterações entre uma e outra edição. A partir da segunda impressão desta obra, Schleiermacher modificou algumas passagens de sua versão original, sem jamais renunciar a sua obra inicial, considerando o caráter de suas revisões mais estilísticas do que substanciais⁸². Nossa base textual é a primeira edição das *Reden* (1799), já que apresenta seu pensamento inicial e possibilita uma percepção mais nítida do desenvolvimento conceitual em sua obra posterior.

Conforme indicamos nos pressupostos históricos da introdução, na época da publicação das *Reden*, Schleiermacher participava ativamente do movimento intelectual

⁸⁰ JACOBI, F. *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. 2. ed. Breslau: Gottl. Ldwe, 1789, p. 422.

⁸¹ O escrito – *Reden* [Discursos] – divide-se em cinco capítulos ou discursos, a saber: *Apologie* (Apologia), *Über das Wesen der Religion* (Sobre a essência da religião), *Über die Bildung zur Religion* (Sobre a formação diante da religião), *Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum* (Sobre a sociabilidade na religião ou sobre a Igreja e o sacerdócio) e *Über die Religionen* (Sobre as religiões).

⁸² Veja adiante o item 2.4.

Frühromantik (1797-1802). Sua interação social neste círculo romântico, sobretudo o contato com Friedrich Schlegel, instigou-o literária e filosoficamente, marcando sem dúvida um novo período profícuo de sua existência⁸³. Existem boas razões para crer, inclusive, que Schlegel foi quem primeiro apresentou a Schleiermacher, a partir de 1798, o pensamento de Fichte e de Schelling, autores que se tornariam alvo de crítica e apropriação, visível já nas *Reden* (HERMS, 1974, p. 169; 256-258)⁸⁴.

Contudo, se a relação com o romantismo deixou marcas indeléveis na composição das *Reden*, sobretudo se consideramos o estilo notoriamente poético que perpassa o escrito⁸⁵, sua elaboração conceitual de fundo foi resultado de um percurso intelectual anterior, a saber: tratou-se da tentativa ímpar de combinar, entre os anos de 1787 e 1796, o projeto filosófico de Kant e o então renascimento do pensamento de Espinosa através de sua discussão com Jacobi. Buscaremos mostrar adiante como Schleiermacher combina seus estudos de Kant e de Jacobi na sua concepção de intuição e sentimento do Universo⁸⁶.

Considerando a divisão que W. Dilthey propôs da obra e do pensamento de Schleiermacher⁸⁷, as *Reden* inserem-se em uma fase ainda pré-sistemática: “época da exposição intuitiva de sua visão de mundo” (DILTHEY, 1922, p. 189), cuja organização sistemática só se iniciaria a partir de 1802: através da preparação crítica de uma doutrina a respeito da ética (1803)⁸⁸ e da tarefa de tradução da obra de Platão⁸⁹. Contudo, sobretudo a partir do trabalho de E. Herms, publicado em 1974, o panorama da pesquisa genético-

⁸³ Schleiermacher relatou essa mudança significativa da sua vida à sua irmã Charlotte, em uma carta de 22 de outubro de 1797 (KGA I/2, p. XI-XII). O ideal de sociabilidade vivenciado neste grupo fez-se eco em um breve escrito, *Versuch einer Theorie des geselligen Betrages* (KGA I/2, p.163-184), que surge pouco antes de *Reden*, entre janeiro e fevereiro de 1799. Sobre o romantismo de Schleiermacher, veja BEISER, F. **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

⁸⁴ HERMS, E. **Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher**. Gütersloh: Gerd Mohn, 1974, 169, 256-258; veja também GROVE, P. **Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion**. Berlin: de Gruyter, 2004, p. 157; BRANDT, R. **The Philosophy of Schleiermacher: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge**. New York: Happers and Brothers Publishers, 1941, p. 43.

⁸⁵ Rudolf Otto, na introdução à edição das *Reden* de 1899, comemorativa dos 100 anos da primeira edição, caracterizou o texto como prosa romântica, em virtude da influência de F. Schlegel (SCHLEIERMACHER, F. **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers**. New York: Harper & Row, 1958, p. xii).

⁸⁶ Veja o item 2.3.1.

⁸⁷ Dilthey dividiu as etapas do pensamento de Schleiermacher basicamente em cinco períodos: a) anos de juventude e primeira formação (1768-1796); b) época da apresentação intuitiva de sua visão de mundo (1796-1802); c) época dos trabalhos críticos e preparação do sistema em Stolp (1802-1804); d) período da formação inicial de sua teologia científica e o sistema ético em Halle (1804-1807); e, por último, e) atuações científicas, eclesiais e políticas em Berlim (1808-1834) (DILTHEY, 1922, p. XXIII-XXXII).

⁸⁸ Trata-se da obra *Grundlinien einer Kritik der bisherigen* (KGA I/6, p. 27-357). Nessa obra, Schleiermacher faz um balanço de sua abordagem ética discutida em seus textos de juventude, e sua redação teria início já em 1797, mas só seria concluída em 1803.

⁸⁹ Schleiermacher assumiu a tarefa, incentivado e auxiliado por Schlegel, de traduzir a obra completa de Platão. Esta empreitada teve início em 1804 e se estendeu até 1828, porém, foi levada a cabo por fim sem a participação de Schlegel (Ibid., p. 645).

histórica da obra de Schleiermacher alterou um pouco as delimitações mais biográficas que lógico-sistemáticas de Dilthey⁹⁰. Herms antecipa a época em que teria ocorrido a guinada fundamental no pensamento schleiermacheriano para os anos entre 1793 e 1796, época de sua discussão com Jacobi (HERMS, 1974, p. 121ss).

Entretanto, antes de iniciarmos as análises de sua teoria filosófico-religiosa propriamente dita, devemos sublinhar as características centrais do posicionamento de Schleiermacher diante da *Frühromantik*. Em comum acordo com os românticos, Schleiermacher estava convencido da urgência de um projeto de superação da *Aufklärung* – o que não significava a recusa completa deste movimento, mas uma busca de *reorientação*.

Ora, a *Aufklärung* correspondeu ao movimento espiritual europeu dos fins do século XVII até os fins do século XVIII (1690-1790), originalmente proveniente da Inglaterra (*enlightenment*) e da França (*les lumières*) (FRANZ et al., 2003, p. 47-49)⁹¹. Usa-se, neste estudo, o léxico alemão para se referir precisamente à especificidade do iluminismo alemão, uma vez que o processo de racionalização do *século das luzes* ocorreu de maneira distinta conforme o círculo intelectual considerado.

Para a presente pesquisa, convém ressaltar os aspectos mais importantes da especificidade da *Aufklärung*. Em primeiro lugar, a filosofia de Leibniz desempenhou papel central para o racionalismo alemão. Em segundo lugar, temos a contribuição fundamental da Reforma, que facilitou a adequação do cristianismo às condições do mundo moderno e, concomitantemente, dotou o movimento de esclarecimento de um caráter mediador, i.e., menos radical com relação à tradição metafísica e religiosa tradicional, se comparado com países católicos como a França. Em terceiro lugar, cabe destacar o respeito profundo pela filosofia de Platão, conquistando um lugar especial na recepção filosófica grega do humanismo. Em quarto e último lugar, encontramos no iluminismo alemão uma abordagem única dos empiristas ingleses: por exemplo, a valorização do pensamento de Anthony Ashley Cooper (1671-1713), célebre como o terceiro conde de *Shaftesbury*, cujo preceptor fora John Locke, e que, embora fosse pouco valorizado na Inglaterra e na França, ocupou lugar

⁹⁰ Herms dividiu a etapa do pensamento de Schleiermacher, até o ano de 1804, da seguinte maneira: a) Período de formação e discussão com os irmãos morávios (1768-1787); b) Estudos em Halle da tradição Leibniz-Wolff e confrontação com Kant (1787-1793); c) Estudos de Jacobi e elaboração de uma teoria crítica da autoconsciência imediata (1793-1796); d) Formação inicial do sistema de ciências (1796-1804) (HERMS, 1974).

⁹¹ Cf. FRANZ, Albert; BAUM, Wolfgang; KREUTZER, Karsten (Hg.). **Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie**. Verlag Herder Freiburg: Freiburg; Basel; Wien, 2003, p. 47-49).

destacado na Alemanha, inclusive preparando tanto a recepção de Espinosa, quanto o desenvolvimento do movimento *Sturm und Drang* (BOYER, 2003, p. 182)⁹².

Em suas linhas gerais, o esclarecimento consistiu em um amplo movimento pelo qual constatamos a emancipação da cultura em amplo sentido: a diferenciação da arte e das ciências em esferas distintas diante da religião; o desenvolvimento de formas de sociabilidade individualizadas em face de um cristianismo de culto institucionalizado, bem como orientações de vida por utilidades intramundanas; além disso, a própria teologia da *Aufklärung* conduziu o Deus transcendente da religião para a asseguarção *secular* da moral e do direito (DIERKEN, 2005, p. 244)⁹³.

O clássico escrito de Kant, *Resposta à questão: que é “Esclarecimento”* (1784), ressaltava que o aspecto *ideal* deste movimento consistia na reivindicação da *autonomia*: tratava-se do processo de ascensão da humanidade de um estágio inicial e infante (*Unmündigkeit*) – etapa em que a humanidade se achava por sua própria culpa – para um estágio de maioridade (*Mündigkeit*) – que deveria ser conquistado gradativamente pelo próprio esforço do homem em superar sua condição de sujeição (*heteronomia*): o arauto da autonomia resumiu-se no mote *Sapere Aude* – capacidade ou faculdade do uso autônomo da razão (KANT, 1867)⁹⁴.

Assim, Kant representava a síntese paradigmática entre a promoção da autonomia – as novas demandas de razão e de ciência – e a religião: de um lado, levou às últimas consequências a crítica da razão, não poupando críticas contra o uso, no seu entender, abusivo e ilusório da *teologia natural*; mas, de outro lado, não recusou absolutamente a fé, embora restrita à fé racional dos postulados, ou seja, fé no dever moral como mandamento divino, acentuando a crítica à autoridade eclesiástica e histórica.

Contudo, devemos ressaltar o fato de que a discussão histórica de Schleiermacher (e dos românticos) com a *Aufklärung* tem seu lugar já em uma época tardia deste movimento (*Spätaufklärung*), ou seja, tratava-se das últimas décadas do século XVIII, e seu projeto já

⁹² BOYER, Ernst Jr. Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 96, n. 2, p. 181-204, apr. 2003; Veja também FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher. **Logos: anales del seminario de metafísica**, Madrid, n. 16, p. 91-92, 1981.

⁹³ DIERKEN, Jörg. **Selbstbewusstsein individueller Freiheit**: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

⁹⁴ KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784). In: _____. **Sämmtliche Werke** (Bd. 4). Leipzig: Leopold Voss, 1867, p. 159-168.

sofria claramente um desgaste (BEISER, 2003, p. 47)⁹⁵ – razão pela qual se buscava uma reorientação fundamental.

Do ponto de vista literário, as *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa* (1785) de Jacobi representavam um duro golpe às promessas emancipadoras da *Aufklärung* – diagnosticando, de certo modo, o fracasso iminente do esclarecimento. Por esta razão, temia-se que o intenso período de racionalização desembocasse, por fim, no ceticismo e no niilismo (SELBIE, 1913, p. 28)⁹⁶. Se Jacobi estava correto ou não em sua avaliação, o fato é que o centro de sua argumentação crítica marcou profundamente o desdobramento intelectual pós-kantiano. Em síntese, suas teses principais eram as seguintes: todo racionalismo consequente com seus pressupostos deveria assumir necessariamente a forma de um *espinosismo*; mas este consistia em uma forma de ateísmo, pois identificava Deus e Natureza (*deus sive natura*), de forma que o *fatalismo* seria inevitável, não deixando lugar para a liberdade (JACOBI, 1789)⁹⁷.

No cenário de desgaste da *Aufklärung*, o grupo romântico surgiu inflamado pela emancipação da liberdade (revolução francesa), da arte e da ciência, influenciados pela filosofia de Fichte e a obra literária de Goethe⁹⁸. Suas bandeiras bradavam uma revolução literária e filosófica (SOCKNESS, 2003, p. 323)⁹⁹, que o projeto da *Aufklärung* já não era mais capaz de realizar. Mas se Schleiermacher respirou o mesmo ar romântico, assim como compartilhava das promessas de superação da *Spätaufklärung*, rejeitou, porém, o projeto romântico que previa a substituição do cristianismo por uma nova *mitologia* para a modernidade (SCHOLTZ, 1984, p. 83; GROVE, 2003, p. 270-271)¹⁰⁰.

Neste tocante, Schleiermacher acompanhou certamente a crítica de Jacobi. Este entendia a crise de sua época em estreita relação com recusa radical da religião cristã. À diferença de Jacobi, porém, cujo traço marcante pedia para um *anti-iluminismo*, Schleiermacher adotou uma posição reconciliatória tanto com a *Aufklärung*, quanto com os

⁹⁵ BEISER, F. **The Romantic Imperative**: The Concept of Early German Romanticism. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 47.

⁹⁶ SELBIE, W. B. **Schleiermacher**: a critical and historical study. New York: E. P. Dutton & Co, 1913.

⁹⁷ Só que, diverso da intenção de Jacobi, que combatia o racionalismo da *Aufklärung* através de sua crítica a Espinosa, o destino quis malograr suas expectativas com uma trajetória completamente inversa: pois uma apropriação positiva do espinosismo encontrou acolhida no pensamento de importantes representantes da *nova filosofia* (Fichte, Schelling), bem como no pensamento juvenil de Schleiermacher, como veremos a seguir, item 2.3.1.

⁹⁸ Segundo passagem célebre de um Fragmento n. 216 do *Athenäum*, Friedrich Schlegel declarou o seguinte: “A Revolução francesa, a Doutrina da Ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as grandes tendências da época” (SCHLEGEL, Friedrich. **Kritische Ausgabe** (II). München: F. Schöningh, 1958, p. 198).

⁹⁹ SOCKNESS, B. The Forgotten Moralists: Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 96, n. 3, p. 317-348, jul. 2003.

¹⁰⁰ Como destacou G. Scholtz (1984, p. 98), justamente neste ponto ocorreu seu distanciamento dos românticos, já que Schleiermacher “não queria fundar nem esperar nenhuma nova religião, na medida em que no espaço do cristianismo já lhe era presente o Infinito no finito”.

movimentos romântico-emancipatórios da época, fazendo, porém, com que o ideal romântico fosse reformulado, incorporando nele a religião, i.e., o cristianismo. A crítica central de Schleiermacher era a seguinte: o humanismo esclarecido comportava uma incompletude à medida que carecia de religião. Só esta última elevaria a *humanidade* a um nível superior, só ela seria responsável “por despertar o germe adormecido da humanidade melhor” (R, p. 194)¹⁰¹.

Schleiermacher pretendia então mostrar que a *Aufklärung* (bem como os novos ideais românticos) não era incompatível com a religião. Muito pelo contrário! O cultivo do espírito pressupunha igualmente a religião. Aqui reside o caráter *apologético* e *polêmico* das *Reden*, a saber: a defesa da religião perante os *Aufgeklärtern* e a preocupação com os rumos do cristianismo¹⁰². De ser assim, a proposta era justamente compreender a religião como uma *atitude* esclarecida, em nada inferior às atividades superiores do espírito. Acima de tudo, as *Reden* almejavam uma *justificação* da religião *com e a partir* da modernidade, pois não se queria resgatar as glórias religiosas do passado em virtude de uma nostalgia pré-moderna – ou antimoderna –, mas era intento encontrar seu próprio lugar no seio da modernidade.

Do ponto de vista sistemático, se nos perguntarmos pelo lugar das *Reden* no sistema de ciências de Schleiermacher, encontramos certa dificuldade de determiná-lo pelo fato de que o sistema não tinha sido ainda plenamente desenvolvido e o próprio Schleiermacher não esclareceu, mesmo depois de seu sistema desenvolvido nas obras maduras, a posição deste escrito na arquitetônica. Para nós, ficou a pergunta: trata-se de uma obra de filosofia ou de teologia? Ou mais especificamente, considerando o sistema tardio, tratar-se-ia de *filosofia da religião* ou de *teologia filosófica*?

Não obstante o risco de entender as *Reden* anacronicamente, temos indícios suficientes para indicá-la, conforme o vocabulário maduro de Schleiermacher, ao posto de uma teologia filosófica, sobretudo em virtude de seus elementos constitutivos, a saber: encontramos nas *Reden* os componentes de apologética e de polêmica, a exposição da teoria do sentimento e o estudo comparado das religiões, acompanhado também da definição

¹⁰¹ R, p. 194 [den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken]. Como bem ressaltou Karl Barth, a religião foi entendida por Schleiermacher como algo latente no homem, algo que não era apenas possível, mas real e necessário, e uma civilização sem religião, sem a religião cristã, não era uma civilização plena (BARTH, K. **Protestant thought**: from Rousseau to Ritschl. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959, p. 322-23).

¹⁰² Segundo P. Seifert, esta postura polêmica e apologética das *Reden* ficava evidente com a conexão entre o orador (*Redner*) – que de maneira apologética se volta contra o público externo (*Verächter*) em defesa da religião – e o pregador (*Prediger*) – que se ocupa com o desenvolvimento interno do próprio cristianismo em relação com as outras religiões. Em outras palavras, a tarefa do orador e do pregador confluíram, neste ponto, para uma mesma direção (SEIFERT, Paul. **Die Theologie des jungen Schleiermacher**. Gütersloh: Gerd Mohn, 1960, p. 115).

individual do cristianismo. Por ora, esta determinação provisória satisfaz os propósitos introdutórios de nossa investigação. Voltaremos a esta discussão em momento apropriado, quando investigarmos a definição de teologia filosófica¹⁰³.

2.2 CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA TEORIA DA RELIGIÃO

A breve descrição acima do cenário intelectual – romântico e esclarecido – tinha o propósito de preparar a discussão teórica acerca da religião. Entretanto, antes de apresentarmos a teoria da religião propriamente dita, devemos avaliar as condições de possibilidade de uma teoria da religião. Em primeiro lugar, para Schleiermacher, faz-se necessário a defesa do caráter *sui generis* da religião como uma dimensão autônoma (item 2.2.1). Em segundo lugar, se a religião possui uma dimensão própria, devemos determinar então quais são os modos de conhecimento possíveis do fenômeno *religião* (item 2.2.2).

2.2.1 Tese da religião como esfera autônoma

A proposição central de Schleiermacher é a de que religião possui uma esfera própria de atuação: “uma província própria no ânimo” (R, p. 204)¹⁰⁴. No sentido de que “ela [a religião] precisa ser algo próprio, que pôde chegar até o coração dos homens, algo pensável, do qual se deixa formar um conceito, sobre o qual se pode discursar e debater” (R, p. 210)¹⁰⁵. Schleiermacher intenta programaticamente determinar a independência conceitual da religião. Não significa, porém, afirmar que a religião apareça em estado puro, i.e., completamente independente das outras esferas da atividade humana, mas reitera sua autonomia conceitualmente discernível.

Nas *Reden*, Schleiermacher dirigiu-se aos homens cultos ou esclarecidos (*gebildeter Menschen*), àqueles “que se elevaram acima do vulgar e que estão permeados da sabedoria do

¹⁰³ Veja o capítulo terceiro, item 4.2.3.

¹⁰⁴ R, p. 204 [eine eigne Provinz im Gemüte]. O esboço desta ideia aparece já num aforismo (n. 88) composto por Schleiermacher pouco antes de 1799, na qual se afirma que a religião deveria ser defendida a partir de si mesma (KGA I/2, p. 25).

¹⁰⁵ R, p. 210 [sie muss doch etwas eigenes sein, was in der Menschen Herz hat kommen können, etwas denkbare, wovon sich ein Begriff aufstellen läßt, über den man reden und streiten kann]. Schleiermacher antecede e é precursor da discussão em torno da peculiaridade do fenômeno religioso enquanto um campo próprio de manifestação. Esta discussão se tornará central, posteriormente, para a fenomenologia da religião do século XX, como, por exemplo, os estudos acerca do sagrado de Rudolf Otto (Veja Rudolf OTTO. **Das Heilige**: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 35 ed. München: C. H. Beck, 1963) e as investigações acerca do conceito de *hierofania* de Mircea Eliade (Veja Mircea ELIADE. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992). Sendo que o primeiro retorna à discussão kantiana do *a priori* e o último recorre à fenomenologia de Edmund Husserl.

século” (R, p. 189)¹⁰⁶, mas que passaram a desprezar a religião durante o processo de esclarecimento, resultando no agravamento da crítica ao caráter institucional das religiões históricas. Sobre isso, Schleiermacher afirma o seguinte:

Não vos deixais perturbar, portanto, ao ouvir aquilo de que pretendo falar agora com aqueles que da maneira mais correta, mas também mais trabalhosa, logo de saída partiram do particular. Estais-vos, sem dúvida, familiarizados com a história das tolices humanas, e percorreram os distintos edifícios da religião, desde as fábulas sem sentido das nações bárbaras até o deísmo mais refinado, desde as superstições rudes de nosso povo até os fragmentos mal remendados de metafísica e moral que se denominam de cristianismo racional (R, p. 199)¹⁰⁷.

Para Schleiermacher, a origem do desprezo era o julgamento equivocado da religião através de elementos *externos* e *alheios*, i.e., por elementos *heterônomos* e pelas formas grotescas e particulares presentes na história. Mas a heteronomia não dizia respeito apenas a obstáculos exteriores ou históricos, consistia também em impedimentos interiores ou psicológicos – a tese kantiana de que os homens precisavam superar sua menoridade e sua inclinação cômoda de se manterem sob tutela também supunha este âmbito heterônimo *interno* (DUDLEY, 2007, p. 15)¹⁰⁸. Schleiermacher defendeu a autonomia da religião nestes dois sentidos, a saber: de um lado, visava superar a concepção recorrente de que religião fosse uma mescla ou invólucro inculto de elementos *históricos* contingentes; de outro, reagindo contra a redução da religião a interesses teóricos ou práticos, advogou a tese de uma capacidade ou faculdade *interior* religiosa presente no homem.

Do ponto de vista histórico, as *Reden* travaram polêmica com a tradição passada e presente que oscilaram entre uma concepção de religião ou simplesmente dogmático-especulativa ou puramente moral. A razão fundamental desta oscilação residia na unidade do objeto da religião e da filosofia – teórica e prática –, a saber: “Caso vos coloqueis no ponto de vista mais elevado da metafísica e da moral, então encontrareis o fato de que ambas têm com a religião o mesmo objeto, a saber, o Universo e a relação do homem com ele” (R, p.

¹⁰⁶ R, p. 189 [welche sich über das Gemeine erhoben haben, und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind].

¹⁰⁷ R, p. 199 [Laßt es euch also nicht verdrießen, dem zuzuhören, was ich jetzt mit denen sprechen will, welche gleich anfangs richtiger, aber auch mühsamer vom einzelnen ausgegangen sind. Ihr seid ohne Zweifel bekannt mit der Geschichte menschlicher Thorheiten und habt die verschiedenen Gebäude der Religion durchlaufen von den sinnlosen Fabeln wilder Nationen bis zum verfeinertsten Deismus, von der rohen Superstition unseres Volkes bis zu den übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt, und habt sie alle ungereimt und vernunftwidrig gefunden].

¹⁰⁸ DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2007.

207)¹⁰⁹. Desse modo, não se tratava de posições totalmente excludentes, pois o conceito de Universo unificava as faculdades do homem. Contudo, se existia uma igualdade *objetiva*, elas se distinguiam especialmente do ponto de vista do *modo* ou da *relação* com o Universo.

Schleiermacher expõe sua compreensão de religião em três passagens fundamentais: em primeiro lugar, afirma que “sua essência [a da religião] não é nem pensar nem agir, mas intuição e sentimento”; em segundo lugar, declara que “praxis é arte, especulação é ciência, religião é sentido e gosto pelo Infinito”; em terceiro e último lugar, afirma que religião é “aceitar tudo [que é] individual como uma parte do todo, tudo [que é] limitado como uma manifestação do Infinito” (R, p. 211; 212; 214)¹¹⁰. Voltaremos a cada uma destas definições adiante, sobretudo a primeira – intuição e sentimento do Universo – e a última – individualidade da religião¹¹¹. Mas primeiro nos concentremos nos contornos gerais de sua concepção de religião.

Em síntese, o objetivo era evitar que a religião fosse *reduzida a* ou *confundida com* tarefas quer de ordem científicas (pensamento/especulação), também designada de metafísica, quer de ordem morais ou culturais (ação/arte). Metafísica e moral fazem referência ao vocabulário técnico kantiano de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática. Mas também são termos empregados em amplo sentido, como funções ou faculdades humanas. Deste modo, além de pertencer ao sistema de ciências, como o modelo kantiano, metafísica e moral indicam simultaneamente *disposições* do espírito (GROVE, 2004, p. 267).

Sobre os papéis que desempenham as esferas da religião, da metafísica e da moral, Schleiermacher declara o seguinte:

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

¹⁰⁹ R, p. 207 [Stellet euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm].

¹¹⁰ R, p. 211 [Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl]; p. 212 [Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche]; p. 214 [so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen].

¹¹¹ Veja adiante, respectivamente, os itens 1.3.1 e 1.3.2.

também não pode ousar isto; ela não pode utilizar o universo para deduzir deveres, ela não pode conter nenhum código de leis (R, p. 208)¹¹².

De um lado, a metafísica é entendida amplamente como qualquer tipo de atividade científico-teórica com o Universo, ela não é apenas um ramo de saber entre outros, mas corresponde a todo ato de conhecimento, quer da totalidade dos objetos em geral, quer de objetos particulares. Sendo assim, tanto a doutrina metafísica tradicional quanto a filosofia transcendental – sobretudo, é patente a referência à doutrina da ciência de Fichte – pertencem ao mesmo conceito de metafísica. De outro lado, a moral corresponde a toda atividade prático-ética com o Universo, cujo objetivo é regular as ações do homem e prescrever mandamentos morais: quando o fundamental na religião é a vontade de Deus, a religião se restringe a um caráter eminentemente prático. Em contraposição a estas duas disposições, Schleiermacher afirma que a religião pertence ao horizonte do sentido e do gosto, percebe em tudo o que é particular e individual, aparentemente desconexo e fragmentado, a manifestação do todo e do Infinito, de modo que o elemento mais próprio da religião reside em uma fonte imediata e existencial.

Do ponto de vista histórico, Schleiermacher polemizou principalmente contra quatro concepções de religião que a reduziram ao âmbito teórico e prático da razão. Em primeiro lugar, Schleiermacher pretendeu superar o equívoco da ortodoxia protestante, cuja ênfase no dogma reduziu a fé meramente a um assentimento intelectual¹¹³. Em segundo lugar, acompanhando a crítica kantiana à metafísica tradicional, Schleiermacher reprovou a herança da *theologia naturalis* presente na teologia da *Aufklärung*, que se ocupava principalmente da fundamentação racional-moral da religião, empenhando-se na formulação dedutiva de provas da existência de Deus, cujo acento especulativo característico permanecia em vigor na tradição escolástica de Leibniz-Wolff. Em terceiro lugar, Schleiermacher visava recuperar a

¹¹² R, p. 208 [Ich frage Euch also: was tut euere Metaphysik — oder wenn ihr von dem veralteten Namen, der euch zu historisch ist, nichts wissen wollt — euere Transzendentalphilosophie? Sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach, und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnet aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich /also die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Waturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen. — Und was tut Euere Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten].

¹¹³ A crítica de Schleiermacher era a de que a doutrina não podia preceder a fé, pois unicamente esta última era fundamento da primeira. Num aforismo (n. 86) escrito por volta de 1798, Schleiermacher (KGA I/2, p. 25) afirmou o seguinte: “Dogma, mesmo originário, surge só com o desligamento do sentido religioso, e ele retém habitualmente em seguida só o *caput mortuum* do mesmo” [Dogmen – selbst das ursprüngliche, entstehn nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes, und es bleibt gewöhnliche nachher nur das Caput Mortuum desselbe züruck].

importância das religiões positivas ou históricas em face da *religião natural*, que representava a racionalização da religião e a recusa das religiões históricas¹¹⁴. Em quarto lugar, Schleiermacher recusou a solução kantiana de uma religião a partir da moral. Se Kant supera a teologia natural, assim como também evita uma concepção psicologista e deísta de religião, recaiu, todavia, em uma ético-teologia¹¹⁵.

Em sendo assim, contra estas concepções de religião, Schleiermacher declara o seguinte:

Ela [a religião] quer intuir o Universo, quer espreitá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer, em uma passividade infantil, deixar-se tomada e plenificada por seus influxos imediatos. Deste modo, ela contrapõe-se as duas em tudo o que constitui sua essência e em tudo que caracteriza seus efeitos. Aqueles [metafísico e o homem moral] veem no Universo inteiro apenas o homem como centro de todas as referências, como condição de todo ser e causa de todo devir; Ela [a religião] quer ver no homem, não menos que em todo outro ser individual e finito, o Infinito, sua impressão, sua manifestação (R, p. 211-12)¹¹⁶.

A metafísica e a moral restringem-se à esfera finita do homem: a primeira quer determinar a natureza do Universo, mas através da natureza finita do homem, i.e., através de sua capacidade cognitiva limitada; a última parte da consciência da liberdade, mas pretende submeter o Universo a partir da vontade humana. A vivência religiosa, porém, deixa-se impressionar pelo próprio Universo, revelando outra perspectiva diante do Infinito, outra dimensão de relação com o Universo: nesta, o homem deixa de atuar, científica e limitadamente, cedendo à própria atuação imediata do Universo, que nada mais é do que a percepção da convergência de toda fragmentação à sua unificação com o Infinito. As atitudes metafísicas e morais não só partem da finitude, mas, sem o auxílio da religião, ficariam retidas a seu prisma. Esta retenção tem o risco de que o finito se torne Absoluto, arrogando para si uma autossuficiência e independência do todo. Para Schleiermacher, a caricatura desta

¹¹⁴ Conforme declara Schleiermacher (R, p. 310): “A essência da religião natural consiste inteira e propriamente na negação de todo elemento positivo e característico na religião, e na polêmica mais violenta contra este” [Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation, und in der heftigsten Polemik dagegen].

¹¹⁵ Voltaremos a esta discussão no capítulo terceiro, item 4.2.1.

¹¹⁶ R, p. 211-12 [Anschauen will sie [die Religion] das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung].

atitude é a figura de Prometeu que julga poder criar a partir de si e para si, sem a ajuda dos deuses, o sentimento de sua infinitude e de sua semelhança com Deus (R, p. 212)¹¹⁷.

Em última análise, esta ação solitária da finitude, em sua radical autoafirmação, não seria capaz de se elevar até esta unidade superior, alcançável apenas pelo sentido religioso. Assim, a religião seria responsável, em certa medida, considerada em seu caráter existencial e imediato, por deter o risco de compreender o Eu como o *Absoluto*, uma vez que o homem teria consciência de sua limitação e do caráter radical de sua finitude na relação com o Infinito. Para Schleiermacher, “todo finito consiste apenas na determinação de seus limites que precisam ser como que recortados a partir do Infinito” (R, p. 213)¹¹⁸. Deste modo, a religião forneceria, ao seu modo, i.e., vivencialmente, não só a unidade superior, que as atividades teóricas e práticas já pressupõem, mas também conteria os avanços de uma subjetividade que julgasse poder ser seu próprio fundamento último.

2.2.2 Duplo aspecto do fenômeno *religião*

A breve descrição acima pretendeu situar o plano geral da obra, assim como o contexto de discussão em particular. Já se considerou alguns aspectos característicos de sua teoria da religião, mas principalmente nos seus contornos negativos – não é ciência – e na sua orientação geral – existencial. Trata-se de expor agora o *status* teórico-cognitivo da religião. De acordo com Schleiermacher, existem duas maneiras de se considerar uma manifestação humana em geral, a saber:

Toda e qualquer expressão, cada obra do espírito humano, pode ser vista e reconhecida a partir de um duplo ponto de vista. Caso se a considere desde seu centro segundo sua essência interna, então, trata-se de um produto da natureza humana fundada em um de seus necessários modos de ação ou impulsos, ou como vós o quereis designar, pois não quero agora vos dirigir uma linguagem técnica; [Ou] caso se a considere desde seus limites, segundo a posição e figura determinada que ela assumisse aqui e ali, então, trata-se de um resultado do tempo e da história (R, p. 198)¹¹⁹.

¹¹⁷ Crítica aparentemente velada a Fichte e seu idealismo.

¹¹⁸ R, p. 213 [Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen].

¹¹⁹ R, p. 198: [Jede Äußerung, jedes Werk des menschlichen Geistes kann aus einem doppelten Standpunkte angesehen und erkannt werden. Betrachtet man es von seinem Mittelpunkt aus nach seinem innern Wesen, so ist es ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben, oder wie Ihr es nennen wollt, denn ich will jetzt nicht über Eure Kunstsprache richten; betrachtet man es von seinen Grenzen aus, nach der bestimmten Haltung und Gestalt, die es hie und dort angenommen hat, so ist es ein Erzeugnis der Zeit und der Geschichte]. Distinção que Schleiermacher antecipara anos antes no seguinte aforismo (n. 120): “Eine Theorie kann auf doppelte Art zu Stande kommen aus dem Mittelpunkt heraus oder von

Dessa forma, pode-se investigar a religião sob um duplo ponto de vista. De acordo com o primeiro, busca-se compreendê-la como uma manifestação ou disposição da consciência humana (essência interna), pergunta-se neste aspecto pela fundamentação subjetiva da religião. De acordo com o segundo ponto de vista, a religião é concebida a partir do particular, proveniente de suas formações concretas e de suas determinações positivas. No entender de Schleiermacher, para se compreender a religião como um todo, devemos considerar pelo menos estas duas perspectivas, inclusive em sua complementaridade.

A manifestação da religião no interior do homem é a condição de possibilidade das religiões positivas ou históricas. Por mais que uma determinada religião positiva possa suscitar uma experiência religiosa em particular, ela jamais pode produzi-la por si mesma, a não ser que pressuponha uma condição *transcendental* como dado da consciência religiosa. A investigação deste *locus* interno da religião marca o ponto de partida da pergunta pela essência da religião. Ao mesmo tempo, a condição concreta de manifestação desta essência supõe um caráter comunicativo e positivo, cuja efetivação se dá na forma das religiões históricas, sem as quais não haveria uma objetivação possível da natureza interior da religião. Em última análise, a teoria da religião de Schleiermacher exige um duplo modo de conhecimento possível, que se complementam reciprocamente, a saber: uma discussão da condição subjetiva *vis-à-vis* sua discussão histórico-filosófica. A consideração destes dois aspectos em seu desenvolvimento sistemático será o objeto da próxima seção.

2.3 TEORIA DA RELIGIÃO E DAS RELIGIÕES

Inicialmente exporemos, nesta seção, a elaboração teórica da religião a partir da análise dos conceitos de intuição e sentimento (item 2.3.1) – que dizem respeito à condição de possibilidade da religião. Neste caso, temos a mais abrangente formulação inicial de sua teoria do sentimento, que no decurso de seu pensamento será reformulada constantemente, mas sempre buscando manter a *orientação* fundamental acima discutida acerca da religião¹²⁰. Depois da exposição desta teoria, investigaremos as condições históricas da religião (item 2.3.2).

den Grenzen herein bei empirischen Dingen die zweite Art“ (KGA I/2, p. 31). O primeiro autor a chamar a atenção para este trecho e seu acento cognitivo de forma contundente foi P. Grove (2004, p. 259).

¹²⁰ A última elaboração desta teoria aparecerá nas *Vorlesungen über die Dialektik* e na *Introdução da Glaubenslehre*, que discutiremos nos capítulos seguintes. Mesmo assim, Schleiermacher sempre reafirmou nunca ter abandonado o ponto de partida das *Reden*.

2.3.1 Definição de *intuição e sentimento do Universum*

A tese central das *Reden* acerca da religião é a de que sua essência repousa na intuição e no sentimento do Universo. Podemos dividir esta proposição em duas partes: de um lado, o par-conceitual intuição e sentimento e, de outro, o conceito de Universo. É possível entender a reunião destas duas partes da proposição como a síntese que Schleiermacher efetua, a seu modo, entre Kant e Espinosa. Em primeiro lugar, consideremos a definição de intuição e de sentimento.

Se para as outras disposições do ânimo, emprega-se apenas uma faculdade específica, pois a metafísica consiste no pensamento (*Denken*) e a moral consiste na ação (*Handeln*), a religião dispõe de dois componentes: intuição (*Anschauung*) e sentimento (*Gefühl*). Esta duplicidade conceitual é fundamental para o constructo teórico da religião desenvolvida em 1799¹²¹, pois a essência da religião consiste nesta junção. Porém, esta duplicidade não corresponde *imediatamente* à experiência religiosa, mas é o resultado inteligível desta experiência. A seguinte passagem esclarece esta afirmação:

Aquele primeiro instante misterioso que ocorre com toda percepção sensível, antes ainda da intuição e do sentimento se separarem, ali onde o sentido e seu objeto como que confluíram reciprocamente e se tornaram uno, antes ainda de ambos retornarem ao seu lugar originário – eu sei como ele é indescritível e quão rápido cessa, porém, eu queria que vós pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo uma vez mais na atividade mais elevada, divina e religiosa do ânimo (R, p. 221)¹²².

Existe um momento em que intuições e sentimentos ainda se encontram intimamente conectados, na qual permanece indissociável *sentido e objeto*; mas, à medida que este instante se torna objeto da reflexão, decompõe-se necessária e distintamente em duas dimensões. Uma vez que a reflexão só se realiza sob esta diferença, a duplicidade conceitual é fundamental a fim de indicar a passagem da *imedição* – aquele *instante originário* – para o âmbito teórico – i.e. *mediado* ou *reflexivo*. Ou seja, a unidade necessariamente se dissipa no processo analítico. Schleiermacher designa de *Faktum* esta unidade momentânea entre intuição e sentimento. Kant também faz uso desta terminologia latina, *factum*, para referir-se à consciência da

¹²¹ Schleiermacher abandona gradativamente o conceito de intuição a partir da segunda edição de *Reden* (1806), apenas o conceito de sentimento permanece em sua teoria da religião tardia desenvolvida na *Dialética* e na *Glaubenslehre*. Algumas possíveis razões para este abandono serão indicadas no fim do capítulo, item 2.4.

¹²² R, p. 221 [Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiß, wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen].

liberdade, na medida em que ela é um fato não *derivável* da razão, distinto de um fato empírico (*Tatsache*) (KpV, p. 141, A 56).

Schleiermacher faz uso do termo *Faktum* com a mesma *intenção* de Kant, mas aplicada não à liberdade (esfera prático-moral), mas à religião: trata-se da reivindicação da *originalidade* da experiência religiosa. Em outras palavras, não faz sentido buscar uma *causa* para a religião *antes* da própria ação do Universo, i.e., à parte da atividade do ânimo. Originário significa, na linguagem poética das *Reden*, o “casamento do Infinito com o finito”, “a consciência do Infinito e do todo” (R, p. 306)¹²³, “a hora do nascimento de tudo [que é] vivo na religião” (R, p. 222)¹²⁴. Trata-se de um *ponto de indiferença* que a reflexão necessariamente dissolve, sendo incapaz de restabelecer. Deste modo, este momento indiferenciado não corresponde a uma relação *condicionada* com os objetos do mundo, mas constitui uma relação *incondicionada* entre o homem e o Universo.

Schleiermacher descreve o processo de diferenciação do instante originário da seguinte maneira: o “*Faktum* mistura-se com a consciência originária de nossa dupla atividade do ânimo, a da que domina e atua para o exterior, e a da que simplesmente caracteriza e reproduz” (R, p. 221)¹²⁵. Este par de *atividades*, atuando conjuntamente, dilui-se em duas dimensões contrapostas: a primeira delas atua *extrovertidamente* formando a “imagem de um objeto” (R, p. 221)¹²⁶, na medida em que dirige o olhar (*anschauen*) para a *causa incondicionada* da percepção; a segunda dimensão, por sua vez, atua *introvertidamente* excitando um “sentimento fugaz”, na medida em que penetra o “centro de nosso ser” e se agita “com nossos impulsos originários” (R, p. 221)¹²⁷. A fim de indicar a complementaridade desta dupla atividade, Schleiermacher alude à passagem clássica de Kant, afirmando o seguinte: “Intuição sem sentimento não é nada e não pode ter nem origem nem força corretas, mas também sentimento sem intuição não é nada: ambos só são algo, por conseguinte e por causa disso, quando e porque são originariamente uno e inseparáveis” (R, p. 221)¹²⁸. Assim, a intuição e o sentimento são os produtos finais desta dupla atividade do ânimo.

¹²³ R, p. 306 [Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen]; [das Bewusstsein des Unendlichen und des Ganzen].

¹²⁴ R, p. 222 [die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion].

¹²⁵ R, p. 221 [Das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewusstsein unserer dopelten Tätigkeit, der herrschenden und nach aussen wirkenden, und der bloss zeichnenden und nachbildenden].

¹²⁶ R, p. 221 [Bilde eines Objekts].

¹²⁷ R, p. 221 [flüchtiges Gefühl]; [Mittelpunkt unsers Wesens]; [mit unsern ursprünglichen Trieben]. Sobre este caráter extrovertido e introvertido, acompanho OBRAZ, Melanie. *Der Begriff Gottes und das gefühlsmässige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher*. Münster: LIT, 2001, p. 7.

¹²⁸ R, p. 221 [Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie

A definição específica da intuição e do sentimento é explicitada nas duas passagens reunidas abaixo:

Intuição do universo, eu peço que vos familiarize com este conceito, ele é o gonzo de todo meu discurso, ele é a forma mais universal e mais alta da religião, a partir da qual podeis achar todo lugar na mesma, a partir da qual se deixa determinar de maneira mais exata sua essência e seus limites. Todo intuir parte de um influxo do intuído sobre o que intui, de uma ação originária e independente do primeiro, que então é recolhida, sintetizada e concebida pelo último segundo sua natureza (R, p. 213-14)¹²⁹.

A fim de completar finalmente a imagem geral da religião, recordais que toda e qualquer intuição está ligada, de acordo com sua natureza, a um sentimento. Vossos órgãos medeiam a conexão entre o objeto e vós, o mesmo influxo do objeto, que vos revela sua existência, precisa excitar-lhes [os órgãos] de múltiplas maneiras, e produzir uma modificação em vossa consciência interna. [...] estas mesmas ações do Universo através da qual ele se revela a vós no finito, o leva também a uma nova relação com vosso ânimo e vossa condição; na medida em que o intuís, vós precisais necessariamente ser tomados por múltiplos sentimentos (R, p. 218)¹³⁰.

Consideremos o conceito de intuição. Podemos dividi-lo analiticamente em dois momentos: *objeto intuído* e *sujeito que intui*, reproduzindo aparentemente a equação epistemológica *sujeito-objeto*. No que diz respeito ao primeiro momento, percebe-se notadamente o fato de que a iniciativa parte da dimensão objetiva: *influxo* do intuído sobre o sujeito que intui; ação *originária* e *independente* do objeto sobre o sujeito. Isso significa afirmar, por um lado, que o ânimo encontra-se em uma *passividade* ou *receptividade* originárias. Só que, após este influxo – a partir do momento em que a ação do Universo cessa – o sujeito, então, de acordo com sua natureza, apreende, reuni e representa esta percepção sensível. Isso significa afirmar, por outro lado, o momento de *espontaneidade produtiva* do

ursprünglich Eins und ungetrennt sind]. Cf. KrV, p. 98, B 76; A 52: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”.

¹²⁹ R, p. 213-14 [Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird].

¹³⁰ R, p.218 [Endlich um das allgemeine Bild der Religion zu vollenden, erinnert Euch, daß jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist. Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch, derselbe Einfluß des letzteren, der Euch sein Dasein offenbaret, muß sie auf mancherlei Weise erregen, und in Eurem innern Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen. [...] dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu Eurem Gemüt und eurem Zustand; indem ihr es anschauet müßt ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden].

sujeito. Deste modo, a intuição corresponde à atividade do ânimo *passivo-produtiva* que atua extrovertidamente, ou seja, seu resultado é uma *imagem* do Universo.

Mas este último momento de espontaneidade alude certamente à faculdade kantiana de imaginação (*Einbildungskraft*), na medida em que ela é responsável, em Kant, pelo vínculo entre as intuições e os conceitos do intelecto (*Verstand*). Contudo, se ela possui a mesma função aglutinadora para Schleiermacher, não será com o intuito de conectar-se a conceitos. Este último momento produtivo assinala a transição para o sentimento.

Por sua vez, o sentimento corresponde à espontaneidade puramente ativa que atua introvertidamente, cujo resultado é uma modificação da consciência e uma excitação física. O sentimento também possui dois momentos discerníveis. Por um lado, sentimento é atividade *interna*, reagindo espontaneamente à imagem do Universo produzida pela intuição; por outro lado, o sentimento também é o *órgão* fisiológico da religião, pois produz um estímulo sensível que perpassa o sistema nervoso (*Nervensystem*). Assim, toda e qualquer intuição vem acompanhada de sentimentos, que correspondem a uma atividade puramente espontânea da consciência, acompanhada de uma ressonância física. Desnecessário afirmar uma vez mais a interdependência destes dois momentos.

Em síntese, a intuição atualiza o Universo *imagética* ou *plasticamente*, o sentimento o atualiza *sensível* ou *fisiologicamente*. A intuição forma o elemento peculiar de uma religião *individual* (imagem do Universo) e o sentimento determina o grau de sua *religiosidade* (a afecção do Universo). Por isso, quanto maior a sensibilidade e agudez dos sentidos, como diz o próprio Schleiermacher, quanto mais ardente a sede e quanto mais irresistível o impulso de captar o Infinito, tanto mais perfeita e intensa será esta impressão do Universo, bem como tanto maior será a necessidade de expressá-lo (R, p. 218). Inclusive, Schleiermacher adverte que este impacto fisiológico pode ser tão intenso e de influência tão arrebatadora que, em virtude de sua intensidade, o sujeito incorre no risco de deixar de lado tanto o Universo quanto a si mesmo¹³¹. Mas intuição e sentimento pertencem a um único e mesmo processo, de modo que o sentimento pode até deixar de lado sua origem, mas só é possível mediante a ação do Universo.

Como indicamos acima, a relação entre intuição e sentimento remete, sem dúvida, à reformulação conceitual que Schleiermacher desenvolve em conexão com Kant. O ponto decisivo desta comparação é o fato de que Kant conecta a *intuição* com o *conceito*, já Schleiermacher relaciona a *intuição* com o *sentimento*.

¹³¹ Ainda que o autor não faça nenhuma referência explícita, podemos entender esta passagem como um tipo de explicação fenomenológica do êxtase místico.

Em primeiro lugar, na *Crítica da Razão Pura*, intuição refere-se à maneira imediata como a multiplicidade dos dados materiais afetam a sensibilidade. A impressão sensível de objetos empíricos é *conditio sine qua non* da intuição, que se distingue, por sua vez, em intuição empírica, que se refere ao objeto pela sensação (*Empfindung*), e intuições puras (tempo/espaço), sob as quais se apoiam as condições da experiência e as definições da matemática. O fenômeno, enquanto objeto indeterminado de uma intuição empírica, não fornece qualquer unidade, mas apenas uma multiplicidade de dados materiais (KrV, p. 69, B 33-34; A 19-20). A unidade do objeto só é obtida pelo uso em conjunto das capacidades da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) – que nos fornecem intuições – e do intelecto (*Verstand*) – que nos fornece os conceitos. Por isso, para satisfazer plenamente ao uso cognitivo da razão, faz-se necessária a conexão entre *intuição* e *conceito* (KrV, p. 97, B 74; A 50).

Por sua vez, no quadro conceitual kantiano, o conceito de sentimento aparece na esfera prática e na esfera estética. Por um lado, diz-se de sentimento moral, que aduz ao fato de que a lei moral, do ponto de vista empírico, inspira respeito (*Achtung*) (KpV, p. 259, A 231). Por outro lado, diz-se de sentimento de prazer (*Lust*) e desprazer (*Unlust*) na esfera do juízo de gosto. Mas sua validade é só subjetiva e estética, diametralmente oposta ao uso cognitivo da razão, que se fundamenta em uma validade objetiva e lógica (KU, p. 115, B 3-4; A 3-4).

Desse modo, Schleiermacher altera profundamente a composição teórica de Kant para definir a religião, e ao mesmo tempo sugere uma síntese, pela religião, do elemento prático e teórico. A intuição permanece sendo o ponto de partida da percepção sensível, tanto para Kant quanto para Schleiermacher. Contudo, para o primeiro, trata-se de uma origem *material* (dados empíricos), e a receptividade das impressões sensíveis é incapaz de formar a imagem do objeto (sua unidade), sem a necessária conexão com a espontaneidade dos conceitos. Já para o último, a intuição é capaz de alcançar tal unidade sem conectar-se a conceitos, mas somente a sentimentos. Por esta razão, o Universo não é objeto de uma experiência cognitiva possível. Para Kant, as ideias da razão também não são objetos de uma experiência possível. Mas Schleiermacher não diz do Universo como *transcendente* à possibilidade da experiência, mas apenas como experiência de algo que não é nem empírico nem é racional, e ao mesmo tempo transita entre os dois, como experiência do Universo.

De ser assim, Schleiermacher remete a outro tipo de relação, embora conserve a mesma estrutura epistêmica convencional. Por isso, dissemos que os componentes do conceito de intuição correspondiam apenas aparentemente à relação epistêmica sujeito/objeto. Schleiermacher afirma que esta *ação* ou *causa* do Universo deve ser entendida como

proveniente de uma “fonte completamente distinta” (R, p. 218)¹³²: em outras palavras, o paralelos entre o modo cognitivo de relação entre sujeito e objeto e a experiência religiosa são apenas *isomórficos*, mas a *origem* do conteúdo intencional é completamente distinta, ou seja, a excitabilidade dos sentidos se diferencia completamente de uma *causalidade empírica*.

Poder-se-ia pensar então que a intuição do Universo consistisse em uma intuição intelectual. Como se sabe, Kant recusa com veemência uma intuição deste tipo, pois o conhecimento limita-se a fenômenos, a coisa em si não é objeto de conhecimento possível. Schleiermacher igualmente recusa uma intuição intelectual, ou qualquer concepção especulativa do Universo¹³³, como ele próprio ressalta:

Assim, tratava-se de religião quando os antigos, aniquilando as limitações do tempo e do espaço, viram cada espécie particular da vida através do mundo inteiro como a obra e reino de um ser onipresente. [...] Representar todos os acontecimentos no mundo como ações de um deus, isso é religião, isso expressa sua referência a um todo Infinito; mas cismar sobre o ser deste deus antes do mundo e fora do mundo pode ser bom e necessário na metafísica, [mas] na religião isso se torna também somente mitologia vazia, uma ulterior elaboração daquilo que é apenas auxílio da exposição como se ele fosse essencialmente a própria [coisa], um completo desvio do solo próprio (R, p. 214)¹³⁴.

Schleiermacher tinha de esvaziar a carga cognitiva que o conceito de intuição pudesse carregar, a fim de que seu conceito de religião não disfarçasse um gesto metafísico. Ocorre, porém, que a intuição vislumbra este todo e Infinito unicamente através do particular e do finito. O Infinito manifesta-se somente no finito. Por isso, o Universo jamais pode ser

¹³² R, p. 218 [ganz andere Quelle].

¹³³ Depois de Kant, sobretudo com Fichte e Schelling, o conceito de intuição intelectual adquiriu um nítido aspecto especulativo. Todavia, este conceito apareceu em várias tradições anteriores. Escapa evidentemente às pretensões desta investigação uma descrição completa da gênese do conceito de intuição na história, mas vale ressaltar pelo menos três tradições nas quais este conceito desempenhou papel decisivo. Em primeiro lugar, a tradição da *unio mystica*, embora com diversas acepções distintas, entendia por intuição um conhecimento instantâneo (não discursivo) de Deus, do Absoluto, da Natureza ou do Universo (*visio Dei*, *visio beatifica*). Por outro lado, marcante para a tradição alemã foi a influência de M. Eckhart que identifica o fundamento da alma enquanto imagem do intelecto divino (*imago Dei*) (FRANZ et al., **Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie**. Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder Freiburg, 2003, p. 278-79). Peso maior, porém, e que certamente chega a Schleiermacher é a concepção espinosista de ciência intuitiva. Em todos estes casos, a verossimilhança em geral no uso deste conceito corresponde ao seu caráter de *imediatez* cognitiva, mas faz-se notar, guardadas as devidas proporções, que Schleiermacher sente-se profundamente conectado com a revolução copernicana de Kant, ainda que procure superar seus limites, sobretudo com respeito à religião. Dito de outro modo, o uso *especulativo* para o conceito de intuição religiosa é completamente descartado.

¹³⁴ R, p. 214 [So war es Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines allgegenwärtigen Wesens ansahen; [...] Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden].

destacado em favor de uma realidade universal e abstrata, como é o caso das representações supranaturais de Deus, ou como algo *antes e fora* do mundo. Ora, a elaboração de uma doutrina sobre este todo-Infinito, quer separando-o de cada acontecimento particular, quer estruturando-o em fórmulas abstratas – como no caso da representação de um Deus supramundano –, confunde uma percepção imediata do Universo (religião) com a simples representação da totalidade (metafísica). O contraste que Schleiermacher ressalta é o seguinte: o pensamento busca uniformidade e universalidade, mas a intuição valoriza o particular, a multiplicidade e a individualidade. Por conseguinte, Schleiermacher retira do conceito de intuição tanto seu caráter empírico, quanto especulativo. O Universo não é objeto nem de uma intuição empírica, nem de uma intuição intelectual, não é nem *fenômeno* nem *númeno*.

Em sendo assim, defende-se uma disposição ou capacidade que não nem é teórica nem prática, mas indica aparentemente uma unidade, ainda que não especulativa. Comparado com o lugar sistemático do programa kantiano, a junção entre intuição e sentimento poderia assemelhar-se, em virtude de suas características, a um tipo de juízo estético, razão pela qual se conecta a sentimentos. Porém, Schleiermacher apenas fala da experiência da religião e não oferece, nas *Reden*, uma nítida distinção entre religião e arte. Fato é que se buscava uma superação dos dualismos do sistema kantiano, assim como o próprio esboçara na terceira *Crítica*. Neste caso, parece razoável supor que Schleiermacher, para não recair num juízo meramente subjetivo ou estético, busque superar esta dificuldade com Espinosa, cujo resultado seria então seu conceito de Universo. Por isso, a necessidade do genitivo objetivo na proposição acerca da religião era imprescindível: trata-se de intuição e sentimento *do* Universo. Com isso, passamos para a segunda parte da proposição. Trata-se de considerar então o conceito de *Universum*.

De acordo com as considerações precedentes é correto afirmar que a intuição e o sentimento *atualizam* o Universo, pois o ato simultaneamente receptivo-produtivo e o ato sintético-sensível percebem imediatamente o particular e individual em uma *rede interdependente*. Conforme afirma Schleiermacher, a intuição permanece sempre individual. Contudo, o individual é percebido pela intuição como estando em uma unidade com o Infinito. O ato de intuir desvela o Universo *presente ativamente* em tudo o que é individual e particular. O ato de sentir coloca em movimento uma exaltação de todo nosso ser. O Universo é atualizado pelo ânimo (intuição/sentimento) como atividade inesgotável, fonte de vida e unidade que conecta todos os seres e as coisas do mundo. Todo e qualquer elemento individual, aparentemente fragmentado e desconexo, encontra-se em uma recíproca interação. A imagem e o sentido deste *todo convergente* nada mais é que o próprio *Uni-versum*: ou seja,

o fato de que *tudo é um*, proposição que realiza a síntese entre unidade e totalidade, cuja célebre expressão grega, influente na época, fora supostamente fornecida por Lessing, a saber: *Ἐν καὶ Πᾶν*¹³⁵.

Assim, Schleiermacher apropria-se não propriamente da *letra*, mas do *espírito* da filosofia de Espinosa. A letra consiste considerar Espinosa como restrito à sua construção racional de sistema, enquanto *ordine geometrico demonstrata*, e à sua concepção metafísica de substância. Porém, no entender de Schleiermacher, o espírito do espinosismo consiste na sua visão religiosa fundamental: a de que Deus está presente em todas as coisas (CRAMER, 2000, p. 129)¹³⁶. Por esta razão, encontra-se nas *Reden* um elogio eloquente dedicado a Espinosa, que inclusive se tornou peça de polêmica contra um suposto panteísmo de Schleiermacher, a saber:

O superior espírito do mundo penetrou-lhe, o Infinito era seu princípio e seu fim, o Universo seu único e eterno amor, com santa inocência e profunda humildade ele espelhava-se no mundo eterno, e via também como ele era seu mais louvável espelho, era pleno de religião e completamente do espírito santo, e por isso também se achava ali sozinho e inalcançável, mestre em sua arte, mas elevado acima da corporação profana, sem discípulo e sem direito à cidadania (R, p. 213)¹³⁷.

O conceito de Universo implica, portanto, o princípio de inerência: Infinito e finito, todo e parte, exterior e interior. O ânimo reflete o Universo que nada mais é do que o espelho do espírito. Claro que Schleiermacher não acompanha diretamente a metafísica da substância de Espinosa, já que, pelo menos de acordo com sua compreensão, a análise teórica não pode regredir indutivamente dos produtos (intuição e sentimento) até o instante de *indiferença*, para daí derivar dedutivamente seu conhecimento do Universo. Parte-se desde já da pluralidade, mas percebida religiosamente como uma totalidade convergente. De ser assim, a pluralidade

¹³⁵ Ora, essa expressão vem à tona com a disputa em torno do panteísmo inaugurada pelas cartas de F. H. Jacobi a seu amigo M. Mendelsohn, quando estes debatiam sobre o espinosismo de Lessing. F. H. Jacobi (1743-1818) relata um diálogo que teve com G. E. Lessing (1729-1781) no verão de 1780, ocasião em que o último teria comunicado ao primeiro que sua cosmovisão religioso-metafísica corresponderia ao espírito espinosista traduzida na sentença: *Hen-Kai-Pan* (ESSEN; DANZ, 2012, p. 4).

¹³⁶ Cf. CRAMER., Konrad. „Anschauung des Universum“: Schleiermacher und Spinoza. In: BARTH, U.; OSTHÖVENER, Claus-Dieter. **200 Jahre “Reden über Religion”**: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Berlin: de Gruyter, 2000, p. 129.

¹³⁷ R, p. 213 [Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigste Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht].

encontra-se fortemente atada e entretecida, cuja estabilidade e harmonia resultam da atividade incessante do Universo. Este é a causa imanente não apenas do todo, mas também das partes individuais, cuja essência pode ser adequadamente conhecida apenas em virtude da ação do Universo.

Ora, esta ideia de fundo assemelha-se à afirmação de Espinosa de que as “coisas singulares não podem ser concebidas sem Deus”, tendo-o como causa; em outras palavras, mesmo que se considere o fato de que cada coisa singular seja “determinada por outra coisa singular, a existir de uma maneira definida, a força pela qual cada uma *persevera no existir* segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus” (SPINOZA, 2010, p. 142-143, grifo nosso)¹³⁸. A metafísica da substância de Espinosa permite pensar e reconhecer a pluralidade das coisas singulares em sua finitude singular e diferente de Deus, mas conserva ao mesmo tempo a potência divina que mantém todas as coisas unidas.

Na medida em que o Universo está presente no finito, Schleiermacher desenvolve a ideia da individualidade irreduzível das intuições. A tese de Schleiermacher é de que a religião tem lugar no *Individuum*. Cada intuição do Universo é única e constitui uma unidade em si mesma: trata-se de uma “obra que persiste por si mesma”, e “tudo nela é imediatamente e por si mesmo verdadeiro” (R, p. 215)¹³⁹. Sendo assim, as intuições do Universo não podem ser sistematizadas porque isso levaria inevitavelmente à exclusão das diferenças: “A mania de sistema recusa obviamente o estranho, ainda que ele seja também tão pensável e verdadeiro, porque poderia arruinar as séries fechadas do mesmo e estorvar a bela coesão, na medida em que ele [o estranho] exigiria seu lugar” (R, p. 217)¹⁴⁰.

O conceito de Universo das *Reden* ocupa o mesmo lugar sistemático do conceito de Absoluto nos sistemas idealistas, embora seja descartada uma ciência especulativa do Universo. Até por esta razão, Schleiermacher possuiria uma compreensão pluralizada do Absoluto (*das pluralisiert Absolute*), distinta do *acosmismo* panteísta, na medida em que o perspectivismo das intuições possuiria validade em si mesmo, sendo mais do que simples atributos da substância (DIERKEN, 2005, p. 256ss). O que indicaria então, implicitamente, uma influência subjacente de Leibniz em sua compreensão de Espinosa. Inclusive, as intuições se atualizam de maneira bastante semelhante com a concepção monadológica de Leibniz, principalmente se considerarmos que as mônadas são o espelho vivo do Universo

¹³⁸ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 142-143 (Segunda parte, proposição 45).

¹³⁹ R, p. 215 [ein für sich bestehendes Werk; alles ist in ihr unmittelbar und für sich wahr].

¹⁴⁰ R, p. 217 [Die Systemsucht stößt freilich das Fremde ab, sei es auch noch so denkbar und wahr, weil es die wohlgeschlossenen Reihen des Eigenen verderben und den schönen Zusammenhang stören könnte, indem es seinen Platz forderte].

(LEIBNIZ, 1902, p. 263)¹⁴¹. Todavia, Schleiermacher não faz nenhuma referência explícita a Leibniz, mas obteve certamente sua influência em seus estudos em Halle, a partir da tradição da *Schulphilosophie*. Neste caso, Schleiermacher pareceu reunir tanto a ênfase de *unidade* (Espinosa) como a defesa da *pluralidade* (Leibniz)¹⁴². Ao passo que Kant se apresentou então como a correção filosófica da metafísica dos dois últimos.

Desta maneira, Schleiermacher afirma que a religião é infinita a partir de todos os lados, um Infinito da matéria e da forma, i.e., a religião não só lida com o Infinito, mas também existem infinitas possibilidades de intuições do Universo. Um sistema de intuições teria que necessariamente deixar alguma de fora, a fim de evitar contradições internas. Este é o significado de individualidade, dado que a religião é marcada pela pluralidade e tolerância (R, p. 216-217)¹⁴³. Ora, como explicar as intolerâncias históricas da religião? Segundo a perspectiva de Schleiermacher, isso sempre acontece quando a metafísica e o vício de sistema entram nos domínios da religião, fazendo com que as intuições individuais disputem entre si. Portanto, o vínculo entre metafísica e religião vai muito além do que uma especulação vazia sobre Deus, possuindo caráter propriamente político.

Portanto, Schleiermacher entende a necessidade de desvincular possíveis aspectos metafísicos de seu conceito de intuição. Algo semelhante ocorre com seu conceito de sentimento. Schleiermacher sente a necessidade de distinguir claramente o sentimento religioso do sentimento moral. Da mesma maneira como é impossível derivar um sistema metafísico de intuições, igualmente não se pode jamais retirar do conceito de sentimento uma motivação para a ação moral. Os sentimentos religiosos, de acordo com sua própria natureza, são intensos e comoventes, de tal modo que perturbam o sossego e convidam a um gozo tranquilo e dedicado. Isso explica para Schleiermacher o fato de que há homens religiosos que abandonam o mundo e se entregam a uma contemplação ociosa. Portanto, os sentimentos religiosos não devem motivar uma ação, mas apenas acolher e fortalecem o homem para que este continue sua jornada. Os sentimentos somente conduzem a “alma fatigada pelo agir e o

¹⁴¹ LEIBNIZ. **Discourse on Metaphysics**: correspondence with Arnauld and Monadology. Chicago: the open court publishing company, 1902, p. 263, proposição 56: “Ora, esta interconexão, relação, ou esta adaptação de todas as coisas com cada uma em particular, e de cada uma com todo o resto resulta no fato de que toda substância simples tem relação que expressa todas as outras, e o fato de que é consequentemente um espelho perpétuo e vivo do universo”.

¹⁴² Conforme argumenta Julia Lamm, Schleiermacher teria rejeitado os aspectos mais especulativos do sistema de Espinosa, como as discussões dos atributos de Deus, deslocando-se para dentro dos limites da filosofia transcendental de Kant. Na medida em que entende o divino como atividade constante, teria se inspirado no conceito de *força* leibniziano, para entender a relação do Infinito no finito sem lançar mão de recursos fora do nexo causal (LAMM, Julia. A. **The Living God**: Schleiermacher’s Theological Appropriation of Spinoza. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994, p. 36).

¹⁴³ R, p. 216-217.

pensamento” à serenidade e sossego (R, p. 220)¹⁴⁴. Se o sentimento religioso não pode e não deve ser o móvel moral, contudo, deve acompanhar as ações morais de modo a fortalecê-las: toda e qualquer “ação propriamente dita deve e também pode ser moral; porém, os sentimentos religiosos devem acompanhar todo o fazer do homem como uma música sagrada; ele deve fazer tudo com religião, mas nada a partir da religião” (R, p. 219)¹⁴⁵.

É preciso considerar que Schleiermacher está imerso em uma discussão mais ampla, que envolvia a possibilidade de superação e unificação entre idealismo e realismo, discussão que pertencia amplamente aos debates da época (JAESCHKE; ARNDT, 2013, p. 26-30). Ora, *intuição e sentimento do Universo* é a síntese de Schleiermacher entre idealismo transcendental (filosófico) e realismo religioso. Pouco tempo depois da publicação das *Reden*, em carta de 1801 a F.H.C. Schwarz, Schleiermacher afirma explicitamente que pretendia realizar a unificação do idealismo e do realismo (KGA V/5, 73-76). Schleiermacher encontrou a solução para esta unificação de maneira independente, por exemplo, da solução de Fichte. Todavia, a maneira como desenvolveu sua teoria da religião nas *Reden* pretendia reagir claramente à solução fichteana de um idealismo consumado e fechado (R, p. 213) – cujas críticas se reforçariam ainda mais no seu pensamento maduro¹⁴⁶.

Para seus críticos, o problema de Kant residia na dificuldade de conjugar idealismo e realismo. A estrutura fundamental da experiência cognitiva kantiana pressupunha uma síntese transcendental que conectava intuições a conceitos. Não existia conhecimento sem espontaneidade da consciência e sem intuições sensíveis. De ser assim, o idealismo de Kant se restringia apenas ao âmbito transcendental. Porém, conforme afirma o próprio Kant: “Portanto, o idealista transcendental é um realista empírico e parte da matéria, enquanto fenômeno, em direção à realidade que não pode se encerrar, mas é percebida imediatamente” (KrV, p. 377, A 372).

De ser assim, se o uso teórico da razão se orienta necessariamente pela receptividade da sensibilidade, o uso prático da razão se orienta fundamentalmente pela espontaneidade da consciência que estabelece as regras do dever. A convicção de Fichte era a de que a filosofia de Kant estava no caminho certo, mas carecia de reparos, cujo ponto de discórdia principal achava-se na suposta independência do *real* (coisa em si) diante da consciência, cuja consequência se expressava no problema da unidade kantiana entre o uso

¹⁴⁴ R, p. 220: [die von Tun und Denken ermattete Seele].

¹⁴⁵ R, p. 219 [Alles eigentliche Handeln soll moralisch sei und kann es auch, aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion].

¹⁴⁶ Veja o capítulo segundo, item 3.1.

prático e teórico da razão, sentida em grande medida como principal objeto de crítica de seus contemporâneos (BRANDT, 1941, p. 43)¹⁴⁷.

Em sua *Doutrina da Ciência* de 1794, Fichte buscou resolver este problema com a fundamentação do princípio primeiro que seria responsável por esta síntese. Tratar-se-ia de um princípio indemonstrável e indeterminável, “pura e simplesmente incondicionado”, sendo expresso mais exatamente como um fato-ação (*Tathandlung*), isto é, “não se acha nem se pode achar sob a determinação empírica de nossa consciência, mas reside fundamentalmente antes de toda e qualquer consciência, e unicamente a faz possível” (FICHTE, 1845a, p. 91)¹⁴⁸. Assim, na segunda introdução da *Doutrina da Ciência* (1797), Fichte afirma que o “realismo, [...] a suposição de que existem objetos de forma completamente independente de nós e fora de nós reside no próprio idealismo, e é nele definido e derivado” (FICHTE, 1845b, p. 488)¹⁴⁹. Para assegurar a identidade das duas dimensões do Eu – ativa e receptiva –, Fichte desenvolve sua concepção de intuição intelectual: “ela [a intuição] é a consciência imediata de que ajo e sobre o que ajo: ela é aquilo pelo qual eu sei algo, porque eu o faço”, ou seja, significa “intuir-se a si mesmo na execução do ato” (1845b, p. 463). A distinção interna do Eu seria resultado da ação de autolimitação do próprio Eu, na medida em que o Eu absoluto põe tanto um Eu como um Não-Eu. A percepção imediata desta limitação é um *sentimento*, conceito que Fichte acreditava substituir melhor o conceito kantiano de sensação: o sentimento é um “*Factum* imediato da consciência: eu *me* sinto determinado deste e daquele modo” (1845b, p. 490-491), de maneira que no sentimento (*receptividade*) o sujeito já está sempre implicado – o erro dogmático era querer anexar *algo* que seria responsável pelo sentimento sem recorrer ao pensamento.

Só que Schleiermacher buscou outro caminho para a equação deste problema nas *Reden*. O realismo (que para nosso autor é *religioso*) não deveria ser explicado pelo idealismo (*filosófico*), mas o último e o primeiro são igualmente originários. Porém, precisamos ressaltar que Schleiermacher não buscava propriamente *resolver* os dilemas da faculdade do conhecimento, como foi o caso de Fichte. Pelo contrário, o dualismo de Kant na esfera do conhecimento era-lhe adequado, pois representava a característica marcante da reflexão – e por isso, a unidade do instante originário (da religião) se dividia necessariamente na dupla:

¹⁴⁷ Segundo R. Brandt, as principais críticas dirigidas à recepção de Kant eram principalmente três, a saber: a) o problema da coisa em si da primeira crítica, entendido como um resto de realismo; b) a crítica ao dualismo entre sua visão epistemológica e sua perspectiva ética; e c) a consequente busca por unidade sistemática apenas esboçada na *Kritik der Urteilskraft* (BRANDT, 1941, p. 43).

¹⁴⁸ FICHTE. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In. _____. **Sämmtliche Werke** (SW I/1). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 85-328.

¹⁴⁹ FICHTE. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. In. _____. **Sämmtliche Werke** (SW I/1). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 453-518.

intuição e sentimento. Contudo, Schleiermacher buscou mostrar apenas que aquele dualismo da esfera reflexiva, que era um *dado* para Kant, não impedia, até exigia outro *dado*, só que fornecido então pela religião: o Universo – *sentido* como totalidade que permanece unificada, embora a *razão* só alcance parcialmente esta unidade por meio de elementos contrapostos.

Desta maneira, a religião é *outra* esfera diante da filosofia (metafísica/moral). Ora, esta *uni-totalidade* não pode ser deduzida ou investigada como objeto de conhecimento – correção que Schleiermacher realiza com Kant. Por isso, a intuição religiosa de Schleiermacher não corresponde a uma intuição intelectual no sentido da autoconsciência do *Eu* absoluto (Fichte). Neste particular, Schleiermacher concordava com a tese de Jacobi, exposta na segunda edição de suas cartas, sétimo apêndice, quando este afirmou o seguinte: “Lessing persistiu no fato de que ele queria que tudo lhe fosse fornecido de forma *natural*; e eu [persistia] no fato de que não poderia existir nenhuma filosofia natural do sobrenatural, e [no fato de que] certamente ambos (natural e sobrenatural) existiriam de forma manifesta (*offenbar*)” (JACOBI, 1789, p. 388-399). Mas Schleiermacher concordava até certo ponto, visto que discordava da tendência de Jacobi considerá-las esferas intransponíveis e abissais – ou só acessíveis mediante um salto! Para Schleiermacher, neste caso, filosofia e religião são dimensões co-originárias face ao Universo.

Mas o fato é de que as *Reden* defendem o realismo apenas pela via da religião, que é experiência da totalidade. Com efeito, sua teoria do Universo ou do Absoluto é entendida como a experiência ou a consciência de um *todo convergente*, uma rede de opostos interconectados. Assim, não é a intuição (Kant) ou o sentimento (Fichte) que nos coloca em contato com o mundo exterior, mas já sempre estamos entretecidos nele, e a intuição (Schleiermacher) revela para o sujeito este dado: tudo é um! Por sua vez, a reflexão ou filosofia busca *dissolver* as oposições para conquistar o Absoluto, ou seja, pretende *suspender* a totalidade para alcançar um princípio de indiferença *antes* das oposições. Para Schleiermacher, o resultado desta solução consiste em uma unidade vazia que apenas suprime a realidade (vida) – principal crítica a Fichte e à apercepção transcendental de Kant¹⁵⁰. A religião *tem* a identidade, não pela supressão das oposições, mas pela intuição de que as oposições estão reunidas e atadas: a este fato Schleiermacher designou, nas *Reden*, de *realismo superior* (R, p. 213). Neste ponto, completamos a compreensão da essência da religião. Devemos considerar então, na sequência, a concepção de Schleiermacher acerca das religiões positivas.

¹⁵⁰ Voltaremos a este debate com Kant e Fichte no segundo capítulo, quando Schleiermacher reformula sua teoria do sentimento na *Dialética*, item 3.4.1.

2.3.2 Individualidade das religiões positivas¹⁵¹

Na seção anterior, investigamos a essência interna da religião, mas restava uma abordagem da religião enquanto resultado do tempo e da história. Como se destacou acima, a religião surge de uma experiência originária, cujos produtos são intuições e sentimentos. Todavia, tem-se agora como ponto de partida as religiões positivas. A religião não é apenas um fenômeno da consciência, mas também uma manifestação histórica. A posição de Schleiermacher é a seguinte: as experiências religiosas precisam ser comunicadas, compartilhadas e, conseqüentemente, suscitam testemunhos. Aquele que tem uma experiência deste tipo sai à procura de ouvintes, pois é impelido a falar de religião por uma necessidade íntima e irresistível, por uma vocação divina (R, p. 191).

O caráter comunicativo da religião consiste em sua natureza ética. Mas esta não é uma particularidade da religião. Como qualquer outra atividade humana, a tendência natural dos empreendimentos humanos é sua exteriorização ou objetivação. Conforme ressalta Schleiermacher: o homem busca “exteriorizar e comunicar tudo o que está nele, e quanto mais violentamente algo o move, quanto mais internamente penetra seu ser, tanto mais forte atua também o impulso de contemplar, nos outros, a força do mesmo fora de si” (R, p. 267)¹⁵². Esta concepção se harmoniza, naturalmente, com as compreensões estéticas do círculo romântico, cuja experiência interior do gênio artístico se converte exteriormente em obra de arte. Mas o interesse de Schleiermacher se estende também e principalmente à dimensão cultural ou histórica das ações humanas, que no caso da religião, remete à manifestação positiva da intuição e do sentimento do Universo. Neste tocante, Schleiermacher declara o seguinte:

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

¹⁵¹ A discussão desta seção, ora exposta com algumas modificações, é excerto de artigo originalmente publicado no ano de 2011, a saber: OLIVEIRA, D. A consciência originária do infinito e sua manifestação na história. **PLURA**: Revista de Estudos de Religião, v. 2, n. 2, p. 140-165, 2011.

¹⁵² R, p. 267: [(...) alles äußern und mitteilen, was in ihm ist, und je heftiger ihn etwas bewegt, je inniger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch der Trieb, die Kraft desselben auch außer sich an Andern anzuschauen].

aquilo que se lhe deparou seja como poeta e vidente, como orador ou artista (R, p. 193)¹⁵³.

Este trecho é significativo: além de Schleiermacher conjugar concepções estético-românticas com sua teoria ético-comunicativa, reivindica também a legitimidade das religiões positivas – num cenário marcado notadamente pela crítica às instituições religiosas. Mas o passo argumentativo decisivo consiste no conceito de mediador. Schleiermacher não visa apenas fundamentar a esfera social-histórica para as religiões positivas, mas pretende principalmente definir sua compreensão de cristianismo. Voltaremos a este ponto adiante.

Com efeito, a condição de realidade ou efetividade da religião depende da existência de uma determinada comunidade religiosa, pois é preciso que o homem pertença a uma dada religião positiva, tenha uma residência fixa nela, para que desfrute de um “direito de cidadão ativo no mundo religioso” (R, p. 304)¹⁵⁴. Deste modo, a intuição do Universo, para alcançar sua plena efetivação, precisa ser exteriorizada em uma religião histórica, que desempenha então o papel de manter viva esta intuição originária e de fomentar a religião nos homens. A ideia de fundo é a de que o Infinito só se dá por e através do *finito*. Assim sendo, após a revelação de uma intuição do Universo, dependendo do grau de sua intensidade, esta pode ou não assumir uma determinada configuração histórica, mas quando assim o faz, torna-se efetivamente capaz de consolidar os laços entre o Infinito e o finito.

Schleiermacher faz – através do evangelho de João – remissão à metáfora da *encarnação*, com a finalidade de expressar sua ideia de religião positiva enquanto o *Deus feito carne* (R, p. 294). A religião positiva é o lugar em que o Infinito encarna na história. Deste modo, não existe uma religião em geral aquém ou além das religiões positivas, ou seja, uma religião natural se apresenta apenas como uma quimera, amálgama de metafísica e moral, produto de um tempo marcado pela crítica radical a toda e qualquer manifestação positiva, cuja obsessão tem sido uma “miserável generalidade e uma vazia sobriedade” (R, p. 310)¹⁵⁵. Para Schleiermacher, toda religião precisa ter lugar no tempo, torna-se uma religião determinada assumindo uma forma histórica. Neste sentido, Schleiermacher completa sua

¹⁵³ R, p. 193 [Gibt Gott einem, der in dieser Laufbahn sich bewegt, zu seinem Streben nach Ausdehnung und Durchdringung auch jene mystische und schöpferische Sinnlichkeit, die allem Inneren auch ein äußeres Dasein zu geben strebt, so muß er nach jedem Ausfluge seines Geistes ins Unendliche den Eindruck, den es ihm gegeben hat, hin- stellen außer sich, als einen mitteilbaren Gegenstand in Bildern oder Worten, um ihn selbst aufs neue in eine andere Gestalt und in eine endliche Größe verwandelt zu genießen, und er muß also auch unwillkürlich und gleichsam begeistert — denn er täte es, wenn auch niemand da wäre — das, was ihm begegnet ist, für andere darstellen als Dichter oder Seher, als Redner oder als Künstler].

¹⁵⁴ R, p. 304 [ein aktives Bürgerrecht in der religiösen Welt].

¹⁵⁵ R, p. 310 [eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit].

teoria geral da religião: se a condição de possibilidade de uma religião é sua essência intuitivo-religiosa do Universo; a configuração histórica é sua condição de realidade¹⁵⁶.

Com o intuito de se entender melhor a necessidade segundo a qual a religião tem de se manifestar na história, Schleiermacher argumenta que toda forma particular de religião segue um *princípio de individualização*. O Infinito precisa individualizar-se no finito. O fato de que não se pode ter um sistema de intuições implica que cada uma possui uma consistência própria e independente, ou seja, as intuições são verdadeiros indivíduos (R, p. 299). Interessante notar aqui uma correlação entre a individualidade das intuições e a individualidade de uma religião histórica. Ora, a religião positiva é uma comunhão de todos os crentes, não obstante, esta comunhão é também um indivíduo. Em outras palavras, uma dada religião positiva não é apenas um *locus* de encontro de crentes, mas, assim como um indivíduo, ela é também viva e orgânica.

Ora, na medida em que existe a possibilidade infinita de intuições, isso implica, em tese, a possibilidade infinita de religiões positivas: só que uma religião positiva é sempre finita, ou seja, por mais que quisesse ser a residência finita do Infinito, jamais esgota todas as possibilidades de manifestação do Infinito na história. Por conseguinte, não se defende cegamente as instituições religiosas, pois estas podem sucumbir a desvios e corromper-se: como qualquer indivíduo ou ser vivo, uma dada religião pode sofrer degeneração e desvio (R, p. 297). Caso se faça uso de uma metáfora biológica, poder-se-ia dizer que a religião, quando distorcida e degenerada, encontra-se *enferma*. As deformações são inevitáveis, já que a religião infinita assume uma forma finita e limitada. O erro da religião natural não era criticar os desvios de uma religião histórica, mas acreditar poder resolver estas deformações como uma religião meramente racional e abstraída de suas configurações históricas, em uma religião que de forma nenhuma possa ser viva ou real.

Contudo, segundo a descrição de Schleiermacher, a pluralidade das religiões históricas pode ser classificada em certos tipos possíveis de intuição do Universo. Ele destaca três formas tipológicas básicas. Primeiramente, pode-se intuir o Universo enquanto um caos, uma unidade sem qualquer distinção, sem lei, entendendo a ação do Universo quer como um destino cego quer como um ser sem propriedades determinadas, porém, em todo caso, como

¹⁵⁶ Neste particular, Schleiermacher afirma que se deve descobrir nas religiões a religião (R, p. 294), ou seja, deveríamos buscar nas religiões aquilo que as tornam religião, a saber, a presença do Infinito no finito. Como afirmou com razão Slenczka, essa compreensão de se investigar a *religião* presente nas religiões históricas abriu caminho para uma história das religiões, a saber, a partir da tentativa de “determinar a essência da religião baseado na variedade de religiões no curso da história” (SLENCZKA, Notger. Religion and religious: the fifth speech in dialogue with contemporary conceptions of a “Theology of Religions”. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hg.). **Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology: a transatlantic dialogue**. Berlin; New York: de Gruyter, 2010, p. 64).

uma homogeneidade indeterminada. Em segundo lugar, pode-se intuir o Universo enquanto uma pluralidade sem unidade ou uma multiplicidade indeterminada de elementos e forças heterogêneas. Em terceiro e último lugar, pode-se intuir o Universo enquanto totalidade, como uma unidade na pluralidade (R, p. 243-244)¹⁵⁷.

Cada religião positiva pode ser conduzida a uma destas três classificações tipológicas de religião, conforme a maneira com que intuem o Universo, mas nenhuma religião positiva, na medida em que é viva e individual, reduz-se a algum destes tipos. Posto de outra forma, nenhuma destas tipologias consegue dar conta da identidade de uma religião histórica, pois elas apenas descrevem certos tipos de intuição em geral. Estes tipos agrupam dentro de si uma variedade de religiões, sem, contudo, alcançar o que cada religião positiva tem de elemento específico. Assim sendo, devemos formular a seguinte pergunta: como determinar a identidade de uma dada religião positiva?

Schleiermacher examina três maneiras possíveis. A primeira delas é a seguinte: poderíamos determinar a identidade de uma religião por um método indutivo, de modo que sua identidade fosse o conjunto comum de intuições e sentimentos compartilhados por seus crentes. Mas é falso considerar que em uma dada religião positiva os homens partilhem os mesmos pontos de vista, i.e., as mesmas intuições e os mesmos sentimentos religiosos. Pelo contrário, cada homem possui sua própria intuição do Universo, embora pertençam a uma mesma religião. O que também significa afirmar que uma religião historicamente constituída não exclui a liberdade de que os indivíduos desenvolvam a sua própria intuição do Universo. (R, p. 299-300). A segunda maneira seria determinar a identidade de uma religião histórica através de uma dedução de espécies gerais, isto é, através dos modos distintos de uma religião simbolizar o Universo ou formar conceitos acerca de uma realidade última. Exemplo destas espécies são os conceitos de naturalismo, panteísmo, politeísmo, deísmo. Ora, ainda que cada forma determinada de religião possa ser descrita de acordo com uma espécie ou outra, estas são apenas conceitos gerais, e nunca alcançam a peculiaridade de uma religião particular, nunca obtém sua individualidade (R, p. 303). Por conseguinte, Schleiermacher segue um terceiro caminho para identificar a peculiaridade de uma religião positiva. O caráter individual

¹⁵⁷ Volkhard Krech indica um forte parentesco da classificação tipológica de Schleiermacher com outras classificações posteriores. Por exemplo, a do esquema evolucionista de Herbert Spencer – visto que este fala de 1- homogeneidade indiferenciada, 2- heterogeneidade diferenciada e 3- homogeneidade diferenciada –; segundo Krech há também compatibilidade com as classificações da religião enquanto fetichismo, politeísmo e monoteísmo empregadas por Cornelius Peter e Max Weber. Porém, Schleiermacher não partilha da análise tendencialmente evolutiva presente nestas tipologias no século XIX, mas antes indica apenas possíveis tipos de intuição do *Universo* (KRECH, Volkhard. Schleiermacher's contested place in religious studies today. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hg.). **Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology**: a transatlantic dialogue. Berlin; New York: de Gruyter, 2010, p. 72- 73).

de uma religião não está na soma ou em alguns exemplares da pluralidade de intuições e sentimentos destes crentes, nem em sua determinação segundo sua espécie. Da mesma forma que um indivíduo possui uma intuição central que determina e dá unidade à sua religiosidade, as religiões positivas contêm uma *intuição fundamental* que determina sua própria individualidade. Para Schleiermacher, em toda e qualquer religião histórica existe uma intuição particular do Universo que se torna central para a totalidade da religião, a partir da qual todas as outras intuições recebem sua unidade, de sorte que o fundador de uma religião é o primeiro a ver esta intuição como centro da religião (R, p. 312).

A escolha de uma intuição como centro de uma religião não se dá por necessidade, mas por liberdade. Como bem ressaltou Notger Slenczka, pode-se entender esta afirmação de duas formas: por um lado, “um modo particular de intuir o Universo não pode ser deduzido do conceito de religião”; por outro lado: “não há nenhuma intuição ou expressão privilegiadas” (SLENCZKA, 2010, p. 61). Isso significa que uma religião positiva ocorre de maneira totalmente contingente, ou seja, sua origem não é derivável, e como tal, trata-se propriamente um fenômeno histórico. Há aqui um paralelo indiscutível entre a experiência religiosa pessoal com o surgimento das religiões históricas. Se a experiência religiosa ocorre como um *Faktum* originário, no sentido de que não pode ser explicado por nada prévio; da mesma forma, uma religião positiva é um evento não derivável e único, estreitamente conectado com seu fundador, cuja importância reside no fato de que este foi o primeiro a ter uma nova revelação fundamental.

Como se ressaltou anteriormente, a identidade de uma religião histórica repousa sob sua intuição fundamental. A partir disso, devemos deter-nos em uma pergunta crucial para Schleiermacher, a saber: qual é a essência do cristianismo? Em outras palavras, qual a sua intuição central? Nas *Reden*, Schleiermacher afirma o seguinte acerca da intuição originária do cristianismo:

Ela não é nada mais do que a intuição da oposição universal de todo finito em face da unidade do Todo, e da forma como a divindade trata esta oposição, assim como ela reconcilia a hostilidade dirigida contra a si e impõe limites à distância, cada vez maior, disseminada sobre o Todo através de pontos individuais que são ao mesmo tempo finito e infinito, ao mesmo tempo humano e divino. A corrupção e a redenção, a hostilidade e a mediação são os dois lados – inseparavelmente conectados um no outro – desta intuição, e a configuração de toda matéria religiosa no cristianismo e de toda a sua forma é determinada através desta (R, p. 316)¹⁵⁸.

¹⁵⁸ R, p. 316 [Sie ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze

Assim, a ideia de fundo de sua concepção de cristianismo reside nesta constante tensão entre separação e reconciliação, oposição e mediação, no conflito e reunião permanente entre finito e Infinito, entre o homem e Deus. Para Schleiermacher, o cristianismo é de índole polêmica, empenha-se por desmascarar toda corrupção e falsa moral. E essa crítica radical de toda e qualquer degeneração volta-se para todos os lados, inclusive para o interior do próprio cristianismo. Todavia, a polêmica contra o afastamento radical do divino traz consigo a reconciliação com o Infinito: por isso a ênfase na mediação. O cristianismo é ao mesmo tempo a religião da redenção e da mediação.

Desta maneira, o cristianismo seria responsável por intui o Universo na história, sendo interpretada então como a história da religião e da mediação entre Infinito e finito (ROHLS, 2008, p. 65)¹⁵⁹. Assim sendo, o cristianismo assumira a posição destacada de *religião* das religiões, na medida em que intui o Universo na história, e deste modo, acena para o conceito geral de religião enquanto mediação entre Infinito e finito. Em sendo assim, o cristianismo teria sido responsável por elaborar a “própria religião como matéria para a religião”, e por isso, tratava-se de uma “potência superior” (R, p. 317)¹⁶⁰.

Ora, na visão de Schleiermacher, o cristianismo era uma religião superior porque fora a primeira a conceber a própria religião como tema, e a partir de sua intuição fundamental, completou o conceito de religião enquanto mediação entre Infinito e finito. Em última instância, a análise da intuição fundamental do cristianismo completaria então a concepção de religião como um todo, mas já estamos na esfera individual de uma religião positiva, a partir da qual cada religião se diferencia de todas as outras, ainda que concepção geral de religião – intuição/sentimento do Universo e sua manifestação na história – não seja restrita apenas à religião cristã.

Em consonância com o que foi sublinhado até agora, restam ainda considerar duas últimas observações sobre sua teoria da religião de 1799. Em primeiro lugar, a essência da religião como intuição e sentimento do Universo era entendida como uma crítica nítida ao supranaturalismo. O elogio de Espinosa como grande piedoso era indicação clara desta posição. Só depois de sua definição de religião como uma atualização do ânimo, Schleiermacher se ocupou, periféricamente, de conceitos tais como milagre, inspiração, graça

ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christentum und seine ganze Form bestimmt].

¹⁵⁹ ROHLS, Jan. *Das Christentum. Die Religion der Religionen?* In: ARNDT Andreas; BARTH, Ulrich; GRÄB, Wilhelm (Hg.). **Christentum-Staat-Kultur: Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft** (2006). Berlin; New York: de Gruyter, 2008, p. 41-89.

¹⁶⁰ R, p. 317 [die Religion selbst als Stoff für die Religion; eine höhere Potenz].

e revelação, na medida em que já se tratavam de conceitos e interpretações daquela experiência originária do ânimo. Nas palavras de Schleiermacher: “Algumas são expressões abstratas de intuições religiosas, outras são reflexões livres sobre as atividades originárias do sentido religioso, resultados de uma comparação da visão religiosa com a comum”, de modo que não se deveria “tomar o conteúdo de uma reflexão pela essência da ação da qual se reflete” (R, p. 239)¹⁶¹.

Em sendo assim, conceitos como o de milagre ou o de revelação não são essenciais para a definição de religião, mas resultado reflexivo da experiência religiosa, ou seja, trata-se de signos (*Zeichen*) que expressam relação imediata ao Universo, sem excluir a referência com o finito e com a natureza – por esta razão, segundo Schleiermacher: “para mim, tudo é milagre” (R, p. 240)¹⁶², pois é apenas um nome religioso para qualquer acontecimento, até o mais natural e habitual, contanto que ressalte uma dada relação imediata com o Infinito. Uma vez que o homem religioso tende a ver em todo o finito e particular a presença do Infinito e do Todo, nada mais patente que a afirmação segundo a qual tudo que existe seja um milagre.

Acerca da definição do conceito de revelação nas *Reden*, Schleiermacher declarou o seguinte: “Que significa revelação? Toda e qualquer intuição do Universo nova e originária é uma revelação, e, cada um tem de saber por certo, melhor que ninguém, o que lhe é originário e novo; e, se algo que foi originário nele, permanece ainda novo para vós, então sua revelação permanece também uma revelação para vós, e vos quero aconselhar que a tomasse certamente em consideração” (R, p. 240)¹⁶³. Ora, este conceito não ocupou lugar privilegiado nas *Reden*, mas apareceu subordinado ao conceito de intuição. Assim, cada nova e originária intuição do Universo é uma revelação. E ela pode continuar a ser uma revelação enquanto perdurar como nova e originária, seja para a pessoa que a intuiu pela primeira vez, seja para aqueles que a receberam de outrem, mas ainda a sentem como originária e nova.

Em segundo lugar, e em consonância com esta orientação crítica ao supranaturalismo, Schleiermacher se posiciona criticamente contra a representação teísta tradicional de Deus. Já nos referimos na introdução ao pano de fundo de disputas panteístas e ateístas, principalmente na polêmica contra Fichte em torno da crítica do caráter *antropomórfico* das representações tradicionais de Deus (1798/99). Além do mais, o conceito

¹⁶¹ R, p. 239 [Einige sind nur abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen, andre sind freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Ansicht mit dem gemeinen].

¹⁶² R, 240 [Mir ist alles Wunder].

¹⁶³ R, 240 [Was heiß Offenbarung? jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universum ist eine, und Jeder muß doch wohl am besten wissen was ihm ursprünglich und neu ist, und wenn etwas von dem, was in ihm ursprünglich war, für Euch noch neu ist, so ist seine Offenbarung auch für Euch eine, und ich will Euch raten sie wohl zu erwägen].

de Deus desempenhava papel central nas teorias de religião, sendo até mesmo impensável, nesta época, uma teoria acerca da religião sem o conceito de Deus. Não obstante, o simples fato de que o conceito de Universo ocupasse um lugar privilegiado, substituindo evidentemente o lugar sistemático do que correspondia tradicionalmente ao conceito de Deus, retomava novamente o debate diante do teísmo tradicional.

Na verdade, Schleiermacher buscava emancipar seu conceito de religião da necessidade de fundamentação pela representação teísta de Deus, contra a tese de que uma religião não pudesse existir sem que possuísse uma compreensão conceitual-abstrata de Deus; assim, Schleiermacher desloca a representação de Deus para um momento particular e periférico do conceito de religião (DIERKEN, 2005, p. 245).

Por esta razão, afirma Schleiermacher, “a divindade não é nada mais do que um modo de intuição religioso individual” (R, p. 243)¹⁶⁴, e que “Deus não é tudo na religião, mas apenas Um, e o Universo é mais” (R, p. 247)¹⁶⁵, cujo representação é dependente das imagens da consciência religiosa e conforme com os estágios da cultura, ou seja, as imagens da consciência religiosa sintetizam as representações de Deus em correlação com a compreensão de mundo, correspondendo ao momento sintético-produtivo da consciência religiosa.

2.4 MODIFICAÇÕES DA TEORIA DA RELIGIÃO NA SEGUNDA EDIÇÃO DAS *REDEN*

Após a primeira edição das *Reden*, publicada em 1799, surgiram, ainda em vida do autor mais três versões deste escrito, respectivamente em 1806, 1821 e 1831. A partir da segunda impressão desta obra, Schleiermacher modificou algumas passagens significativas de sua versão original. É verdade que Schleiermacher nunca renunciou à sua obra inicial, embora tenham ocorrido alterações, e argumentava que se tratava de revisões mais estilísticas do que substanciais. Na verdade, as reelaborações deste escrito correspondiam às correções que Schleiermacher realizou em sua teoria da religião e em sua concepção de sistema, de forma que uma discussão geral destas mudanças, sobretudo da primeira para a segunda edição, auxilia-nos no entendimento do desenvolvimento de seu pensamento. As outras edições já surgem num contexto em que a base literária mais importante de sua teoria da religião não é mais as *Reden*, mas a *Glaubenslehre*, que nos dedicaremos no terceiro capítulo.

¹⁶⁴ R, p. 243 [(...) die Gottheit nichts anders sein kann, als eine einzelne religiöse Anschauungsart (...)].

¹⁶⁵ R, p. 247 [Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins, und das Universum ist mehr].

Comparando os aspectos centrais da primeira edição de 1799 com a segunda de 1806¹⁶⁶, e que se relacionam diretamente com a discussão que desenvolvemos até aqui, devemos destacar as seguintes alterações: em primeiro lugar, os conceitos de *Universo* e de *intuição* são sistematicamente retirados do primeiro plano, que ocupavam na primeira edição, para dar lugar aos conceitos de *Deus* e de *sentimento*; em segundo lugar, a crítica ao idealismo especulativo de Fichte e o elogio a Espinosa não possuem mais uma seção própria, mas o primeiro encerra a discussão acerca da delimitação entre religião, ciência e arte¹⁶⁷; e o elogio ao último é completado com uma referência a Novalis¹⁶⁸; em terceiro lugar, há um deslocamento argumentativo da passagem poética sobre o instante originário da religião, cuja argumentação é orientada para elucidar a unidade diferenciada entre ciência, arte e religião – ademais, a palavra alemã *Augenblick* (instante) é substituída por *Moment* (momento)¹⁶⁹ (R², p. XX-XXI). Além disso, o quinto discurso é intensamente modificado nas segundas e terceiras edições, que foi o lugar sistemático da discussão das religiões positivas (R², p. X).

Na época de reedição das *Reden*, Schleiermacher estava empenhado na formulação e realização de seu programa sistemático de ciências, iniciado já por volta de 1802/3¹⁷⁰. Na primeira edição, o propósito era o de isolar a religião como uma função do espírito diferente e amplamente independente da ciência e da ética. Contudo, a partir da segunda edição este isolamento é suavizado, mesmo que considerada uma função distinta do espírito (BRANDT, 1941, p. 175; 176). Por exemplo, na segunda edição, quando foram consideradas as três funções do espírito, Schleiermacher declarou o seguinte: “Neste ponto, portanto, vós tendes estes três, em torno dos quais girou até o momento o meu discurso: o conhecimento, o sentimento, e a ação; e podeis entender como eu considero que eles não são o mesmo e, todavia, inseparáveis” (R², 62-63)¹⁷¹.

¹⁶⁶ Para uma discussão mais detalhada das mudanças na segunda edição das *Reden*, veja a Introdução de G. Meckenstock: R², p. XIX-XXIII (SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten*. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/12). Berlin; New York: de Gruyter, 1995, p. 1-321. Doravante citada apenas como R².

¹⁶⁷ Schleiermacher busca nitidamente delimitar de forma mais nítida a relação da religião não só com a ciência, mas com a arte (R², p. 58).

¹⁶⁸ Schleiermacher correlaciona Espinosa (o filósofo), que era religioso e buscava a Deus, com Novalis (o artista), que era piedoso e amava a Cristo (R², p. 58.).

¹⁶⁹ Lugar em que Schleiermacher introduz o conceito de *unidade da autoconsciência* para elucidar o momento em que sentido e objeto estão intimamente conectados (R², p. 60).

¹⁷⁰ Voltaremos a esta discussão no próximo capítulo, sobretudo itens. 2.1.1 e 2.2.4.

¹⁷¹ R², p. 62-63 [Hier also habt Ihr diese Drei, um welche sich meine Rede bis jetzt gedreht hat: das Erkennen, das Gefühl und das Handeln, und könnt verstehen wie ich es meinen, daß sie nicht einerlei sind und doch unzertrennlich]. Mesmo a primeira edição das *Reden* não pretendia separar totalmente estas esferas – pois o fato de que as três atividades do espírito tinham um mesmo objeto (Universo), indicava que a distinção correspondia ao modo específico de relação que cada uma assumia com o Universo. Mas a interdependência das esferas foi ressaltada mais claramente na segunda edição.

O aprofundamento sistemático implicou, a um só tempo, uma delimitação mais rigorosa de sua compreensão de religião e de filosofia, cujo resultado mais importante foi o gradual deslocamento, para o segundo plano, do conceito de *intuição* e de *Universo*. Como vimos, o conceito de intuição ocupava, na primeira edição de 1799, uma posição de destaque na concepção de religião. É certo que o conceito de sentimento representava um momento imprescindível, que correspondia ao aspecto mais propriamente subjetivo da consciência religiosa. No entanto, fato é que o uso do conceito de intuição foi transferido gradativamente ao campo da ciência. Por exemplo: na edição de 1806, em lugar da clássica sentença que dizia “Práxis é arte, especulação é ciência, religião é sentido e gosto pelo Infinito” (R, p. 212), Schleiermacher declarou o seguinte: “Ciência verdadeira é intuição completa; práxis verdadeira é formação e arte que produz a si mesma; religião verdadeira é sensação e gosto pelo Infinito” (R², p. 56)¹⁷².

Se antes a religião era concebida simultaneamente como intuição e sentimento, à medida que o conceito de intuição foi remetido à esfera científica, o conceito de sentimento iniciou uma ascensão gradativa até ocupar a posição central para sua definição de religião na *Glaubenslehre*. Como parece ser o caso, esta modificação obteve seu impulso decisivo através da discussão de Schleiermacher com a filosofia da identidade de Schelling, tornando-se então o fio condutor das mudanças visíveis já na reedição das *Reden* de 1806¹⁷³. Em primeiro lugar, Schelling teria tomado para si, por volta de 1801, o conceito de intuição do Universo de Schleiermacher, fazendo-o um conceito fundamental na elaboração de sua filosofia da identidade¹⁷⁴. Por sua vez, a influência de Schelling se tornaria fundamental para a

¹⁷² R, p. 212 [Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche]; R², p. 56 [Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche].

¹⁷³ Veja SÜSKIND, H. **Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermachers System**. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909: o autor argumenta que a discussão com Schelling assinalou uma nova guinada no desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher entre os anos de 1804 e 1806; porém, afirma Süskind, a relação entre Schleiermacher e Schelling foi a de uma discussão recíproca e a de uma co-influência, de forma que ambos desenvolverem sistemas independentes, mas tiveram alguns pontos de contato frutíferos (SÜSKIND, 1909, p. 100-101).

¹⁷⁴ Mas também Hegel faz uso deste conceito em seu escrito de 1801: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, elaborado em estreita relação com o conceito de reflexão - escrito que Schleiermacher provavelmente conheceu (HEGEL. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003). Neste escrito, ele afirma o seguinte: o “saber especulativo deve ser concebido como a identidade da reflexão e da intuição” (Ibid., p. 55). A reflexão, segundo Hegel, corresponde ao lado negativo do saber, porque ela corresponde à síntese dos opostos, pois nela há uma “oposição absoluta do ser e do conceito”; já a intuição, que Hegel denomina de intuição transcendental, pertence ao lado positivo do saber, porque ela é responsável por suprimir “toda a oposição” e aniquilar toda a diferença (Ibid., p. 54; 55).

formulação do sistema ulterior de Schleiermacher a partir de 1804 (SÜSKIND, 1909, p. 60ss; 109ss)¹⁷⁵.

Em sendo assim, poder-se-ia argumentar que, diante do acento cognitivo do conceito de intuição nos sistemas filosóficos de seu tempo, Schleiermacher buscou recuperar então sua intenção original em virtude da qual a religião consistia em uma esfera de *vivência religiosa* efetiva (SEIFERT, 1960, p. 57, nota 14). Por outro lado, existem motivos mais incisivos para creditar esta mudança à revisão filosófica de seu pensamento, desenvolvido já fora do círculo romântico¹⁷⁶, com nítido interesse sistemático-formal que o conduziu ao gradual abandono do conceito de Universo das *Reden* – que era estreitamente conectado com o conceito de intuição. Ora, a mudança fundamental em sua concepção consistirá na fragmentação da dupla dimensão do conceito de Universo – *unidade-totalidade* – em duas dimensões distintas e correlatas, que serão desenvolvidas nas *Vorlesungen über die Dialektik* como duas ideias: Deus e Mundo (ELLSIEPEN, 2006, p. 364)¹⁷⁷.

Por esta razão, a ascensão do conceito de Deus adquire um significado sistemático fundamental. Porém, Schleiermacher não resgata as concepções tradicionais do teísmo, mas reconfigura sua compreensão filosófica do conceito de Universo. A partir do momento em que esta separação do conceito de Universo foi consumada na *Dialética*, sua função de conceito central da religião também precisaria se transformar: o resultado desta mudança corresponderá à sua nova compreensão de dependência absoluta na *Dogmática*. O fio condutor para a reconfiguração de sua compreensão de religião e de filosofia será mediada pela sua compreensão de unidade da autoconsciência, antes discutida poeticamente como o instante originário da religião – que corresponde, na presente tese, à discussão geral de sua teoria do sentimento. Por sua vez, as mudanças no quinto discurso da primeira edição das *Reden* conectam-se nitidamente com as reformulações realizadas na *Glaubenslehre* – no campo de discussão acerca da individualidade do cristianismo¹⁷⁸. Os próximos capítulos se ocuparão da teoria do sentimento e da teoria da religião no pensamento maduro de Schleiermacher, através da discussão dos princípios da *Dialética* e da *Dogmática*.

¹⁷⁵ Porém, a conexão com Schelling, sozinha, como sugere a interpretação de Süskind, não explica o desenvolvimento do sistema dialético de Schleiermacher. Sobre o desenvolvimento do sistema de Schleiermacher e sua conexão com Schelling, veja o segundo capítulo, item 3.1.1.

¹⁷⁶ Com o afastamento de Schleiermacher da época Frühromantik também se acentua o afastamento de Schleiermacher conceituação categorial das *Reden*, como afirma Meckenstock (KGA I/2, p. LXVII).

¹⁷⁷ ELLSIEPEN, C. **Anschaug des Universum und Scientia Intuitiva**: die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin; New York: de Gruyter. 2006.

¹⁷⁸ Veja o capítulo terceiro, item 4.2.4.

3 CAPÍTULO SEGUNDO: FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA E INTERFACE COM A RELIGIÃO NAS *VORLESUNGEN ÜBER DIE DIALEKTIK*

Porém, tu não indicarás este negócio dialético, espero, a nenhum outro do que àquele que puramente, e com direito, filosofa?

(Platão)¹⁷⁹

3.1 APRESENTAÇÃO

A cátedra de teologia da Universidade de Berlim pertencia a Schleiermacher desde o ano de sua fundação em outono de 1810. Mas, a partir do momento em que Schleiermacher ingressou, neste mesmo ano, na classe filosófica da *Academia Real-Prussiana das Ciências – Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* –, em Berlim, conquistou também o direito de ministrar preleções na faculdade de filosofia: a primeira delas ocorreu no semestre de verão de 1811 e recebeu o título de *Dialética*¹⁸⁰. Todos os escritos reunidos sob este rótulo são resultados destes cursos acadêmicos. Não obstante, Schleiermacher já havia atuado anos antes como professor de teologia e de filosofia em Halle (1804-1807), assim como desempenhou o papel de professor privado na fase preparatória da Universidade de Berlim (1807-1810), ocasião em que ministrou também preleções sobre temas filosóficos¹⁸¹. O curso de *Dialética* tinha o objetivo de servir de introdução a suas disciplinas filosóficas, de maneira similar como a *Enciclopédia* teológica (1811) deveria servir de introdução às disciplinas teológicas¹⁸². Deste modo, o início de atividade universitária em Berlim assinala também o empenho sistemático de formulação e de execução do programa filosófico e teológico de seu pensamento maduro.

Além de desempenhar a função de prolegômenos para a filosofia, as preleções sobre *Dialética* pretendiam, factualmente, contrabalançar a influência do proeminente filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) – então professor de filosofia da Universidade de Berlim.

¹⁷⁹ PLATO. Der Sophist. In: **Platons Werke** [2/2]. 2 ed. F. Schleiermacher (Übersetzer). Berlin: G. Reimer, 1824, p. 218 (253e) [Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen als dem rein und recht philosophirenden?].

¹⁸⁰ Veja a descrição geral das fontes literárias (item 3.1.2). Para uma apresentação detalhada destas preleções, remeto à introdução histórica (*historische Einführung*) presente na edição crítica (D, p VII-LVI); Cf. também a Introdução das duas edições de A. Arndt: Dial(1811), p. IX-LX; Dial(1814/15), p. VII-XIII. A pesquisa expõe a seguir apenas aqueles traços que julga ser mais relevantes para uma introdução geral.

¹⁸¹ No campo especificamente filosófico, Schleiermacher ministrou em Halle disciplinas sobre ética (1804/05; 1805/06), história da filosofia (1806/07) e hermenêutica (1805). Como docente privado em Berlim, ministrou disciplinas de ética (1807/08), filosofia política (1808/09), hermenêutica (1809/10) e história da filosofia (1810) (Cf. D, p. VIII-IX).

¹⁸² Refiro-me a *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (KD, p-243-446, 1ª e 2ª edições). Obra que é resultado de preleções ministradas já na Universidade de Halle nos semestres de inverno de 1804/05 e de 1805/06.

Como vimos no capítulo primeiro, Schleiermacher já havia firmado posição crítica diante da filosofia fichteana em várias oportunidades, como se constata desde o período da *Frühromantik* (1796-1802)¹⁸³. Nas *Reden* (1799), por exemplo, Schleiermacher alude à filosofia fichteana como representante do triunfo da especulação ou do idealismo consumado e fechado, que no fim das contas seria apenas um jogo vazio de formas ou mera alegoria (R, p. 213). Nos *Monologen* (1800), escrito publicado pouco tempo depois das *Reden*, Schleiermacher acusa este idealismo fichteano de uma reflexão desconectada da vida (M, p. 213)¹⁸⁴. Em *Kritik der Sittenlehre* (1803), redigido num período imediatamente posterior à sua participação no círculo romântico, Schleiermacher critica incisivamente a pretensão de uma filosofia alcançar, a partir de si própria, seu fundamento originário sem incorrer num procedimento circular (KdS, p. 58-59).

Ora, a avaliação crítica fundamental de Schleiermacher, em cada um destes casos citados acima, repousa na recusa do programa especulativo de Fichte e de sua defesa de um princípio absoluto como ponto de partida da filosofia. Caso exemplar deste embate intelectual, nos anos de preparação da Universidade de Berlim, tornou-se notório na esfera pedagógica, a saber: em torno da definição do papel e do ideal de *universidade*. Esta nova instituição almejava ser um modelo *moderno* de ensino superior, que fosse propriamente *alemão* – sobretudo como autoafirmação de um povo recentemente subjugado pelas tropas napoleônicas. A missão de formular um projeto de estruturação acadêmica da nova Universidade é delegada, inicialmente, a Fichte; contudo, como reação à proposta fichteana, Schleiermacher também apresentou o seu projeto¹⁸⁵.

¹⁸³ Sobre isso, veja ARNDT, Andreas. Fichte und die Frühromantik. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (Hg.). **Wissen, Freiheit, Geschichte**. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien, 35). Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2010, p. 45-62.

¹⁸⁴ KGA I/3, p. 1-61. Em carta de 04 de janeiro de 1800, em razão do envio dos *Monologen*, Schleiermacher relata a C.G. von Brinckmann ter conhecido pessoalmente Fichte, mas que este não lhe impressionara, sobretudo, por haver, para ele, uma separação radical entre filosofia e vida (KGA V/3, p. 313). Noutra ocasião, Schleiermacher redige uma resenha do escrito de Fichte, intitulado *Die Bestimmung des Menschen*, que aparece em agosto de 1800 no *Athenaeum*. Nesta resenha, Schleiermacher critica a insuficiência de um idealismo puro responder à questão da natureza externa e de seus nexos (KGA I/3, p. 242). Já em carta de 28 de março de 1801 a F.H.C. Schwarz, Schleiermacher ressalta que não poderia existir, dentro do idealismo, maior divergência do que entre ele e Fichte, estando os dois conscientes disso (KGA V/5, p. 73-76).

¹⁸⁵ O plano de Fichte, publicado em 1807, intitulava-se *deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe* (FICHTE, Johann Gotlieb. **Sämmtliche Werke** (v. 8). Berlin: von Veit und Comp, 1846); o projeto de Schleiermacher surge um ano depois, em 1808, como proposta alternativa intitulada *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (SCHLEIERMACHER, F. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/6). Berlin; New York: de Gruyter, 1998 p. 36. Sobre o contexto desta disputa e as divergências pedagógicas dos dois autores, veja PICHÉ, Claude. Fichte, Schleiermacher y W. von Humboldt: sobre la creación de la universidad de Berlín. **Praxis Filosófica**. Cali, n. 21, p. 129-155, jul./dic. 2005.

Foi Wilhelm von Humboldt quem ficou encarregado, em virtude de suas responsabilidades administrativas, da decisão final de qual projeto pedagógico seria adotado. Decidiu-se, por fim, em favor da concepção pedagógica de Schleiermacher, que enfatizava a formação independente dos estudantes, conforme seu caráter individual e único (*Eigentümlichkeit*), assim como o ideal da formação integral e plena de todas as faculdades do espírito. Estas teses concordavam, em especial, com a compreensão de formação e educação (*Bildung*) defendida pelo próprio W. von Humboldt, de tal modo que o projeto mais *rígido* (dedutivo) de Fichte foi preterido (PICHÉ, 2005. p. 130)¹⁸⁶.

Na verdade, a concorrência com Fichte ultrapassava o plano profissional, conforme o sentido filosófico e pedagógico indicado acima. No início do ano de 1810, por exemplo, Schleiermacher intercedeu em favor de Henrik Steffens (1773-1845) – que havia desenvolvido uma filosofia da natureza inspirada em Schelling –, amigo e colega de docência em Halle, para assumir uma cátedra de filosofia em Berlim e, desse modo, reduzir o campo de influência de Fichte. Schleiermacher pretendia, com isso, dedicar-se exclusivamente à sua ciência ética, deixando como incumbência a Steffens a exposição dos fundamentos especulativos da filosofia em geral. Como estes planos não se concretizaram, Schleiermacher assumiu ele mesmo a tarefa de expor os princípios do filosofar¹⁸⁷.

Deste modo, este enfrentamento intelectual e pessoal impulsionou a composição e realização do projeto filosófico de Schleiermacher. Esta é a relevância fundamental, para presente pesquisa, da remissão à disputa entre os dois autores. Em última análise, o programa filosófico de Schleiermacher deve ser lido como reação e resposta alternativa à *Wissenschaftslehre* de Fichte. Mas é preciso precaver-se de uma leitura apressada desta relação. Ou seja, o reconhecimento da importância desta disputa não significa, porém, que o eixo do programa filosófico do primeiro seja *diretamente* tributário da filosofia do último¹⁸⁸. Assim, bem entendida, a polêmica filosófica contra Fichte proporcionou duas guinadas

¹⁸⁶ Claude Piché (2005, p. 135ss) define, em termos gerais, a concepção de educação de Schleiermacher de *liberal*, e a de Fichte, de *autoritária* ou *dirigida*, na medida em que a proposta fichteana era mais controladora ou intervencionista, sobretudo com respeito ao regime das disciplinas curriculares e ao comportamento dos discentes; ao passo que o plano de Schleiermacher era mais tolerante, tanto na composição das disciplinas, concebidas de maneira mais individualizada, mas, também, ela permitia uma maior margem de manobra para as atividades estudantis dentro da Universidade. Não obstante estas divergências, existiam vários pontos de convergência entre os dois programas, como, por exemplo, a defesa da autonomia da Universidade frente ao Estado e à Sociedade, além da defesa da liberdade interna dos professores, que podiam lecionar e programar livremente o conteúdo das disciplinas.

¹⁸⁷ Cf. Dial(1811), p. X-XI. Além disso, August Twisten relata que as aulas eram ministradas propositalmente no mesmo momento das de Fichte (D, p. XXVI).

¹⁸⁸ Conforme demonstra Eilert Herms, a posição central de Schleiermacher precede o contato com Fichte – que se deu provavelmente por meio de Schlegel no mais tardar em 1797–, e se desenvolve na discussão com Jacobi entre os anos de 1793 e 1796 (HERMS. 1974, p. 121; 130; 136; 139); Veja também A. Arndt (2010, 46).

importantes no desdobramento da filosofia de Schleiermacher: a primeira ocorreu ainda no período romântico, cujo distanciamento crítico do idealismo fichteano ofereceu o momento propício para a exposição de sua ética filosófica – como atesta explicitamente o escrito *Kritik der Sittenlehre* (1803). A segunda guinada ocorreria anos mais tarde, pelo menos desde 1808, resultando na origem das preleções sobre *Dialética* na Universidade de Berlim.

Ademais, outro fato marcante ocorreu anos depois, a partir de 1818, quando Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) assumiu uma cátedra de filosofia na Universidade de Berlim. Até então, Schleiermacher tivera contato escasso com a filosofia hegeliana. Nesta época, Hegel já gozava de certa reputação nos círculos filosóficos pelas publicações, por exemplo, da *Fenomenologia do Espírito* (1807) e da *Ciência da Lógica* (cujas três partes foram publicadas respectivamente em 1812, 1813 e 1816) – mesmo assim, não há indícios do contato de Schleiermacher com seu pensamento¹⁸⁹. Na verdade, foi Hegel quem tomou a iniciativa de confrontar Schleiermacher na Universidade. A primeira crítica importante de Hegel apareceu na sua *Filosofia do Direito* (1820/21), em uma alusão indireta à concepção negativa da *Dialética* de Schleiermacher¹⁹⁰. No ano em que surge a primeira parte da primeira edição da *Glaubenslehre* (1821), Hegel ministrava suas *Preleções sobre Filosofia da Religião* para contrabalançar a influência teológica de Schleiermacher¹⁹¹. Além disso, no ano de 1822, Hegel redige o famoso prefácio do livro sobre *Filosofia da Religião* de H. W. F. Hinrichs, em que usa e abusa de ironia sobre o sentimento religioso de Schleiermacher equivaler à condição

¹⁸⁹ Em carta de 26.06.1815, Twesten interpela Schleiermacher sobre os escritos de *Lógica* de Hegel, criticando a dificuldade de entendimento e seu teor especulativo. Entretanto, Schleiermacher relata a Twesten, em 05.07.1815, não ter tido contato direto com essa obra, mas somente por meio de resenhas, embora estas o levassem a concordar com Twesten (D, p. XLIX-L). Segundo a pesquisa crítica da recepção das obras de Hegel por Schleiermacher, apenas em 1816 nosso autor teria adquirido a *Fenomenologia do Espírito*, conjuntamente com a *Ciência da Lógica*, sem que se tenha base textual ou biográfica de que tenha realizado um estudo aprofundado destas obras (D, p. XXIII-XXIV).

¹⁹⁰ HEGEL. *Gesammelte Werke* (14, 1). Berlin: Felix Meiner, 2009, p. 47: a crítica aparece no parágrafo 31, contra uma concepção *negativa* de *Dialética*, a exemplo do que, segundo Hegel, é frequentemente encontrado também em Platão. Neste sentido negativo, a *Dialética* lida com a oposição do objeto ao sentimento, à consciência imediata, sendo que ela é capaz de determinar seu conteúdo apenas de modo limitado (*Schranke*) e no modo da oposição. Por isso, trata-se do “agir *exterior* de um pensamento subjetivo”, “ou também de uma maneira débil de *aproximação* da verdade”. Porém, para Hegel, em sentido positivo, *Dialética* é a progressão e produção *imane*nte do conceito, que se desenvolve a partir de si mesmo, desdobrando a “própria alma (*Seele*) do conteúdo”; ou seja, o objeto é para si mesmo racional (*vernünftig*), de modo que “a ciência tem a ocupação de trazer à consciência este trabalho próprio da razão da coisa”. Sobre esta crítica de Hegel, veja A. Arndt (2013, p. 216). Porém, não há indícios seguros se Schleiermacher tomou conhecimento da filosofia do direito de Hegel, embora soubesse das críticas hegelianas através de outros colegas da Universidade – como, por exemplo, em carta de 30.12.1820, em que de Wette relata a Schleiermacher que Hegel diz coisas terríveis sobre ele e Fries (B4, p. 266).

¹⁹¹ Sobre isso, veja *Editorial Introduction* de Peter C. Hodgson, in: HEGEL. **Lectures on the philosophy of Religion**. California; London: University of California Press, 1988 p. 1-71 – estas preleções são repetidas em outras três ocasiões, em 1824, 1827 e 1831, mas permaneceram inéditas.

subumana de um cão¹⁹². Só que Schleiermacher não aceita o desafio, evita expor publicamente suas opiniões sobre estas polêmicas, considerando-as, quando muito, na esfera privada – através de correspondências entre seus amigos¹⁹³ –; no caso particular das *Vorlesungen über die Dialektik* de Schleiermacher, encontramos apenas alusões a Hegel, por exemplo, no manuscrito de 1822¹⁹⁴.

O que parecia bastante evidente desde o início, tanto para Schleiermacher, quanto para Hegel, eram suas divergências políticas acerca da relação entre o estado e a religião. Schleiermacher defendia a separação entre as duas esferas, mas Hegel tendia a considerá-las mais próximas (CROUTER, 2005, p. 83). Todavia, a ação mais enérgica de Schleiermacher foi o impedimento da entrada de Hegel na *Academia Real-Prussiana das Ciências*, com o que Hegel funda a sua própria sociedade acadêmica, a saber, a *Sociedade para a Crítica Científica – Societät für wissenschaftliche Kritik* –, em 1826¹⁹⁵. O motivo de fundo da posição crítica de Schleiermacher diante de Hegel foi, na esfera político-acadêmica, certamente, bastante similar à crítica do caráter *autoritário* do pensamento pedagógico de Fichte. O ideal de *Academia*, para Schleiermacher, supunha um viés intercomunicativo e colaborativo entre seus membros. Havia a suspeita de que a posição de Hegel era avessa a esta compreensão, com forte acento *doutrinador*¹⁹⁶.

¹⁹² Veja HEGEL. **Berliner Schriften (1818-1831)**. Hamburg: Felix Meiner, 1997, p. 77: “Se o sentimento constituir a determinação fundamental da essência do homem, então ele é equiparado ao animal, pois que o próprio do animal é ter no sentimento aquilo que é a sua determinação e viver de acordo com o sentimento. Se a religião no homem se basear tão-só num sentimento, então este não tem, certamente, nenhuma outra determinação exceto o sentimento da sua dependência, e o cão seria assim o melhor cristão, já que o traz em si do modo mais acentuado e vive, sobretudo, neste sentimento”. Porém, conforme destaca R. Crouter, considerando a obra hegeliana integralmente, suas críticas ácidas contra Schleiermacher são mais genéricas e indiretas do que se poderia supor, voltando-se, principalmente, contra outros colegas de universidade, como Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Jakob Friedrich Fries (1773-1843) e Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) – que inclusive é demitido do cargo por causa de uma polêmica envolvendo a morte de um jornalista e poeta August Kotzebue (CROUTER, Friedrich. **Friedrich Schleiermacher: Between enlightenment and romanticism**. Cambridge: University Press, 2005, p. 84).

¹⁹³ Por exemplo, carta de 05.01.1821 a F. Lücke, onde afirma que não tem interesse e discutir com Hegel que simplesmente rebaixa a religião a um estágio inferior (B4, p. 272).

¹⁹⁴ Veja o item 3.4.3.

¹⁹⁵ Cf. SCHOLTZ, Gunter. **Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1995, p. 147-169.

¹⁹⁶ Para Scholtz, o pano de fundo da discussão entre Schleiermacher e Hegel, expresso na recusa recíproca de colaboração, deixa-se entender, essencialmente, além da evidente rivalidade profissional e pessoal, como duas posições teóricas diante de um mesmo problema, a saber: “a razão tinha se mostrado na modernidade como poder real da vida humana que realizaria as revoluções científicas e políticas. Quem detinha o direito de falar em nome desta razão e quem a representava?” (SCHOLTZ, 1995, p. 148). Scholtz defende a seguinte tese: enquanto Hegel estava convicto de que sua filosofia especulativa conceituaria e articulava aquela razão, Schleiermacher era da opinião de que apenas no processo de comunicação esta razão se validaria. E estas duas posições seriam resultado de duas leituras distintas de um mesmo autor, a saber, Platão: Hegel representava a perspectiva que alia a ideia do saber – a condução do simples amor à sabedoria para a ciência – com a legitimação, se necessário, do exercício de poder; Schleiermacher, pelo contrário, apoiar-se-ia apenas no *eros* platônico – enquanto impulso ao saber –, entendendo a comunicação (*dialegethai*), como a alma da ciência (incluindo também as ciências empíricas neste processo), sendo desnecessário - até pernicioso - a interferência do poder do estado (SCHOLTZ,

Contudo, a relação entre Schleiermacher e Hegel permanece até hoje um tema controverso. O que se tem visto é uma reavaliação¹⁹⁷ da tese recorrente segundo a qual ambos partilham posições filosóficas irreconciliáveis e em *combate*¹⁹⁸. Fato é que não há indícios suficientes de que Schleiermacher tivesse tomado contato profundo com a filosofia de Hegel, diferentemente da disputa contra a filosofia de Fichte. Além disso, trata-se de ponto pacífico que os dois autores desenvolveram seus sistemas de pensamento de maneira independente. Claro que excede às pretensões desta pesquisa expor uma avaliação acurada desta relação. Porém, importa observar que a *Dialética* não nasceu nem como reação a Hegel, nem sequer consta, de forma indubitável, que Hegel tenha tomado conhecimento íntimo destas preleções, visto que as críticas hegelianas na Universidade se apoiam, especialmente, na concepção de religião e de teologia da *Glaubenslehre*¹⁹⁹.

O objetivo fundamental deste capítulo é investigar os princípios da *Dialética*, que envolve sua teoria do sentimento e do fundamento transcendental, ponto a partir do qual julgamos possível estabelecer sua interface com a religião. No caso particular desta seção, exporemos a seguir, em síntese, o percurso intelectual que conduziu gradativamente o projeto filosófico de Schleiermacher até sua concretização como *Dialética* (item 3.1.1). Após isso, indicaremos as fontes literárias de suas preleções e a orientação metodológica de nossa investigação (item 3.1.2).

1995, p. 168-169). Esta também é a posição de H. Kimmmerle, defendendo a *Dialética da Reciprocidade (Wechselseitigkeit)* de Schleiermacher como mais flexível se comparada com a *Dialética da Suprassunção (Aufhebung)* de Hegel (KIMMERLE, H. Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit. In: SELGE, Kurt-Victor (Hg.), **Internationaler Kongress Berlin 1984**. Berlin; New York: de Gruyter, 1985, p. 39-59).

¹⁹⁷ Por exemplo, veja o recente trabalho ARNDT, A. **Friedrich Schleiermacher als Philosoph**. Berlin: de Gruyter, 2013: o autor ressalta os pontos em comum entre a *Dialética* de Schleiermacher e a *Ciência da Lógica* de Hegel, embora tendendo a concordar com a crítica de Hegel à teoria do sentimento de Schleiermacher. Em todo caso, como afirma com razão Crouter, deve-se evitar o risco de uma avaliação unilateral, como tradicionalmente ocorreu na recepção dos dois autores. Em outras palavras, devemos nos precaver de usar um autor como critério de avaliação e de crítica contra o outro (CROUTER, 2005, p. 72).

¹⁹⁸ Cf. GLOCKNER, H. Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, n. 8, p.233-259, 1930. Todavia, já Richard Brandt argumentava, na década de quarenta, que a diferença entre os dois autores não se tratava propriamente a um desacordo lógico, mas, pelo contrário, de diferenças de temperamento e ênfase (BRANDT, 1941, p. 326). Isso sem contar o fato de que houve tentativas de mediação entre Schleiermacher e Hegel, logo após a morte de ambos, como indicamos na introdução (veja o item 1.2.).

¹⁹⁹ Neste sentido, a *Dialética* seria o texto mais apropriado para Hegel apoiar sua crítica filosófica contra Schleiermacher, pois ela lida com os princípios do saber e da reflexão; ao passo que a *Glaubenslehre* lida com a descrição da fé cristã historicamente determinada, pressupondo já a discussão de sua teoria do sentimento, inclusive levada a cabo na *Dialética*.

3.1.1 Ensaio preparatório da investigação dialética (1803-1810)

O nome da disciplina, até onde se tem notícia, surge somente a partir de 1810 em carta de Schleiermacher a Joachim Christian Gaß (1766-1831)²⁰⁰. Todavia, o projeto filosófico de fundo, ou ao menos parte dele, havia sido já explicitamente delineado em *Kritik der Sittenlehre* (1803), quando reivindica um saber *superior* como a “ciência dos fundamentos e do nexos sistemático de todas as ciências” (KdS, p. 48)²⁰¹. Nesta época, Schleiermacher admite para esta disciplina o emprego da terminologia fichteana – *doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre*). Se nos guiarmos pela ideia de fundo acerca de um conhecimento superior ou mais universal, pode-se retroceder geneticamente até mesmo às *Reden*, quando Schleiermacher faz referência ao ponto de vista mais elevado da metafísica e da moral que, junto com a religião, permitiria uma compreensão unificada através do conceito de *Universum* (R, p. 207)²⁰². Porém, não há neste escrito nenhuma elucidação desta concepção – no máximo um prenúncio; e nem sequer um projeto claro de uma disciplina, tão-somente a defesa de uma visão de fundo monista entre as esferas teórica e prática.

Schleiermacher defende que a doutrina da ciência não se fundamenta num princípio absoluto e incondicionado, mas “(...) deve-se pensa-la como um todo em que cada [ciência particular] pode ter o seu início, e que toda [ciência] individual, que se determina reciprocamente, repousa apenas sob um todo; e, deste modo, fato que ela apenas pode ser assumida e esboçada, mas não fundamentada e demonstrada” (KdS, p. 48)²⁰³. Neste contexto, Schleiermacher elogia Platão e Espinosa como filósofos que compreendiam o conhecimento do Infinito e da essência superior como indemonstrável e originário: pois, o saber superior não pode ser produto de outro conhecimento ou de outros princípios primeiros; ao passo que as ciências particulares são derivadas deste conhecimento superior (KdS, p. 63). O pressuposto básico desta posição filosófica indica, por um lado, que uma teoria do Absoluto é possível e necessária como *princípio* indemonstrável do saber; porém, por outro lado, não é possível

²⁰⁰ Nesta carta, Schleiermacher relata seu intento de expor uma disciplina intitulada *Dialética*, e que esta ideia ele trazia consigo já há algum tempo, embora não relate desde quando (D, p. VIII).

²⁰¹ KdS, p. 48 [Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhang aller Wissenschaften].

²⁰² Seguindo esta pista, F. Wagner defende a pré-história do conceito de *Dialética* desde as *Reden* (WAGNER, Falk. **Schleiermachers Dialektik**: Eine kritische Interpretation. Gütersloh: Mohn, 1974. p. 16). Assim também o faz P. Grove com a defesa de uma metafísica implícita nas *Reden*, (GROVE, Peter. **Deutungen des Subjekts**: Schleiermachers Philosophie der Religion. Berlin; New York: de Gruyter, 2004, p. 433).

²⁰³ KdS, p. 48 [(...) als ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann, und alles einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen beruht, ist sie zu denken, und so dass sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewiesen werden kann].

uma *ciência* propriamente dita do Absoluto²⁰⁴. Em outras palavras, não é possível uma metafísica dedutiva do Absoluto, mas apenas uma teoria restrita do Absoluto como princípio do saber.

Só que a questão-chave em *Kritik der Sittenlehre* era definir os critérios de cientificidade para a ética, visto que o escrito pretendia ser uma espécie de prolegômenos para a ciência ética (KdS, p. 29; 35-36). Contudo, a resposta a esta problemática exigia uma discussão mais ampla do nexos sistemático das ciências em geral. Desse modo, era necessário esboçar uma visão de conjunto que integrasse as ciências, contanto que este sistema não repousasse num princípio supremo, mas se apresentasse apenas como uma totalidade referencial²⁰⁵. Ora, o projeto filosófico de uma doutrina da ciência não foi nem pretendia ser realizado neste escrito, assim com também não se avançou nem se esclareceu em pormenor esta perspectiva.

Ainda em *Kritik der Sittenlehre*, Schleiermacher menciona que o sistema da filosofia, cujo modelo é inspirado na antiguidade, divide-se em três âmbitos: *Ética*, *Física* e *Dialética*, sendo que a última conteria os princípios das duas primeiras (KdS, p. 49). Porém, tudo aponta para o fato de que, houvesse a possibilidade de execução deste projeto, ele não poderia ser empreendido independentemente das ciências reais²⁰⁶. De fato, anos depois, em sua ética filosófica de 1805/06, *Brouillon zur Ethik*, Schleiermacher não explicita ainda uma terceira disciplina que pudesse unificar *Física* – ou ciência da natureza – e *Ética* – ou ciência da história –, mas remete apenas a uma intuição originária capaz de acessar este ponto de indiferença e de corte entre *Ética* e *Física* (PhE, p. 79ss). Ademais, as razões históricas por que Schleiermacher se decidiu somente a partir de 1810 em favor da terminologia *Dialética* não são totalmente claras, principalmente porque este termo aparece com concepções distintas no decurso de seus escritos, inclusive com conotações negativas²⁰⁷.

²⁰⁴ A defesa de que o saber supremo não pode ser fundamentado ou demonstrado caracteriza, segundo F. Wagner, a distinção fundamental do programa de Schleiermacher com relação ao de Fichte. Contudo, a defesa deste programa não pode eximir-se de responder ao problema de como o Absoluto se deixa evidenciar, embora não se possa fundamentá-lo ou demonstrá-lo (WAGNER, 1974, p. 17; 20).

²⁰⁵ Veja a discussão sobre o sistema de ciências, item 3.2.4.

²⁰⁶ Conforme argumenta com razão A. Arndt, mesmo que existisse ali a defesa de uma ciência dos fundamentos, ou uma filosofia elementar, nem por isso se acharia imediatamente evidente a defesa de uma disciplina autônoma (ARNDT, 2013, p. 187).

²⁰⁷ Em cartas durante o período entre 1801 e 1803, Fichte é comparado a um grande dialético ou virtuoso, termo com sentido retórico-lógico, no sentido de que ele possuía uma mera técnica, e por isso, era incapaz de apreender o fundamento e nexos do saber (D, p. XXss). Em *Kritik der Sittenlehre* aparecem correlacionados, de um lado, o elemento poético, identificado com misticismo e remetido a Platão; de outro lado, o elemento dialético, identificado à exposição dedutiva de Espinosa, mas em todo caso num sentido ainda diverso daquele conquistado em 1810 (KdS, p. 66).

Todavia, a partir de *Brouillon zur Ethik* (1805/06), a palavra *dialética* adquire explicitamente um caráter positivo, embora não seja ainda apresentada como uma disciplina independente, pois é considerada a partir da ética filosófica. Neste escrito, conectando-se a Platão, Schleiermacher define a *διαλέγεσθαι* como “conduzir o diálogo e o filosofar; dialética [é o] órgão da filosofia. Comparação progressiva de atos singulares do conhecimento pelo discurso, até encontrar um saber idêntico” (PhE, p. 164)²⁰⁸. Há boas razões para se creditar esta mudança positiva a dois motivos centrais. Por um lado, ao projeto de tradução de Platão – iniciado em 1804 – e, conseqüentemente, ao aprofundamento dos estudos da obra platônica. Estes estudos conectam Schleiermacher a Friedrich Schlegel²⁰⁹, cujo contato fora intenso na época da *Frühromantik* a partir de 1797, sem contar o fato de que Schlegel já havia desenvolvido uma compreensão positiva de dialética, pelo menos, desde 1796²¹⁰. Por outro lado, outro motivo importante foi o contato mais próximo com a filosofia de Schelling a partir de 1804. A compreensão de *Dialética* em Schleiermacher se harmoniza com a compreensão positiva de arte dialética que aparece nas *Preleções sobre o método do estudo acadêmico* (1803) de Schelling²¹¹, muito embora não se tenha nenhuma prova cabal da admissão consciente de Schleiermacher da compreensão de arte dialética de Schelling²¹².

²⁰⁸ PhE, p. 164 [Gespräch führen und Philosophieren, Dialektik Organ der Philosophie. Fortgesetztes Vergleichen einzelner Acte des Erkennens durch die Rede, bis ein identisches Wissen herauskommt].

²⁰⁹ O projeto de tradução de Platão deveria ser realizado, a princípio, conjuntamente com Schlegel; todavia, Schleiermacher continuou o projeto sozinho.

²¹⁰ A. Arndt (2013, p. 194ss) defende a tese de que, para Schleiermacher, mas também para Schelling, foi fundamental o contato com Friedrich Schlegel que possuía já desde muito cedo – pelo menos desde 1796, uma compreensão positiva de dialética como a autêntica arte – na contramão da concepção negativa de Kant de dialética como aparência. A influência de Schlegel no pensamento de Schleiermacher também é ressaltada por M. Frank (Dial(2001) p. 14), que interpreta a intuição fundamental da *Dialética* a partir da tradição da *Frühromantik*, e por P. Grove (2004, p. 161ss).

²¹¹ SW I/5, p. 207-352. Texto de Schelling que logra, ademais, uma resenha crítica de Schleiermacher em 1804 (KGA I/4, p. 461-484). Conforme observou F. Wagner, há compatibilidades entre Schleiermacher e Schelling, pelo menos no fato de que ambos buscam derivar “as ciências reais a partir do saber originário como exposição da unidade absoluta do ideal e do real” (1974, p. 24). Contudo, conforme ressaltou Süsskind, este aspecto de semelhança não permite considerar uma dependência direta da filosofia de Schelling, uma vez que a posição sistemática de Schleiermacher (*Física, Ética e saber superior*) já teria se firmado antes do contanto com este, por volta de 1802 (SÜSKIND, Hermann. **Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermacher System**. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 96-97).

²¹² Sobre isso, veja D, p. XXIII. Em sua resenha do escrito sobre o *Método* de Schelling, Schleiermacher concorda, em parte, com a filosofia da identidade, ainda que discorde do acento especulativo. A controvérsia central, porém, dirige-se principalmente contra a concepção de teologia de Schelling, que para Schleiermacher não é nenhuma ciência real, pois a religião não é algo positivo ou objetivável (Cf. JAESCHKE; ARNDT, 2012, p. 275); veja também (WAGNER, 1974, p. 21-26) e (DIERKEN, 1992, p. 307-328). Conforme salientou U. Barth, a reação polêmica de Schleiermacher à posição de Schelling também se volta contra sua interpretação especulativa da história e da cristologia (BARTH, Ulrich. **Kritischer Religionsdiskurs**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 245ss). Além disso, como já se ressaltou acima, a influência da filosofia da identidade no pensamento de Schleiermacher se dá, antes, através do trabalho colaborativo com H. Steffens, do que, propriamente, através de discussão direta com Schelling.

Entretanto, mesmo considerando estas duas razões, ainda assim, elas permanecem insuficientes para explicar o surgimento, a partir de 1810, de uma disciplina autônoma nos moldes *Dialética*. Isso porque faltam indícios claros da conexão desta concepção com o projeto de uma ciência do sistema de ciências, vagamente delineado em 1803. Este projeto, não obstante, reforça-se no período de preparação da Universidade de Berlim, como prova o escrito *Gedanken über Universitäten* (1808)²¹³, em que se reafirmou para a filosofia pura a tarefa de ocupar-se da unidade e do nexo de todos os conhecimentos, assim como da natureza do próprio conhecer (U, p. 37; 46). Por sua vez, devemos ressaltar que não há indício, quer textual quer biográfico, de que Hegel, com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807), tenha exercido influência na concepção terminológica de Schleiermacher. Até porque, Schleiermacher teria adquirido a *Fenomenologia* só a partir de 1816, juntamente com a *Ciência da Lógica* (1812/13/16); e o escrito *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), que Schleiermacher certamente conheceu, não usa a terminologia *dialética* (D, p. XXIII-XXIV).

Em síntese, podemos afirmar o seguinte: a partir de 1810 houve, efetivamente, uma convergência entre o projeto de uma doutrina da ciência (1803) – termo então abandonado – e a compreensão positiva de *διαλέγεσθαι* (1805/06), de tal modo que sua unificação concretizou-se nas preleções sobre *Dialética*, ministradas na faculdade de filosofia de Berlim. Deste modo, estas preleções – iniciadas em 1811 e que se estendem durante praticamente toda a atividade filosófica de Schleiermacher na Universidade de Berlim – oferecem os subsídios centrais dos princípios da filosofia de Schleiermacher. Para os objetivos da presente pesquisa, a incursão nestes escritos pretende extrair os elementos filosóficos de fundamentação última que, na fronteira com sua concepção de religião, permitam-nos uma interface com a última. Por sua vez, a interface com a religião remete-nos intrínseca e naturalmente à teologia, deixando-nos em melhores condições de formular a relação entre filosofia e teologia. Após o esboço genético-histórico da *Dialética* realizado acima, consideremos então sua base textual.

3.1.2 Das fontes literárias

Dialética não é o título de uma obra concluída, mas de uma coletânea de manuscritos, alguns bem estruturados e basicamente completos, outros bastante fragmentados, preparados em função das preleções ministradas durante o período de 1811 até 1831 na

²¹³ Refiro-me ao escrito *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (SCHLEIERMACHER, F. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/6). Berlin; New York: de Gruyter, 1998, p. 36). Doravante citada apenas como *U*.

faculdade de filosofia da Universidade de Berlim – a reunião destes manuscritos resultou nas *Vorlesungen über die Dialektik* da *Edição Crítica*. A estes manuscritos somam-se anotações de alunos que acompanharam estas preleções. Schleiermacher ministrou esta disciplina na faculdade de filosofia por seis vezes, a saber, no semestre de verão de 1811, no semestre de inverno de 1814/15, no semestre de inverno de 1818/19, no semestre de verão de 1822, no semestre de verão de 1828 e, por fim, no semestre de verão de 1831.

Desde os primeiros anos de sua atividade acadêmica em Berlim fora planejada a publicação de um compêndio sobre esta disciplina. O manuscrito de 1814/15 foi inclusive redigido com este intuito, mas o plano de publicação foi adiado mais de uma vez²¹⁴. Quando em 1832 Schleiermacher decidiu retomar a Dialética, preparando-a finalmente para sua publicação, sobreveio a morte após redigir apenas os cinco primeiros parágrafos da *Introdução*, adiando definitivamente o cumprimento deste projeto. Porém, ainda antes de sua morte, Schleiermacher confiou seu espólio científico e a tarefa de edição a seu aluno L. Jonas (D, p. LII).

No decurso da morte de Schleiermacher até a publicação recente da *Edição Crítica – Kritische Gesamtausgabe* (KGA) –, a *Dialética* foi organizada e publicada em quatro momentos distintos. Em primeiro lugar, ela veio a lume pela primeira vez em 1839 com a publicação das *Obras Completas*, sob os cuidados de L. Jonas²¹⁵. Nesta primeira publicação, Jonas tomou como referência o semestre de inverno de 1814/15. Posteriormente, uma nova edição da Dialética foi preparada pelo aluno de Dilthey, Isidor Halpern, com a poio da Academia de Ciências de Berlim (1901), e publicada posteriormente nas *Obras Seletas* (A3). Halpern assumiu como texto central da Dialética o curso de 1831. Já Rudolf Odebrecht seria o responsável pela terceira publicação da Dialética no ano de 1942²¹⁶, concentrando-se, por sua vez, no curso de 1822 e na *Introdução* de 1832/33. Por fim, no fim do século XX, já no contexto em andamento de organização dos estudos críticos da KGA, Andreas Arndt foi

²¹⁴ Neste entretempo ele se dedica desde 1818 à redação de sua obra teológica fundamental, *Glaubenslehre*, publicada pela primeira vez em dois volumes em 1821/22. Por conta deste escrito recebeu inúmeras críticas, acusações levianas e más-compreensões, de tal modo que Schleiermacher procura responder estas críticas em duas cartas abertas enviadas a seu antigo discípulo e amigo Friedrich Lücke, publicadas no ano de 1829 (SCHLEIERMACHER, F. **Schleiermachers Sendschreiben**: Über seine Glaubenslehre an Lücke. Giessen: Alfred Töpelmann, 1908). Em 1831/32 é publicada pela segunda vez a edição revisada da Dogmática.

²¹⁵ SCHLEIERMACHER. **Sämtliche Werke** (Dialektik). Berlin: G. Reimer, 1839. Todavia, Após a revisão do espólio realizada por Bruno Weiss em 1878, foram publicados ainda manuscritos adicionais, Cf. Dial(1811), p. XLVIII-XLIX.

²¹⁶ SCHLEIERMACHER, F. **Dialektik**. Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials. Leipzig, 1942.

responsável pela edição dos textos de 1811 e de 1814/15 (este conjuntamente com a Introdução de 1832/33), publicados respectivamente em 1986 e 1988²¹⁷.

Como se constata facilmente a partir de uma visão geral das edições paulatinamente publicadas, o caráter incompleto dos escritos e as fontes diversas de transmissão refletiram em reais dificuldades no estabelecimento de um texto padrão final – isso sem contar o fato de que além destas dificuldades, por assim dizer, técnicas, somam-se também obstáculos teóricos, já que se trata de texto compacto e assertivo, preparado para preleções que deveriam ser acompanhadas na prática por esclarecimentos orais²¹⁸. Assim sendo, a decisão sobre qual texto prevalece como o centro privilegiado pressupõe sem dúvida uma apropriação histórica que não é capaz de contornar as dificuldades de uma obra inacabada²¹⁹. Isso explica em parte, por razões editoriais, porque a recepção da obra muitas vezes se desencontrou, conforme destaque de um ou outro manuscrito em especial.

Para os fins da presente pesquisa, cabe ressaltar o elemento *inacabado* do texto, de tal maneira que não é o objetivo deste estudo buscar uma *unidade exaustiva* do conteúdo, mas expor seus princípios²²⁰. Esta cautela hermenêutica é importante para orientar o ensaio expositivo deste estudo²²¹. Não se abandona o objetivo de organizar sistematicamente os pontos centrais da disciplina, mas, ao fazê-lo, não há intenção de querer esgotá-los ou enrijecê-los. Ademais, as sucessivas preleções acenam para uma evolução do pensamento de Schleiermacher. Tentaremos acompanhar estes desdobramentos. Pode-se dizer que não há, propriamente, abandono de perspectivas ou de convicções nos transcurso das preleções; mas há, certamente, em passagens centrais, empenho de correção e de aperfeiçoamento.

²¹⁷ SCHLEIERMACHER, F. **Dialektik (1811)**. Hamburg: Felix Meiner, 1986; _____. **Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)**. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

²¹⁸ Falk Wagner ressaltou com propriedade uma característica distintiva da *Dialética* de Schleiermacher se comparada com outros textos de autores do idealismo alemão, como por exemplo, a *Doutrina da Ciência* de Fichte e a *Ciência da Lógica* de Hegel. Na *Dialética* se carece de um “duto condutor mais determinável do desdobramento do pensamento”, que cria dificuldades adicionais à interpretação com base em diferentes manuscritos e cadernos de aulas (1974, p. 11).

²¹⁹ Este é o parecer de A. Arndt, sobre o estabelecimento crítico definitivo da obra (Dial(1811), LXI).

²²⁰ H. Reuter é exemplo de quem defende a unidade da *Dialética* (REUTER. Hans-Richard. **Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers**. München: Kaiser, 1979).

²²¹ Acompanho, nesse particular, a sugestão metodológica de Heinz Kimmerle (1985, p. 39-59) de uma exposição da *Dialética*, sem procurar contornar pontos problemáticos da argumentação de Schleiermacher. Sua tese é de que o caráter inacabado da *Dialética* repousa – para além dos motivos contingentes e exteriores – no problema central, não completamente resolvido, da consistência da teoria do sujeito. Porém, a presente tese se distancia da solução sistemática de Kimmerle: este último, acompanhando os estudos de M. Frank, argumenta que a entrave na teoria do sujeito de Schleiermacher possui raízes no caráter linguístico (*Sprachlichkeit*) do pensamento, que o impediria de se posicionar, filosoficamente, nos moldes dos sistemas idealistas, permanecendo entre o *idealismo* e o *materialismo*; a partir desta tese, Kimmerle afirma que a co-pertença da *Dialética* e da hermenêutica é de especial significado sistemático (p. 43). Todavia, acompanhando neste particular G. Scholtz (veja a seguir nota 286), acreditamos que a aproximação entre *Dialética* e hermenêutica não é suficiente para superar os problemas da teoria da subjetividade, já que a hermenêutica não explora os princípios da *Dialética*, como também não é a aplicação dos princípios dialéticos.

Um breve comentário sobre os manuscritos. O manuscrito de 1811 é composto de um *Caderno de Notas* contendo 171 notas e de 36 *Fichas-Aula*. Não se sabe se as fichas foram escritas antes ou depois das preleções. No *Caderno de Notas* há referências da primeira e da sétima aula, ao passo que as *Fichas-Aula* registram o conteúdo da décima segunda até a quadragésima nona aula. Sabe-se que este Caderno foi utilizado posteriormente inclusive para as preleções de 1814/15 e 1818. Porém, não se tem notícias do conteúdo das primeiras onze aulas, lacuna que abrange as noções introdutórias gerais e um trecho da primeira parte, designada de parte transcendental²²².

O segundo manuscrito do semestre de inverno de 1814/15 foi elaborado como uma espécie de compêndio da disciplina, contendo parágrafos gerais propositivos, acrescidos de breves desenvolvimentos elucidativos, em uma forma similar ao método expositivo da *Glaubenslehre*²²³. O texto foi expressamente orientado para a impressão e alcançou sua melhor forma do ponto de vista sistemático. O manuscrito de 1814/15 permaneceu, não obstante modificações conceituais em certas passagens, o texto-base até 1828, razão pela qual Jonas o usou como fonte primária. Além do mais, o manuscrito de 1831 não substitui o de 1814/15, nem sequer demarca explicitamente a estrutura fundamental desde 1811, apresentando-se antes com um caráter aforístico e complementar.

A preleção de 1818/19 se orientou basicamente pela preleção de 1814, contendo 15 *Fichas-Aula*²²⁴.

O manuscrito de 1822, em razão da escrita desde 1818 e publicação em 1821/22 de sua *Glaubenslehre*, é resultado de uma exposição modificada da Introdução e da parte transcendental, elaboradas num caderno à parte, embora permaneça se referindo ao manuscrito de 1814²²⁵.

²²² Além do manuscrito de Schleiermacher, existem as anotações das aulas de August Detlev Christian Twisten (1789-1876), professor de filosofia e teologia desde 1814 em Kiel e sucessor de Schleiermacher na cátedra de teologia de Berlim a partir de 1835. Twisten frequentou a preleção de 1811 durante seus estudos em Berlim entre os anos de 1810 e 1811. Suas anotações contribuem para completar não só as lacunas das primeiras onze aulas, mas também fornecem uma breve conclusão para a coletânea. L. Jonas ainda remete, sem citar o nome do escritor, a uma outra anotação adicional, porém esta se perdeu (D, p. XXVII).

²²³ O manuscrito se divide em três seções: Introdução (§1-85), primeira seção designada Parte Transcendental (§86-229) e segunda seção, designada Parte Técnica (que reinicia a contagem dos parágrafos: §1-116).

²²⁴ Além deste escrito, existem três anotações de alunos desta preleção: 1- o filólogo Gottfried Bernhardt (1800-1875), que também ouviu preleções de Hegel e inclusive colaborou com este último na fundação da revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*; 2- o pastor Eduard Theodor August Zander (1799-1877) e 3- anotações de um aluno anônimo. Havia ainda uma anotação adicional do jurista e teólogo Friedrich Blühme, compilada por Rudolf Odebrecht, porém esta se perdeu após a Segunda Guerra (D, p. XXXII-XXXIII).

²²⁵ Para estas preleções são conhecidas seis anotações de alunos: 1- o filólogo Karl Wilhelm Eduard Bonnel (1802-1877), 2- o teólogo Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), 3- pastor Carl Heinrich Ludwig Klamroth (1800-1850), 4- pastor Johann Gustav Wilhelm Kropatscheck, 5- Johann Carl Heinrich Saunier (1801-1825) e 6- Franz Ludwig Eduard Szarbinowski (1801-1866) (D, p. XXXVII).

O manuscrito de 1828 acrescentou notas de rodapé ao manuscrito de 1822 (referente às aulas 1-59) e ao manuscrito de 1814 (referente às aulas 68-74, e 76)²²⁶.

O manuscrito de 1831 contém 31 *Fichas-Aula*, anotações provenientes do manuscrito de 1822, assim como indicações de parágrafos do manuscrito de 1814/15²²⁷.

Por fim, o último manuscrito sobre a Dialética é composto por dois fragmentos introdutórios, redigidos com grande probabilidade entre os anos de 1832 e 1833. Trata-se do testemunho mais nítido do intento de preparação para a publicação definitiva da obra, interrompida com a morte do filósofo em 12 de fevereiro de 1834. Estes dois fragmentos são, na verdade, de um lado, o trabalho preparatório para a redação da *Introdução (Vorarbeiten zur Einführung)*, composto em 1832; de outro lado, a versão final da *Introdução (Reinschrift)*, que complementa e fornece sua última elaboração, no ano de 1833. Na versão final foram compostos cinco parágrafos nos moldes da construção estilística da *Glaubenslehre* – com sentenças diretrizes em forma de teses, acrescidas de elucidações complementares (D, XLIII).

A partir de um estudo comparado dos manuscritos é possível afirmar que todas as preleções contêm, não obstante variações, a mesma *estrutura geral*, considerando, quer seus parágrafos introdutórios – responsáveis pela definição de Dialética e de sua tarefa –, quer a divisão sistemática da Disciplina – parte transcendental e parte técnica –, elementos que se acham constantes desde a preleção de 1811. Em sendo assim, como se afirmou acima, ainda que não se possa asseverar com exatidão a respeito da unidade de conteúdo; todavia, em virtude da estrutura regular dos manuscritos, é possível estabelecer um centro relativamente comum. O manuscrito de 1814/15 é o texto-referência até 1828/29. Os manuscritos de 1831, (que ainda faz remissões ao manuscrito de 1814/15) e a versão final da *Introdução* (1833) não substituem o compêndio de 1814/15; pelo contrário, o primeiro pressupõe a mesma organização expositiva do compêndio, ao passo que o último dedica-se mais de perto somente à introdução da disciplina. Consideremos, a seguir, desde um ponto de vista comparativo, as características gerais das preleções.

Na parte introdutória da Disciplina, desde a preleção de 1811 até a de 1818, permanece ponto central a discussão dos princípios e do nexos de todo saber. No manuscrito de 1822, porém, mas também na versão final da *Introdução* (1833), o centro de discussão é o problema da *condução do Dialogo*, entendido como o ponto de referência para a discussão da ideia do saber. Nos manuscritos de 1828 e 1831, pelo contrário, trata-se da questão pelo início

²²⁶ Não se tem acesso a anotações de alunos, exceto algumas citações de Julius Schubring (1806-1889) que Jonas transmitiu (D, p. XL).

²²⁷ Não se tem acesso a anotações de alunos, exceto as de Wilhelm Heinrich Erbkam (1810-1884) comunicadas por Jonas (D, p. XLI).

do filosofar a partir da oposição entre certeza e incerteza. Em todo caso, a pergunta pelo *ponto de partida* do filosofar é o eixo convergente de todas as partes introdutórias das preleções.

Na parte transcendental, por seu turno, a definição do saber permanece constante em todos os manuscritos. Todavia, nas passagens textuais da discussão do fundamento transcendental ou transcendente há alterações conceituais importantes, sobretudo a partir de 1822, acompanhando o desenvolvimento de sua teoria do sentimento realizada na primeira edição da *Glaubenslehre* (1821/21). Na parte técnica, porém, conforme elaborada a partir do compêndio de 1814/15, quase que não experimentou mudanças de conteúdo, mantendo-se até 1828 em estreita relação com o manuscrito de 1814/15, sendo que somente o manuscrito de 1831 não faz esta referência.

Por razões metodológicas, em primeiro lugar, a presente pesquisa deve dedicar-se, evidentemente, à análise dos manuscritos do próprio Schleiermacher²²⁸. Em segundo lugar, o manuscrito considerado até hoje como mais completo, o compêndio de 1814/15, será responsável por fornecer o fio condutor e o plano geral da exposição, visto que desempenha papel posição central nas preleções, desde 1814/15 até 1828 – além do fato de que não fora substituído, nem pela preleção de 1831, nem pela a versão final da Introdução de 1833. Em terceiro e último lugar, será oportuno dedicar-se, quando for o caso, às modificações mais significativas dos trechos centrais da exposição da *Dialética*, principalmente os trechos em que se aborda a teoria do sentimento e sua relação com a religião, já que se trata de reformulações conceituais e redefinições importantes para a presente pesquisa²²⁹.

3.2 PLANO GERAL DAS PRELEÇÕES

Para uma exposição introdutória da disciplina, devemos considerá-la sob quatro ângulos principais. Em primeiro lugar, faz-se necessário delimitar a disciplina conforme sua definição geral (item 3.2.1), acompanhada, em segundo lugar, da exposição de sua tarefa (3.2.2). Em terceiro lugar, convém expor a divisão sistemática da disciplina, evidenciando ao mesmo tempo seu programa filosófico subjacente (item 3.2.3). Em quarto e último lugar, cabe

²²⁸ Com respeito às fontes secundárias, a saber, as anotações de seus alunos, deu-se atenção, ocasionalmente e nas notas de pé de página, às anotações de A. Twisten, na medida em que são bastante úteis para complementar os manuscritos de 1811, anteriores, portanto, ao compêndio de 1814/15.

²²⁹ Variações de menor importância – mas que apoiam o argumento principal – encontram-se especialmente em notas de rodapé.

determinar o lugar sistemático da *Dialética* no sistema de ciências (item 3.2.4)²³⁰. Abordaremos cada um destes ângulos no que se segue.

3.2.1 Definição de *Dialética*

Considerando sua definição geral, conforme o manuscrito de 1814/15, *Dialética* é uma investigação que contém os “princípios da arte do filosofar” (D, p. 77)²³¹. Esta é a definição geral da disciplina desde 1811²³² e ela permanece basicamente inalterada em sua formulação geral até os textos de 1818, em que ela reaparece definida como “princípio da arte de produzir o saber” (D, p. 210)²³³. Como se ressaltou, existe nesta definição uma aproximação consciente do uso antigo do termo *διαλέγεσθαι* desde 1805²³⁴. Conforme a interpretação de Schleiermacher nas preleções de 1814/15, a *Dialética* era na antiguidade a reflexão sobre a atividade da arte filosófica, entendida como teoria da construção científica, que continha os princípios das ciências reais – *Ética* e *Física* (D, p. 79). Esta interpretação da antiguidade apareceu já no *Caderno de Notas* de Schleiermacher de 1811, quando se afirmou que, para os antigos, a *Dialética* era responsável pelo princípio da construção científica e da crítica científica (D, p.17)²³⁵.

Conservando basicamente o mesmo teor, Schleiermacher reformula, a partir do manuscrito de 1822, a definição de *Dialética* como a “arte de conduzir um diálogo” (D, p. 219)²³⁶. Por fim, a disciplina alcança sua última definição na *Versão Final da Introdução* (1833), a saber: “A *Dialética* é a exposição dos princípios para a condução de diálogo, em

²³⁰ Essa linha argumentativa acompanha de perto a estrutura dos capítulos introdutórios do manuscrito de 1814/15 (D, §§ 1-85, p. 75-89). A versão final da *Introdução* (1833), que deveria fornecer, a princípio, a estrutura definitiva da delimitação inicial da disciplina, não foi concluída satisfatoriamente, sendo, portanto, utilizada como complementar.

²³¹ D, p. 77 [Principien der Kunst zu philosophieren] Cf. também nos §§ 3, 49 e 51b da *Dialética* de 1814/15.

²³² Inclusive esta definição era o título na grade curricular em 1811, o qual constava em alemão – *Die Dialectik, das heisst den Umfang der Principien der Kunst zu philosophieren* – e em latim – *Dialecticen s. artis philosophand principiorum summan* (Dial(1811), XLVII). Todavia, esta definição não aparece explicitamente nos manuscritos de Schleiermacher de 1811 que nos foram transmitidos. Isso se deve ao fato de que as fichas com o conteúdo das primeiras aulas se perderam; não obstante, ela consta nas anotações de A. Twisten que assistiu às preleções de 1811: “Sob *Dialética* entendemos, pois, os princípios da arte de filosofar” (KGA, II/10.2, p. 5).

²³³ D, p. 210 [Princip der Kunst das Wissen zu produciren].

²³⁴ Veja PhE p. 164.

²³⁵ Esta interpretação está também presente nas anotações de Twisten da preleção de 1811, onde se percebe três aspectos da compreensão de *Dialética* na antiguidade, sobretudo em Platão: em primeiro lugar, enquanto *ciência*, ela era responsável pelas regras e pelos princípios da física e da ética; em segundo lugar, enquanto *arte*, ela também possuía o sentido de realização da construção filosófica com outros, e em terceiro e último lugar, enquanto *crítica*, ela tinha por objetivo expor os critérios para o que é ciência (KGA II/10.2, p. 7).

²³⁶ D, p. 219 [Die Kunst des Gesprächführens].

conformidade com a arte, no âmbito do pensar puro” (D, p. 393)²³⁷. Nesta redefinição existe uma aproximação ainda mais nítida do termo conceitual platônico. No manuscrito de 1822, Schleiermacher reporta o nome e a tarefa desta disciplina a Platão (D, p. 219), destacando três traços fundamentais: em primeiro lugar, o objetivo da *arte do diálogo* é a superação da diferença de representações, embora o resultado final desta superação permaneça sempre provisório; em segundo lugar, com a arte do diálogo devem ser dadas, conforme a visão platônica, também os princípios mais elevados do filosofar e a construção da totalidade do saber; em terceiro lugar, arte da condução do diálogo é também a arte da leitura e da escrita que diz respeito a conteúdos de pensamento – seu desenvolvimento e sua alteração (D, p. 221).

É certo que esta aproximação da antiguidade não visa propriamente combater a modernidade com o passado helênico, mas corrigir aqueles impulsos especulativos que pretendiam reivindicar, para a filosofia primeira, um ponto de partida incondicionado²³⁸. Para Schleiermacher, conforme está registrado no manuscrito de 1814/15, o esforço moderno pós-kantiano de defesa *mediata* da filosofia enquanto ciência, partindo de um ponto de vista absoluto, repousa, em última instância, num *impulso religioso* (*ein religiöser Trieb*), e isso por causa do cristianismo (D, p. 80)²³⁹. Na verdade, o projeto filosófico schleiermacheriano insere-se também no contexto de desdobramento da *Transzendental-Philosophie*. Como seus contemporâneos, Schleiermacher visava superar os dilemas e limitações do programa crítico; contudo, sem assumir uma orientação excessivamente especulativa. Convicção que Schleiermacher remetia a Platão, conforme atesta uma passagem do *Caderno de Notas* de 1811: “O que Platão diz do ἀγαθόν, Rep VI p 508, isso vale para o Absoluto. A ciência e a verdade não são o Absoluto, mas provém dele”²⁴⁰.

O manuscrito de 1822 se mantém nesta mesma direção corretiva: tanto antes como agora, Schleiermacher revaloriza a concepção dialética de Platão a fim de restringir o ímpeto moderno de assumir como ponto de partida uma *ciência absoluta*. Ou seja, é preciso romper o equívoco de sobrepôr o princípio filosófico e o princípio cristão, entendido como um fato fundamental moderno (*Grundfactum*) (D, p. 224). Ora, essa posição da *Dialética* visa, especialmente, a refutação do modelo filosófico de Fichte, que Schelling compartilha

²³⁷ D, p. 393 [Dialektik ist Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens].

²³⁸ O manuscrito de 1818 faz a mesma distinção entre antiguidade e modernidade: a primeira entende a filosofia como teoria da construção científica e arte do diálogo, enquanto que a segunda entende a filosofia como ciência (D, p. 211).

²³⁹ Cf. também no manuscrito de 1818 (D, p. 211).

²⁴⁰ D, p. 8: [Was Platon von dem ἀγαθόν sagt Rep VI p 508 das gilt vom Absoluten. Die Wissenschaft und die Wahrheit sind nicht das Absolute aber sie stammen davon her].

parcialmente. Não obstante, a *Dialética* opõe-se, em geral, a toda e qualquer corrente filosófica, que de uma ou outra maneira, estorva os limites do saber filosófico e da religião, cujo resultado é uma junção inapropriada entre impulso religioso e tarefa filosófica²⁴¹.

A última formulação da concepção de *Dialética* mantém, em seu cerne, os mesmos traços fundamentais dos manuscritos anteriores. Mas é definida – a partir de 1822 e, principalmente, em 1833 – com maior rigor, sobretudo os conceitos de *pensar puro* e *condução de diálogo*. De acordo com a versão final da Introdução, Schleiermacher define *pensar* como uma função espiritual em sua acepção mais ampla, a saber, como *representação*. Em acepção estrita, tratar-se-ia do pensamento que se expressa pela linguagem. Só que, representação, aqui, inclui, além da linguagem, toda e qualquer referência das impressões sensíveis e das imagens que, concebidas conjuntamente com a atividade da fantasia, estão conectadas a seus objetos ou fatos.

Schleiermacher distingue, na versão final da *Introdução* (1833), três tipos de atos do pensamento²⁴²: o pensar prático (*geschäftlich*), o pensar artístico (*künstlerisch*) e o pensar puro (*rein*)²⁴³. O primeiro está relacionado com o agir, caracteriza-se pelos elementos de autodeterminação e de finalidade, de domínio do homem sobre a natureza e sobre outros homens. O segundo tipo constitui-se de atos momentâneos preenchidos pelo tempo, distinto apenas conforme a intensidade da complacência (*Wohlgefallen*). Somente o último pertence, propriamente, à esfera *científica*. O pensar prático é completamente distinto dos outros dois, pois atua em função de uma finalidade externa. O pensar puro e o pensar artístico possuem em comum o fato de que atuam em razão do próprio pensar. Todavia, o pensar puro não se consuma em uma ação momentânea do sujeito – que é o caso do artístico –, mas se realiza em virtude do saber. Para Schleiermacher, os três tipos de pensar possuem um entrelaçamento

²⁴¹ Veja o item 3.4.3.

²⁴² Na parte transcendental do manuscrito de 1814/15, Schleiermacher observa que, embora todo saber seja um pensar, nem todo pensar corresponde a um saber (D, p. 90), ou seja, sua intenção é considerar apenas o pensamento que busca o saber. Porém, a divisão explícita de três tipos possíveis de pensar surge apenas em seus manuscritos tardios, havendo uma primeira indicação no manuscrito de 1828 (D, p. 284; 285).

²⁴³ O correspondente português do termo *geschäftlich* é *comercial*, ou ainda, *negocioso*. Contudo, a presente tese optou pela tradução de *prático*, por dois motivos fundamentais. O primeiro motivo é de clareza conceitual, já que este verbete, em português, remete imediatamente a um *agir* ou uma *atividade*. Além do mais, e este é o segundo e mais importante motivo, embora Schleiermacher não faça menção explícita, essa distinção lembra a distinção kantiana entre uso teórico, prático, e estético da razão. Se o pensar prático e puro remetem com mais facilidade à distinção da filosofia prática e teórica, o pensar artístico sinaliza igualmente ao juízo estético pela sua referência ao conceito de complacência e ao juízo de gosto (embora Schleiermacher não faça menção ao juízo de gosto na versão final da *Introdução* (1833), mas o faça no manuscrito de 1828 (D, p. 285)). Entretanto, há ambiguidade no uso que Schleiermacher faz do campo semântico do radical alemão – *Kunst* (arte), *künstmässig* (conforme a arte) e *künstlich* (artístico). Por um lado, os dois primeiros possuem seu fundamento na esfera do pensar puro, a saber: *Kunst* (arte) refere-se à ciência formal (*Dialética*) e *künstmässig* à condução do diálogo. Por outro lado, o pensar artístico é de característica distinta do pensar puro ou científico. Todavia, na *Dialética* não há referência explícita dos motivos deste emprego.

vital, e embora se diferenciem conforme sua direção fundamental, eles possuem uma origem em comum nas atividades mentais²⁴⁴. Porém, a atividade de pensamento a ser analisada pela *Dialética* é a do pensar puro, pois é ela que se dirige ao saber (D, 393-395).

A cada pensar específico tem-se um tipo particular de diálogo. Apenas o pensar puro é *condução de diálogo* (*Gesprächführung*) propriamente dito. O pensar artístico é diálogo *livre*, ao passo que o pensar prático é ou *ação intencional* (*beabsichtete Thun*) ou *co-atuação* (*Mitwirkung*). Em amplo sentido, no entender de Schleiermacher, condução de diálogo não quer dizer o diálogo comum entre pares, mas o diálogo de *um* ser pensante que pode conduzir o diálogo consigo mesmo, por isso, designado precisamente de *monólogo* ou *solilóquio* (*Selbstgespräch*) (D, p. 397)²⁴⁵. Por sua vez, o monólogo atua sempre no interior do *círculo linguístico* (*Sprachkreis*). Nas palavras de Schleiermacher: “A Dialética não pode tornar-se universalmente válida em uma única e idêntica figura, mas precisa, primeiramente, ser posta apenas para um determinado círculo linguístico (D, p. 401)²⁴⁶.”

Neste sentido, condução de diálogo e linguagem são inseparáveis, ou seja, há uma relação intrínseca entre pensamento e linguagem. Como se ressaltou acima, Schleiermacher havia estabelecido esta relação, pela primeira vez, em *Brouillon zur Ethik* (1805-06), ao aproximar-se do termo platônico *διαλέγεσθαι*, ressaltando o conhecimento pelo discurso (*Reden*), até encontrar um saber idêntico (PhE, p. 164)²⁴⁷. Ora, esta tese apoia-se na concepção de história de Schleiermacher – por esta razão, surge primeiramente em seus escritos de ética filosófica. Seu objetivo é reforçar a crítica contra uma filosofia absoluta,

²⁴⁴ Schleiermacher expõe, na versão final da *Introdução*, uma espécie de fenomenologia das atividades do pensar, buscando mostrar a unidade das três direções do pensamento (prática, artística e pura), na medida em que do início ao fim estas atividades vitais são compostas (*mitgesetzt*) com o querer-saber (*Wissenwollen*). Esta passagem é bastante hermética, mas nela é possível discernir três estágios (*Zuständen*) da consciência. No primeiro estágio, as três atividades estão originalmente reunidas, mas elas ainda são caóticas e confusas (*Verworrenheit*), limitando-se aparentemente à *falta de consciência* e a respostas puramente mecânicas e de reação (*Rückwirkung*). No segundo estágio, porém, as atividades do pensamento tendem gradativamente a se separarem, gerando a percepção sensível (*Wahrnehmung*), da qual emergem os estados de apetição (*Begehrungszustände*) e de sensação (*Empfindung*), que já não são mais atos simplesmente mecânicos e das quais se desdobram, por sua vez, duas atividades de pensamento: por um lado, o pensar prático – que ocorre através do contato entre os seres particulares e suas relações –; por outro lado, o pensar livre ou artístico – que ocorre através do reconhecimento da imagem interna e dos estados da sensação interior (*innere Empfindungszustände*). No terceiro nível, há a conservação da percepção (*Wahrnehmung*) do estágio anterior, mas, através do esquematismo da razão, surge o pensar puro. O esquematismo nada mais é do que o movimento de ascensão do múltiplo de imagens distintas ao universal. A combinação entre percepção e esquematismo produz, portanto, o último e mais elevado estágio da consciência, o pensar puro (D, p. 418-421).

²⁴⁵ Já desde seu clássico escrito da época romântica, *Monologen*, Schleiermacher entendia por *Selbstanschauung* o caráter positivo de um diálogo consigo mesmo, na esteira da definição de Platão do pensamento como o diálogo da alma consigo mesma.

²⁴⁶ D, p. 401 [Die Dialektik kann sich nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend machen, sondern muß zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis.]

²⁴⁷ No manuscrito de 1822, Schleiermacher referia-se também à conexão intrínseca entre pensamento e discurso, na medida em que o pensar universal comunica-se por *meio* da individualidade do discurso (D, p. 230).

aquém ou além das determinações individuais e históricas, pelas quais se concretizam os princípios ou as formas éticas. Não é diferente com o pensamento. O discurso é responsável pela individualização do pensamento²⁴⁸. Na medida em que a *Dialética* investiga os princípios universais do saber, deve expor em geral os fundamentos da *Ética* e da *Física*. Entretanto, não é objeto da *Dialética* investigar os processos de individualização, cuja tarefa pertence propriamente à disciplina da ética filosófica; como também não é sua função expor uma teoria da linguagem, presente, sobretudo, em seus textos sobre hermenêutica, entendida como uma disciplina técnica dentro da *Ética*²⁴⁹.

Para Schleiermacher, a arte dialética, enquanto busca de um saber idêntico, surge por causa da exigência de superação da dúvida e do conflito (*Streit*). A *Dialética* surge ali onde já existe a divergência. Portanto, sua exigência é tanto maior quanto maior a divergência. Além do conflito, porém, a *Dialética* também pressupõe um impulso originário ao saber que visa superar o conflito. Este impulso é designado de *querer-saber* (*Wissenswollen*), ou ainda, conforme a versão preparatória da *Introdução*, de *amor ao saber* (*Wissensliebe*) (D, p. 373)²⁵⁰. O querer-saber pressupõe, evidentemente, um saber do princípio de fundamentação última de todo saber – o fundamento transcendental. Neste sentido, este impulso originário é uma dimensão ainda pré-científica, responsável pela promoção do saber, na medida em que é *pró-saber*.

Deste modo, Schleiermacher enfatiza três aspectos centrais da arte do filosofar. O primeiro aspecto assevera que não existe ponto de partida livre (ou anterior ao) do estado de conflito. O segundo aspecto afirma que nem mesmo o querer-saber é um ponto de partida inicial, uma vez que já nos achamos *sempre* em direção ao saber. O terceiro e último aspecto enuncia que a doutrina da arte não deve estabelecer um método específico para este ou aquele conflito em particular, mas precisa estabelecer os *princípios* em sua universalidade, para fomentar a unidade no contexto do pensar cindido.

Em última análise, a *Dialética* deve expor, conforme sua definição, os *princípios* do saber e o *método* da construção do saber, cuja finalidade é a superação das diferenças no

²⁴⁸ Neste tocante que Schleiermacher refere-se à irracionalidade das línguas na versão preparatória da *Introdução*, ou seja, à sua individualidade ou singularidade, que resiste à universalização absoluta (D, p. 374).

²⁴⁹ Veja uma síntese das relações entre estas disciplinas no item 3.2.4.

²⁵⁰ U. Barth indica que essa noção seria uma reformulação crítica do conceito de *ideia* retirado do Simpósio de Platão, ou seja, a filosofia tem por “tarefa conduzir ao conceito aquela práxis do saber pré-reflexivo”; ademais, Barth salienta, com razão, o fato de que a *Dialética*, enquanto doutrina da arte, pretendia fazer frente à *hipertrofiação* da formação filosófica de sistemas da época moderna. Para Schleiermacher, tanto a consciência cotidiana quanto a empírico-científica são motivadas por um querer-saber originário (BARTH, Ulrich. **Aufgeklärter Protestantismus**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 356).

âmbito do pensar puro. Consideremos, então, as tarefas centrais da *Dialética* implícita em sua definição geral.

3.2.2 Princípio e Método

Como arte do filosofar ou arte do diálogo, conforme ressaltado no manuscrito de 1814/15, a *Dialética* possui uma dupla tarefa. Em primeiro lugar, ela deve elucidar o nexo interno do saber, ou seja, os princípios últimos de todo saber, envolvendo também os princípios das ciências reais ou particulares –, embora não detenha o mesmo *status* de cientificidade das ciências reais (D, p. 82). Em segundo lugar, ela objetiva expor a forma da construção do saber e as leis da combinação, sendo, por isso, também designada de *organon* do saber (D, p. 82)²⁵¹. Dito de outra maneira, a arte do filosofar possui, por um lado, um *uso crítico* que é responsável por expor uma teoria dos princípios últimos e os critérios de cientificidade do conhecimento em geral – neste sentido é, *lato sensu*, teoria do conhecimento ou doutrina da ciência, embora Schleiermacher seja reticente com esta terminologia para se diferenciar do programa fichteano. Mas também possui, por outro lado, um *uso construtivo* que é responsável pela edificação do organismo do saber, na medida em que apresenta uma teoria da formação do conceito e do juízo, além de fornecer as regras da conexão ou da combinação (*Verknüpfung*) dos saberes – portanto, neste sentido, é claramente uma técnica ou doutrina da arte (*Kunstlehre*).

No caso da primeira tarefa, como já se indicou, ela reitera a exigência esboçada em 1803 de uma ciência dos fundamentos e do nexo sistemático de todas as ciências, que aqui correspondia à doutrina da ciência (KdS, p. 48). Ela significa rigorosamente uma teoria geral do saber ou um *saber do saber* que implica uma discussão metafísica de fundamentação última do conhecimento – por isso, ela é mais do que simples epistemologia no uso comum e restrito do termo²⁵². Porém, o saber cujo objeto é o próprio saber, significa dizer que objeto e

²⁵¹ Cf. também no manuscrito de 1828 (D, p. 281).

²⁵² Ulrich Barth resalta que a *Dialética*, enquanto doutrina da ciência, não visa, propriamente, o saber do saber, mas a cientificidade das ciências reais, com o que se situa na tradição do conceito de filosofia da escolástica alemã em Halle. Ele indica, com isso, sua posição de que se trata antes de teoria do conhecimento no sentido kantiano, enquanto discussão da cooperação das faculdades sensíveis e intelectivas. (BARTH, 2004, p. 355-356). Eilert Herms segue mais ou menos a mesma direção: refere-se ao “saber sobre a essência do saber”, compreendendo-o como “o saber sobre as condições que valem para todos os modos e casos particulares possíveis do saber, portanto, o saber sobre o espaço dentro do qual se move todo saber real e, em geral, possível”, ou seja, “o saber sobre as condições transcendentais do saber.” (HERMS, E. Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins. In: HELMER, Christiane et al. (Hg.). **Schleiermachers Dialektik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 27). Já Falk Wagner posiciona a teoria filosófica de Schleiermacher no âmbito do idealismo transcendental de proveniência fichteano-schellingiana (WAGNER, 1974, 12). Conforme a perspectiva da presente tese, Schleiermacher acha-se certamente no campo de influência

investigação sejam idênticos (D, p. 75)²⁵³, ou seja, o objeto da *Dialética* não existe fora ou antes da própria investigação. Deste modo, o processo de fundamentação última do saber não implica uma assunção *apriorística* de uma perspectiva inicial livre de conflito (que permitisse então deduzir os princípios da ciência), pois o saber já está sempre, por assim dizer, iniciado e incompleto²⁵⁴. Neste sentido, a arte do filosofar não pode ser uma ciência *real* – embora não se desenvolva desconectada das ciências reais –, visto que seu objeto é resultado do próprio ato de conhecer do pensar puro; deste modo, trata-se de uma ciência *formal* ou *pura*, ainda que não seja *apriorística* no sentido de um princípio independente das ciências reais.

Já a segunda tarefa se refere à exposição das condições formais do conhecimento. Neste caso, todavia, trata-se não só da questão do procedimento ou do método, mas da busca por uma coalescência objetiva dos saberes (D, p. 82). *Dialética*, enquanto doutrina da arte, não implica somente a descrição de um método *in abstracto*, em sentido lógico-formal, mas reivindica também uma dimensão *in concreto*: por um lado, enquanto processo contínuo de produção de um saber particular; por outro lado, enquanto unificação das ciências particulares num todo sistemático – também designado de arquetônica do saber.

Consideradas conjuntamente, as duas tarefas da *Dialética* – exposição dos princípios e do método do saber em geral – visam superar o risco da produção de um “falso saber da aparência”, pois deve conduzir o conhecimento “desde uma diferença do pensar (...) até uma concordância” (D, p. 82; 81)²⁵⁵. Ora, o papel fundamental da arte filosófica é conduzir da diferença no pensamento, enquanto ponto de partida, à unidade. Deste modo, a primeira tarefa – enquanto desenvolvimento da ideia metafísica do saber – conecta-se à segunda tarefa – enquanto realização e construção da ideia do saber em seu devir. Ora, a arte dialética define-se então não só como o *modus operandi* da filosofia na construção e combinação do saber, mas também supõe um impulso vital, cujo *télos* é uma aproximação em direção à realização

da filosofia transcendental kantiana e das discussões idealistas, assim como restringe o uso especulativo da razão; mas, mesmo assim, Schleiermacher recupera uma discussão teórica da ideia de Deus – de tal modo que não se pode ignorar as implicações metafísicas de sua teoria do saber –; por outro lado, deve-se cuidar de não se perder os limites que separam Schleiermacher de Fichte e de Schelling.

²⁵³ Cf. Preleção de 1818/19 (D, p. 209); e na versão preparatória da *Introdução* (D, p. 366).

²⁵⁴ Conforme destaca F. Wagner, esta é a solução de Schleiermacher à pergunta pelo “ponto de referência” – *Anknüpfungspunkt* – capaz de dar início ao saber. Por sua vez, Jan Rohls declara que esta posição marca também a versão crítica da *Dialética* de Schleiermacher contra a *Elementarphilosophie* de Reinhold e a *Wissenschaftslehre* de Fichte (2003, p. 194). Ademais, segundo A. Arndt, esta “estrutura circular originária, que apenas sabe, na medida em que já é um saber”, seria adequada aos critérios da Ciência da Lógica hegeliana; tratando-se, evidentemente, de uma crítica a um saber apriorístico no sentido da crítica do conhecimento kantiana (FISCHER et al., 1984, p. 469).

²⁵⁵ D, p. 82; 81 [ein falsches Scheinwissen; von einer Differenz des Denkens aus (...) bis zu einer Uebereinstimmung]. No Caderno de Notas de Schleiermacher de 1811, a tarefa da filosofia aparece como recondução de toda combinação – produzida a partir das oposições – à Indiferença, conectando-se nitidamente com o trabalho colaborativo realizado com H. Steffens na Universidade de Halle (D, p. 6).

plena da filosofia como ciência. Por isso, na perspectiva de Schleiermacher, apenas no fim do processo dever-se-ia outorgar à filosofia o título, a despeito da reivindicação fichteana, por assim dizer, precoce, de doutrina da ciência ou ciência da ciência.

Por conseguinte, Schleiermacher busca superar o sentido pejorativo de *Dialética*, conforme aparece em Kant, ou seja, como *lógica das aparências* (KrV, p. 308, B 350; A 293). A *Dialética transcendental* kantiana implicava um uso restritivo dos conceitos da razão pura – ou seja, as ideias de Deus, Alma e Mundo –, dado que apenas são princípios regulativos que nada dizem acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas das condições formais da concordância como o intelecto, de tal modo que não ampliam ou estendem o conhecimento.

Por seu turno, Schleiermacher revaloriza a *Dialética* como a arte filosófica *par excellence*, visto que ela, embora não seja desconectada das ciências reais, expõe os princípios e o sistema do saber. Trata-se de *arte*, pois está permanentemente *em devir* buscando a efetivação do saber real. O *desiderato* de uma aproximação recíproca entre arte e ciência²⁵⁶ indica a concordância com o projeto romântico de F. Schlegel de uma *Symphilosophie*, dado que admite a tese de que arte e ciência deveriam convergir, e cuja tarefa é de aproximação infinita²⁵⁷. Mas também se conecta, sem dúvida, com Schelling, porque defende um fundamento originário (*Urgrung*) como ponto de indiferença, ainda que, para Schleiermacher, este saber extrapole a possibilidade *objetiva* do filosofar. Veremos, a seguir, como estes dois traços, a saber, a busca pelo saber originário e a busca pela a convergência completa – indicam os dois objetivos gerais das duas partes da disciplina.

3.2.3 Divisão sistemática e programa filosófico

Se duas são as tarefas da *Dialética*, conforme expostas acima, do ponto de vista sistemático a disciplina se desmembra em duas seções fundamentais, já previstas desde a preleção de 1811 e que permaneceram essencialmente as mesmas até 1833. Acompanhando a divisão do manuscrito de 1814/15, em virtude de sua exposição sistemática mais completa, a *Dialética* subdivide-se da seguinte maneira: a primeira seção é designada *parte transcendental*. Ela investiga as condições e a forma do saber, assim como desenvolve uma teoria do fundamento transcendental do saber. Em geral, ela questiona os critérios e limites do saber, considerado *em si* e *para si*, que envolvem, por um lado, uma discussão acerca dos atos

²⁵⁶ Cf. D, p. 77; 79.

²⁵⁷ Cf. ARNDT 2013, p. 39; FRANK (Dial(2001), p. 27); FRANK, Manfred. **Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik**. Frankfurt am Main 1997.

de pensar e de sua concordância com o ser, e por outro lado, uma abordagem lógico-ontológica do conceito e do juízo.

Já a segunda seção é designada de *parte técnica* ou *formal*. Seu objetivo é expor a ideia do saber – discutida na parte transcendental – como força propulsora para se realizar historicamente, ou seja, a ideia do saber é considerada agora em seu *dever*. A parte técnica se subdivide ainda em duas seções. A primeira seção – *Da construção do saber em si* – se ocupa da teoria da formação do conceito e do juízo. A segunda seção – *Combinação* – se ocupa das regras ou dos procedimentos da combinação. Estes procedimentos são dois: heurístico e arquetônico. O procedimento heurístico visa obter um novo conhecimento a partir de um saber previamente sabido, porém, não opera dedutivamente, mas por analogia e correspondência, dado que o novo conhecimento não se acha implícito no antigo. O procedimento arquetônico visa ordenar uma série de conhecimentos e conduzi-los a uma unidade (D, p. 156-157).

Conforme atesta a preleção de 1822, a parte transcendental visa investigar o saber originário, assim como a parte técnica tem por objeto a investigação do método adequado da progressão (D, p. 228; 229). Já na versão preparatória da *Introdução*, Schleiermacher afirma que a parte transcendental repousa em uma abordagem tipicamente *regressiva*. Ora, isso significa que o alvo do estudo transcendental é o saber originário, também designado de fundamento transcendental. Consideramos, antes, que o saber já se encontra sempre em *dever*, de tal modo que não é possível um início lógico-dedutivo, como objeto da ciência. Contudo, a *ideia* do saber pressupõe determinadas condições de *possibilidade* e de *realidade* para o conhecimento. Por um lado, estas condições são *ideias* no sentido kantiano, ou seja, o fato de que não são objetos de um saber possível; por outro lado, ultrapassam a delimitação kantiana, pois são consideradas constitutivas. De maneira simétrica, a parte técnica repousa em uma abordagem *progressiva*, cujo fim último, mas igualmente transcendente, é o pensar livre de conflito em sua plena consumação (D, p. 388).

Por sua vez, a divisão sistemática da *Dialética* – transcendental-técnico – subentende evidentemente um caráter filosófico-programático. Schleiermacher defende, no manuscrito de 1814/15, a unificação das disciplinas clássicas – metafísica e lógica²⁵⁸. No parágrafo 16,

²⁵⁸ Importante observar que a discussão acerca desta tese ainda permanece escassa e marginal na pesquisa. Hans Joachim Rothert (1970, p. 190) indica, em nota de pé de página, que esta intenção de determinar de maneira nova a relação entre metafísica e lógica era um traço característico da época, estendendo-se até o romantismo – aludindo vagamente a Novalis (ROTHERT, Hans Joachim. *Die Dialektik Friedrich Schleiermachers: Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch. Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 67, Tübingen, p. 183-214, 1970); Falk Wagner refere-se a esta passagem brevemente, também em uma nota de rodapé, na qual afirma, com razão, que Schleiermacher busca corrigir a metafísica tradicional de proveniência wolffiana, mas

Schleiermacher declara o seguinte: “Portanto, lógica, filosofia formal, sem metafísica, filosofia transcendental, não é nenhuma ciência; e metafísica, sem lógica, não pode obter nenhuma forma senão uma [forma] arbitrária e fantástica” (D, p. 77)²⁵⁹. O manuscrito de 1828, referindo-se à unidade entre metafísica e lógica, expressa esta mesma tese da seguinte maneira: "Metafísica é ciência, a lógica é doutrina da arte. Pode-se querer encontrar a ciência, na medida em que se faz a doutrina da arte; pode-se querer encontrar a doutrina da arte, na medida em que se faz ciência" (D, p. 280-81)²⁶⁰.

Para os objetivos da presente pesquisa, devemos ater-nos em dois aspectos importantes contidos nesta tese. Em primeiro lugar, ela traduz a orientação fundamental de seu pensamento, elaborada a partir de sua discussão com Kant e Espinosa antes do período da *Frühromantik*, mas que se intensifica no contexto de crítica a Fichte: trata-se do projeto filosófico de unificação do idealismo e do realismo²⁶¹. Como se ressaltou, a arte dialética visa conduzir da diferença à identidade; neste caso, pretende superar a controvérsia unilateral dos dois principais sistemas filosóficos, com o intuito de alcançar a unidade. Para Schleiermacher, a separação radical entre idealismo e realismo tem por consequência, no plano das disciplinas científicas, a ruptura entre a filosofia e as ciências reais – *Física e Ética*.

Em segundo lugar, com base nesta orientação de fundo unificante, Schleiermacher visa reconfigurar, por um lado, a divisão sistemática da metafísica tradicional dos séculos XVII e XVIII (*Schulphilosophie*), assim como superar, por outro lado, o dualismo da filosofia transcendental kantiana. Conforme a interpretação de Schleiermacher, a metafísica tradicional teria se tornado somente um mero agregado de disciplinas, devido a carência de uma

não explora como se deu essa correção (1974, p. 222); e quando se ocupa diretamente da relação de ambas, descreve-as com relação à parte transcendental (metafísica) e parte técnica (lógica) (1974, p. 53-56); Andreas Arndt é a principal referência sobre esta discussão da correção histórico-filosófica: ele afirma que, com esta tese, Schleiermacher persegue o mesmo programa da Ciência da Lógica de Hegel, e defende a posição de que os pressupostos e implicações metafísicas desta dimensão do projeto de Schleiermacher não alcançou ressonância suficiente na pesquisa, principalmente por causa do cenário pós-metafísico e anti-idealista (sobretudo anti-hegeliano) da recepção de sua obra, como demonstra a guinada lógica e epistemológica já de seu aluno e sucessor em Berlim, August Twisten (1789-1876), mas também de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) – aluno de Twisten –, assim como o programa de lógica da teoria do conhecimento de Wilhelm Dilthey (1833-1911) (ARNDT, A. Die Metaphysik der Dialektik. In: HELMER, Christian et al. (Hg). **Schleiermachers Dialektik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 135-136). Para uma história dos efeitos da *Dialética* de Schleiermacher, ver Dial(1811), p. XXXVI-XLVII

²⁵⁹ D, p. 77 [Also Logik, formale philosophie, ohne Metaphysik, transcend[entale] Philosophie ist keine Wissenschaft und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und fantastische].

²⁶⁰ D, p. 280-81 [Die Metaphysik ist Wissenschaft. Logik ist Kunstlehre. Man kann die Wissenschaft finden wollen indem man die Kunstlehre macht, man kann die Kunstlehre finden wollen, indem man die Wissenschaft macht].

²⁶¹ Veja o capítulo primeiro, item 2.3.1. A indicação deste programa já se acha presente desde 1801, no contexto de crítica a Fichte, conforme atesta a carta de Schleiermacher a F.H.C. Schwarz, na qual afirma que a unificação do idealismo e do realismo era seu principal esforço (KGA V/5, 73-76). Do ponto de vista da história da filosofia, essa discussão pertence em geral à agenda filosófica pós-kantiana da filosofia clássica alemã (JAESCHKE; ARNDT, 2013, p. 26-30).

identidade do elemento formal e do elemento transcendental (D, p. 152). A metafísica tradicional dividia-se em dois ramos principais: *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* – que abrangiam as subdisciplinas: ontologia (no primeiro ramo); e a psicologia racional, cosmologia e teologia racional (no segundo ramo).

Mas Schleiermacher estende a mesma crítica a Kant, pois, em sua opinião, o último não só manteve a separação entre metafísica e lógica, mas a teria aprofundado. Na reestruturação sistemática da escolástica alemã, a filosofia transcendental kantiana – de acordo com o programa da *Crítica da Razão Pura* – tematizou as questões da *metaphysica generalis* na lógica transcendental; e as questões da *metaphysica specialis*, na dialética transcendental²⁶². O resultado da crítica kantiana foi o seguinte: de um lado, o tema ontológico-tradicional²⁶³ foi reformulado com base na crítica das faculdades constitutivas do intelecto (*Verstand*), entendido como conhecimento sintético *a priori* – i.e., abstraído de conteúdos empíricos –; de outro lado, os objetos da metafísica especial – alma (psicologia racional), mundo (cosmologia) e Deus (teologia racional) – foram transferidos para o âmbito dos conceitos de razão (ideias), restritos à esfera dos princípios regulativos, cujo desdobramento posterior pertence ao âmbito prático da filosofia. Deste modo, para Schleiermacher, a filosofia kantiana não só era sintoma desta separação, mas a radicalizou através da distinção entre princípios constitutivos – aplicados somente às ciências reais – e regulativos – aplicado ao saber superior dos objetos da dialética transcendental – (D, p. 80)²⁶⁴.

Schleiermacher propõe a seguinte revisão (D, p.152-153): a psicologia racional investiga “o desenvolvimento da ideia do saber e da ideia do agir, assim como ambas conduzem à ideia de Deus e de Mundo como princípios constitutivos da existência humana”²⁶⁵. A ontologia, por sua vez, contém “a) a correspondência do ser – que constitui aquelas duas ideias – à forma do saber; e, com isso, [b)] [contém] também o desenvolvimento

²⁶² Sobre isso, veja ARNDT, 2003, p. 138ss.

²⁶³ Sobre a discussão ontológica clássica das provas da existência de Deus, veja HENRICH, Dieter. **Der ontologische Gottesbeweis**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960; Henrich (1960, p. 137-178) se ocupa com o desenvolvimento, na modernidade, de uma variante da teologia especulativa da tradição ontoteológica medieval – reformulada principalmente a partir de Descartes. Conforme seu parecer, Kant é o ponto de reviravolta central, pois é crítico radical da teologia especulativa, em especial daquela cuja base era uma prova ontológica de Deus. F. Wagner também remete ao fato de que a discussão em torno do ser supremo, como unidade do pensar e do ser, do ideal e real, repousa sob a discussão metafísica tradicional das provas ontológicas de Deus (1974, p. 25).

²⁶⁴ Nas anotações de Twisten de 1811, a separação entre metafísica e lógica também aparece como característica da modernidade, cujo resultado é a morte da filosofia, pois ela se torna incapaz de fazer a ponte entre a metafísica e as ciências reais (KGA, II/10.2, p. 7).

²⁶⁵ D, p.152-153 [Die Entwicklung der Idee des Wissens und der Idee des Handelns, wie beide die Idee Gottes und der Welt als constitutive Principien des menschlichen Daseins hinführen].

da relatividade de todas as oposições”²⁶⁶. As duas disciplinas são correlatas, embora a última seja subsumida à primeira, “porque apenas na condição fundamental de nosso ser, é-nos dado esta construção do ser finito em geral”²⁶⁷.

Assim sendo, teologia e cosmologia representam somente *ideias transcendentais* da psicologia racional e da ontologia, ou seja, elas não são objetos de disciplinas independentes, pois ultrapassariam o âmbito transcendental – como em Kant. Todavia, à diferença de Kant, a ideia de Deus reconquista uma qualidade especulativa, porque discutida no campo do saber teórico. Ela pertence, pois ao âmbito dos princípios constitutivos, considerados desde o ponto de vista do pensar, a despeito da tese kantiana de que ela se situasse no âmbito dos princípios regulativos, considerados desde o ponto de vista do agir ou da filosofia prática. Claro que Schleiermacher (assim como Kant) introduz essa discussão especulativa sob a *perspectiva do saber finito*. Em outras palavras, a discussão acerca da ideia de Deus não se acha em uma dimensão ontológico-dedutiva, como no caso da teologia racional tradicional. Mas ela também não se restringe à esfera moral, como no caso de Kant. Portanto, Schleiermacher reavalia positivamente o caráter teórico das ideias transcendentais, reestabelecendo um lugar para a ontologia, ainda que subordinada à psicologia racional²⁶⁸. Porém, devemos observar que a ontologia reivindicada por Schleiermacher consiste na discussão da dimensão *real* ou *objetiva* do saber, cuja temática concentra-se não propriamente na questão do ser do ente, mas na questão do fundamento transcendental como conexão entre a idealidade e a realidade do saber. De tal maneira que o problema ontológico fundamental é o da correspondência entre o pensar e o ser²⁶⁹.

Em suma, sobre a reestruturação proposta por Schleiermacher é correto afirmar o seguinte: na seção transcendental da *Dialética* é desenvolvida uma teoria metafísica do saber através de uma correlação entre psicologia racional – analítica da ideia do pensar a partir da descrição das faculdades cognitivas – e ontologia – enquanto correspondência do pensar com

²⁶⁶ D, p.152-153 [a. das jene beiden Ideen constituirenden Entsprechen des Seins zur Form des Wissens und somit [b.] auch die Entwicklung der Relativität aller Gegensätze]

²⁶⁷ D, p.152-153 [weil uns nur in der Grundbedingung unseres Seins diese Construction des endlichen Seins überhaupt gegeben ist].

²⁶⁸ A revalorização da *teologia racional* visa superar os limites da *Ethiktheologie* de Kant, na medida em que o último deixou valer a fé em Deus apenas na esfera moral (D, p. 142). Mas ao mesmo tempo, Schleiermacher conservou restrições contra a possibilidade de um conhecimento objetivo das ideias de Deus e de Mundo, ou seja, a defesa do caráter teórico da ideia de Deus não alcança um nível especulativo como no caso de Schelling e Hegel. Por esta razão, W. Jaeschke afirma tratar-se, aqui, de uma “reabilitação tímida do conhecimento teórico de Deus” (JAESCHKE, Walter. **Vernunft in der Religion**. Tübingen: F. Frommann, 1986, p. 95ss).

²⁶⁹F. Wagner remete a parte transcendental da *Dialética* à psicologia racional, ao passo que a ontologia corresponderia, por um lado, à *Física* e a *Ética* (portanto à realização do saber real), mas também, por outro lado, à cosmologia; já a teologia racional teria sido inserida no interior da psicologia racional (WAGNER, 1974, p. 222).

o ser – as quais são responsáveis por tematizar as ideias transcendentais de Deus e de Mundo. Já a lógica pertence ao âmbito procedural e histórico, cuja função é a da construção e unificação sistemática dos saberes.

Vale ressaltar, além disso, um traço característico do pensamento dialético de Schleiermacher, indicado já por mais de um autor²⁷⁰, a saber: a relação binomial que aparece em cada nível da argumentação e do processo de análise da obra. É bem verdade que se admite uma distinção fundamental em cada aspecto ora exposto. Não obstante, também se supõe, em cada caso, uma convergência gradativa. Em outras palavras, caso se considere a dupla tarefa da *Dialética*, mas também a divisão sistemática da disciplina e o programa filosófico de fundo, todos estes elementos acenam sempre e a cada vez para a complementaridade e a progressiva unificação, que é, de fato, a tarefa central que impulsiona a arte dialética. Schleiermacher jamais admite separação radical, seja entre *ciência e arte*, seja entre *transcendental e técnico*, seja entre *metafísica e lógica*. Pelo contrário, defende-se a tese da aproximação entre estas esferas. Em última análise, o *ímpeto* (querer-saber) para a *convergência* marca um traço central de sua concepção da *Dialética*.

É de especial interesse para a presente pesquisa, naturalmente, considerar mais de perto a parte transcendental da *Dialética*, dado que ela desenvolve uma teoria metafísica das ideias transcendentais – Deus e Mundo –, articulando-as com uma teoria do sentimento, cuja base teórica, a presente tese defende como central para se entender a relação entre filosofia e religião nas *Vorlesungen über die Dialektik*. Deste modo, a parte técnica possui interesse secundário, salvo sua seção sobre a arquitetônica do saber, que é o objeto da próxima seção, pois precisamos determinar ainda o lugar sistemático que a disciplina *Dialética* ocupa no *corpus* científico do sistema filosófico.

3.2.4 *Dialética no sistema de ciências*

A *Dialética* é responsável por expor, na parte técnica, a arquitetônica das ciências, ou seja, ela deve conduzir os conhecimentos particulares através do procedimento da combinação até uma unidade sistemática. Além disso, a *Dialética* evidentemente também ocupa um lugar específico neste sistema de ciências. Todavia, não há unanimidade na pesquisa acerca da

²⁷⁰ Só para citar alguns, W. Dilthey designa sua metodologia de “junção de oposições” (DILTHEY. *Gesammelte Schriften* (XIV/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1890, p. 453), Scholtz a descreve como pensamento polar ou bipolar (SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 53ss), Sarah Schmidt a define como filosofia da reciprocidade (SCHMIDT. *Die Konstruktion des Endlichen: Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung*. Berlin; New York: de Gruyter, 2005).

forma final do sistema de ciências²⁷¹, o que também interfere na determinação exata da posição da *Dialética* na arquitetônica. Na verdade, há decerto um esboço geral facilmente discernível do sistema²⁷², mas existem também muitas lacunas. Na pesquisa especializada de Schleiermacher, permanece objeto de controvérsia até que ponto devemos caracterizar a inter-relação de algumas disciplinas particulares, como, por exemplo, considerando apenas as disciplinas filosóficas, a relação entre hermenêutica e *Dialética*, mas também entre ética filosófica e *Dialética*, ou até entre psicologia e *Dialética*²⁷³. Trata-se de um problema de difícil resolução, visto que essas conexões foram escassamente exploradas pelo próprio Schleiermacher, permanecendo mais tácitas do que explícitas. Ademais, parte considerável do sistema não foi realizada, como por exemplo, a ciência da natureza ou *Física*, quer especulativa quer empírica, assim como a *Ética empírica*. Se, por um lado, Schleiermacher tem a seu favor o argumento de que seu sistema se acha permanentemente em devir²⁷⁴, ao mesmo tempo, e por outro lado, ele precisaria ainda expor os rudimentos de uma organização geral do saber, a fim de não sucumbir à mera reunião artificial das disciplinas. Ciente destas dificuldades, perseguiremos a seguir os traços gerais da arquitetônica, com o intuito de determinar o lugar da *Dialética* no sistema de ciências.

²⁷¹ Por exemplo, discute-se se o sistema em geral é tripartite – BIRKNER. H-J. **Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems**. Berlin: Alfred Töpelmann, 1964, p. 36; SCHOLTZ, 1984, p. 68ss –, ou se o sistema seria composto de uma quadratura – WAGNER, 1974, p. 263; DIERKEN. *Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher. Philosophisches Jahrbuch*, München, v. 99, 1992, p. 322.

²⁷² A base textual mais importante para a avaliação deste sistema é o escrito *Gedanken über Universität* (1808), o manuscrito de 1814/15 da *Dialética* (embora sejam apenas 11 parágrafos dedicados ao procedimento arquitetônico), e comentários ocasionais nos escritos sobre ética filosófica. A presente pesquisa se ocupa, a seguir, apenas do esquema geral do sistema, a fim de determinar a posição da *Dialética*.

²⁷³ Para citar apenas os autores mais relevantes que se dedicaram às relações de outras disciplinas com a *Dialética*: Rudolf Odebrecht defendeu a hermenêutica como contrapeso (*Gegenpol*) à *Dialética*, definindo-as como “doutrinas fundamentais da realidade do ser humano” (DialO, 1942, p. XXIII; XI), inspirado certamente na *ontologia fundamental* de Martin Heidegger, exposta em *Ser e tempo* (1927). Outro exemplo importante é Heinz Kimmerle, que defendeu a remissão da hermenêutica à sua fundamentação especulativa na *Dialética* (H. KIMMERLE. **Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens**. Dissertation (Heidelberg), 1957). Manfred Frank acompanhou em parte H. Kimmerle, aliando, porém, uma discussão mais ampla com análises da linguagem contemporâneas (FRANK, M. **Das individuelle Allgemeine**. Frankfurt: am Main, 1977). Por sua vez, Eilert Herms reivindicou papel fundamental para a *Ética*, em detrimento da *Dialética* (HERMS. *Die Ehtik des Wissens beim späten Schleiermachers. Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen, v. 73, p. 471-523, 1976). Tempos depois, Herms enfatizou também a importância da *Psicologia* (racional) para a *Dialética* (HERMS. *Die Bedeutung der ‘Psychologie’ für die Konzeption des Wissenschaftssystem beim späten Schleiermacher*. In: MECKENSTOCK, G et al. (Hg.). **Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums**. Berlin; New York: de Gruyter, 1991, p. 369-401). Já Andreas Arndt, mais recentemente, defendeu a psicologia como contrapeso da *Dialética* (ARNDT, 2013, p. 379-394).

²⁷⁴ Cf. SCHMIDT, 2005, p. 331-333.

Em *Gedanken über Universitäten* (1808)²⁷⁵, Schleiermacher distingue explicitamente os dois ramos científicos reais do sistema, a saber, *Física* ou ciência da natureza, e *Ética* ou ciência da história, assim como também descreve o saber sob dois aspectos – especulativo e empírico. Em todo caso, ele rejeita uma filosofia transcendental pura ou especulativa que pudesse se separar destas ciências reais (U, p. 37; 54).

Na introdução de seu escrito sobre ética filosófica, intitulado *Güterlehre* (1812/13)²⁷⁶, Schleiermacher afirma que as ciências reais se determinam pela forma da oposição, cuja única exceção é a do *saber absoluto*. Mas o conhecimento do último, dado que suprime toda e qualquer oposição, não pode ser expresso pela consciência finita por meio de conceitos e sentenças. Deste modo, só se pode conhecer um saber particular. Por isso, o saber absoluto apresenta-se então somente como fundamento e fonte de todo saber particular. Porém, além do saber absoluto, existe também a totalidade do ser que envolve a síntese da existência finita e do saber finito. Porém, esta totalidade é a expressão de uma única oposição suprema, tais como: alma e corpo, ideal e real, razão e natureza. O saber real ou finito – considerado em sua totalidade – é o desenvolvimento da reciprocidade de todas as oposições. Nesta medida, o saber finito é determinado, a cada vez, pelo predomínio de uma oposição, sem excluir, porém, a outra. Dito de outro modo, a ciência real da razão – a *Ética* – é a exposição do ser finito sob a potência da razão. Porém, a reciprocidade das oposições entre a razão e a natureza está presente. De tal modo que a razão aparece como o elemento agente, e a natureza, o elemento paciente. Por seu turno, a ciência real da natureza – a *Física* – é a exposição do ser finito sob a potência da natureza. Como no caso da *Ética*, a reciprocidade entre a razão e a natureza esta igualmente presente; mas, agora, a natureza é o agente, a razão, o paciente. Deste modo, a própria oposição suprema é relativa, de sorte que, na consumação do sistema, *Ética* se torna *Física* e *Física* se torna *Ética* (PhE, p. 247-248).

No manuscrito de 1814/15 da *Dialética*, na parte técnica, Schleiermacher retoma este modelo arquitetônico das ciências. Ele descreve a dupla oposição ou polaridade relativa entre ideal e real, responsável pela determinação dos dois objetos das ciências reais, e retoma a dupla modalidade de conhecimento possível, a saber, especulativo ou empírico. Desse modo, a ciência da natureza e a ciência da razão são ou empíricas ou especulativas. A unidade de

²⁷⁵ Este é o principal escrito, antes de 1811, em que aparece um esboço geral da arquitetura das ciências, uma vez que esta obra visava contribuir à enciclopédia das ciências filosóficas no contexto de preparação da Universidade de Berlim.

²⁷⁶ Schleiermacher realiza neste escrito uma dedução da *Ética* a partir da *Dialética*. Trata-se de 12 Lemas, nos moldes de teses propositivas, nos quais ele apresenta em linhas gerais sua concepção de *Dialética*, assim como a definição das ciências reais – *Ética* e *Física*. Essa exposição dedutiva do lugar sistemático da ética filosófica a partir da *Dialética* é o testemunho dos resultados alcançados após a primeira preleção da *Dialética* de 1811.

ambas pela reflexão científica é designada de sabedoria do mundo (*Weltweisheit*), que correspondente à consumação da totalidade do saber, na qual *Física* e *Ética* se tornam idênticas. Schleiermacher descreve a *Dialética* como a ideia do saber sob a forma isolada do universal. A matemática²⁷⁷ é o contraponto da *Dialética*, enquanto ideia do saber sob a forma isolada do particular (D, p. 196-197).

Em *Ethik* (1816), Schleiermacher mantém a mesma estrutura da *Dialética* de 181/15, descrevendo a ideia de *Weltweisheit*²⁷⁸ enquanto interpenetração de todos os saberes, que podem se combinar conforme o objeto – ético e físico – e conforme sua forma – especulativa e empírica²⁷⁹, apresentando-se, pois como “imagem da totalidade do ser”. A *Dialética* não é, porém, nem a interpenetração dos saberes reais e suas formas, assim como também não é idêntica a nenhum dos dois saberes propriamente ditos; mas, ela é a “imagem sem conteúdo do saber mais elevado”, diante dela se acha a matemática que se refere à forma e à condição do particular (PhE, p. 535-537).

Desse modo, acompanhando a descrição geral destas passagens, podemos traçar uma visão geral esquemática da arquitetura das ciências. Em primeiro lugar, como se disse, ela é dividida em duas grandes áreas: *Física* e *Ética*, que podem ser consideradas conforme métodos especulativos ou empíricos. Neste caso, temos a seguinte combinação: *Física especulativa* e *empírica* (também designada *Naturkunde* – investigação empírica da natureza), *Ética especulativa* (ou *Sittenlehre*) e *empírica* (também designada *Geschichteskunde* – investigação empírica da história). Todas as outras disciplinas particulares são subsumidas ou à *Ética* ou à *Física*. Schleiermacher descreve ainda disciplinas que são responsáveis, paralelamente ao campo da *Ética*, pela conexão entre especulação e empiria, as quais podem ser críticas ou técnicas. Conforme o escrito de ética filosófica de 1816 (PhE, p. 549-550), as primeiras têm como ponto de partida os dados históricos, mas buscam elevá-los a formas especulativo-rationais a partir da comparação crítica. As últimas se ocupam das regras ou procedimentos técnico-prescritivos, cujo direcionamento é a esfera prática²⁸⁰.

²⁷⁷ Conforme F. Wagner (1974, p. 259-260), a relação da *Dialética* com a matemática é possivelmente proveniente dos estudos de Platão.

²⁷⁸ Schleiermacher exalta a terminologia alemã *Weltweisheit*, que abarca as ciências reais em seu conjunto e exige este tratamento conectado de *Ética* e *Física*, que para ele corresponde à correta tradução do termo helênico *filosofia* (PhE, p. 536).

²⁷⁹ Schleiermacher usa como sinônimos de saber especulativo (*spekulativ*) e saber empírico (*empirisch*), respectivamente, modo contemplativo (*beschaulich*) e modo empírico (*erfahrungsmässig*).

²⁸⁰ De acordo com a classificação de Schleiermacher, por exemplo, filosofia da religião, estética e gramática são disciplinas críticas (PhE, p. 357; 365; 366); ao passo que pedagogia, técnicas de arte, política, hermenêutica e teologia prática são disciplinas técnicas (PhE, p. 252; 332; 356; 366; 550).

A *Dialética*, por um lado, enquanto imagem sem conteúdo do saber mais elevado ou absoluto, pertence à esfera meramente formal-universal, assim como a matemática à esfera formal-particular. Neste caso, ela seria uma disciplina acima das ciências reais, embora seu formalismo ou sua *pureza* não possa abstrair-se do saber real. Sua posição superior significa apenas que ela confere *forma* aos princípios do saber real, articulando-os e sistematizando-os, pois tais princípios não se originam no saber real, sendo, pelo contrário, sempre já pressupostos pelas ciências reais. Esta posição de destaque da *Dialética* remete, sobretudo, às discussões da parte transcendental. Por outro lado, a *Dialética* também se apresenta com uma doutrina da arte ou da construção científica. Neste caso, considerando sua sistemática das ciências, ela pertenceria às disciplinas técnicas, ou seja, às disciplinas que são instrutivas e prescritivas²⁸¹. Isso se deve ao fato de que a *Dialética* se encontra em processo de desenvolvimento. Nesta medida, ela deve fornecer os procedimentos lógicos para a construção e combinação do saber²⁸², correspondendo à parte técnica da disciplina.

A dificuldade na demarcação da *Dialética* no sistema reflete naturalmente uma concepção dinâmica da arquitetura científica, de tal maneira que, embora cada área do saber tenha o seu lugar natural e de direito – em conformidade com o objeto (natureza e razão), modo de saber (especulativo e empírico), e sua orientação (crítica ou técnica) –, não obstante, cada disciplina individual possui suas próprias peculiaridades. Schleiermacher não encerra as disciplinas num esquema rígido e sitiado. Mesmo considerando as singularidades das disciplinas, existem cooperações e mútuas contribuições, ultrapassando demarcações estáticas ou intransponíveis. A intenção de fundo de Schleiermacher é descentralizar o sistema, embora ainda assim mantenha uma organização simétrica e a concatenação das disciplinas. A arquitetura é um *projeto* que deve ser *historicamente* realizado, embora não o seja realizável de maneira cabal.

A flexibilidade do sistema permite o estabelecimento de relações mais livres entre as disciplinas²⁸³. A tese da totalidade do saber, para o qual sistema de ciências tenderia gradativamente, pressupõe evidentemente o estreitamento dos laços entre todas as disciplinas. À medida que a ideia do saber se desdobra historicamente, também as ciências se avizinham mais e mais. Admitido este pressuposto, nada mais coerente do que estimular a interação entre

²⁸¹ Como indicou Birkner (1964, p. 36).

²⁸² Caso contrário, considerando a *Dialética* consumada e completa, ou seja, se já tivéssemos em posse da síntese completa do saber (*Weltweisheit*) – estágio completo, portanto, da ideia do saber absoluto –, a *Dialética* seria *Wissenschaftslehre*, ou seja, Ciência da Ciência.

²⁸³ Veja o próximo capítulo, sobretudo a relação entre filosofia da religião e apologética, item 4.2.4. Este intercâmbio entre as disciplinas é um aspecto crucial para se entender a relação das disciplinas teológicas com as filosóficas.

as disciplinas, conquanto as combinações respeitem o princípio e a tarefa de cada ciência particular. Considerando que na consumação do conhecimento, *Física e Ética* tornam-se unas, há de supor uma aproximação progressiva, constante e natural das disciplinas particulares. Porém, o ponto de referência inicial é o da *diferença* e o do *conflito*, e não o da concordância completa dos saberes. Este acordo futuro permanece sendo um ideal.

Mais fundamental para Schleiermacher era evitar que o estado de discordância impedisse o desdobramento do sistema. Por esta razão, podemos afirmar que, não obstante o conflito, o sistema de Schleiermacher visava fomentar o pleno desenvolvimento dos saberes, bem como sua base interdisciplinar. Como pretendemos mostrar, aqui residia o interesse fundamental de Schleiermacher para a relação entre a filosofia e a teologia. Para nosso autor, estas duas ciências não deveriam se contradizer nem se anular; também não deveriam se conjugar nem se fundir, mas precisavam se desenvolver paralela e concomitantemente, conforme um modelo de compatibilidade. Em outras palavras, a *Dialética* forneceu os princípios pelos quais a discordância, que revelou a relatividade do saber, seja capaz de ser superada provisoriamente pela universalidade do pensar. Universalidade e relatividade são elementos constitutivos do saber. Como a superação jamais se completa, permanecerá sempre uma tarefa infinita.

Sendo a *Dialética* a disciplina responsável por articular e sistematizar os princípios conflitantes na esfera do *pensar puro*, temos razões suficientes para considerá-la em posição privilegiada diante das demais disciplinas filosóficas²⁸⁴. No caso particular da relação entre *Dialética* e *hermenêutica*, que é o caso, até hoje, mais influente nos estudos filosóficos da obra de Schleiermacher, existem certamente pontos de contato bem explorados²⁸⁵, mas há

²⁸⁴ Este posicionalmente interpretativo é importante, pois relativiza certa tendência de subtrair a *Dialética* a outras disciplinas, principalmente à hermenêutica. Essa observação já fora feita por F. Wagner (1974, p. 31), referindo-se ao fato de que a interpretação da *Dialética* como contraparte da hermenêutica não condiz com a própria intenção de Schleiermacher. G. Scholtz (1995, p. 86) refere-se a “contorções grotescas” da própria intenção sistemática de Schleiermacher. Sobre a discussão do estado de arte deste debate, veja Arndt (2013, p. 299-304).

²⁸⁵ Atualmente, M. Frank é um dos principais estudiosos que, sem subtrair o caráter filosófico fundamental da *Dialética*, busca estabelecer contrapontos e continuidades entre Schleiermacher e a filosofia da linguagem hodierna. Sobre este assunto, acessível em português, veja RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: Edípucrs, 2000. Ruedell está interessado, principalmente, em recuperar, nas discussões hodiernas sobre filosofia da linguagem, aquela dimensão da interpretação compreensiva de sentido que, sem romper com o primado da linguagem, apresentar-se-ia como alternativa às filosofias analíticas – geralmente limitadas à dimensão lógico-semântica (2000, p. 163). O diálogo com a hermenêutica de Schleiermacher, acompanhando de perto M. Frank e sua tese do giro transcendental da hermenêutica, busca justamente indicar a atualidade desta perspectiva, inclusive, enriquecendo-a com o “aspecto sistemático e gramatical da linguagem”, que teria sido omitido na recepção hermenêutica tradicional de Schleiermacher (RUEDELL, 2000, p. 34). Ruedell dedica, embora não seja o foco de sua pesquisa, uma seção especial à análise da relação entre a hermenêutica e a *Dialética* (Capítulo II, item 4. *A base comunicativa do conhecimento: dialética e hermenêutica*, p. 83-93). Seu objetivo é descrever a importância da esfera intercomunicativa do conhecimento, conforme exposta na *Dialética*, e que, como tal, por causa de sua necessária

também uma sobrecarga da importância da hermenêutica²⁸⁶. Como vimos acima, a hermenêutica ocupa, no corpo do sistema, uma posição periférica de disciplina técnica, instrutiva. Com isso, evita-se a redução da *Dialética* à comunicação dialógica ou processo de entendimento de discursos, que deixam inexplicáveis, ou mesmo evitam elucidar, os aspectos decididamente especulativos da *Dialética*. Os discursos, para Schleiermacher, são, antes, a comunicação dos resultados e não o fundamento de sua produção. Naturalmente, escapam às pretensões da presente pesquisa uma avaliação completa das relações entre a disciplina da *Dialética* e as outras disciplinas filosóficas. Para tanto, dever-se-ia expor uma descrição completa das definições e das tarefas de cada disciplina em particular, ultrapassando, evidentemente, os limites desta pesquisa. Contudo, temos já uma descrição suficiente do sistema de ciências como um todo, e do *locus* da *Dialética* em particular.

3.3 FUNDAMENTAÇÃO DA IDEIA DO SABER NA PARTE TRANSCENDENTAL

Devemos esclarecer inicialmente, de forma mais detalhada do que feito até agora, o uso geral do termo *transcendental*. Diferentemente de Kant, Schleiermacher não distingue transcendental de transcendente, e o termo é usado pelo menos em quatro sentidos importantes, conforme se destine à ciência *Dialética*, à disciplina da *Metafísica*, às *ideias* e ao *fundamento* do saber. No primeiro caso, conforme ressaltado acima nas seções anteriores, a *Dialética* é transcendental porque transcende as ciências reais, *Ética* e *Física*, ou seja, ela

articulação discursiva, remete à sua implicação mútua com a *Hermenêutica*, enquanto arte da interpretação (RUEDELL, 2000, p. 92-93).

²⁸⁶ G. Scholtz (1995, 107-108) advoga a tese de que o fundamento da hermenêutica repousa na *Ética* filosófica e não na *Dialética*. Para sustentar sua tese, Scholtz ressalta, em primeiro lugar, que o princípio da hermenêutica, a saber, a polaridade língua-autor, não vale como um princípio fundamental da *Dialética*, mas é um exemplo particular de um fenômeno universal, cuja exposição detalhada é realizada na *Ética*. A *Dialética*, por sua vez, não se ocupa, enquanto procedimentos científicos, nem do entender (*Verstehen*), nem do explicar (*Auslegen*). Além disso, a teoria da individualidade e a noção de intransmissibilidade (*Unübertragbarkeit*), dois conceitos importantes para a hermenêutica, são temas centrais da *Ética*. Por fim, Scholtz ressalta o fato de que a *Ética* e a hermenêutica foram expostas antes das preleções sobre *Dialética*. No entender de Scholtz, a explicação ou interpretação (*Auslegung*) era, para Schleiermacher, arte no sentido antigo das *artes liberales*, como um cultivo de habilidades, ou seja, como um *meio* para a ciência e não uma ciência propriamente dita: “Deste modo, esta hermenêutica ainda não é de forma nenhuma delineada como doutrina do método universal das ciências do espírito, mas como uma orientação, que apenas é usada de modo especial nas ciências do espírito” (SCHOLTZ, 1995, p. 109). Concordando com Scholtz, A. Arndt (2013, p. 300) apontou outros indícios que desfavorecem a tese da relação *essencial* entre a hermenêutica e a *Dialética*, aproximando a hermenêutica, além disso, da tarefa exegética: em primeiro lugar, as preleções sobre hermenêutica ocorreram predominantemente na faculdade de teologia; em segundo lugar, a hermenêutica não é uma disciplina fundamentalmente filosófica, mas uma disciplina técnica – ou seja, a hermenêutica é apenas um componente de um esboço sistemático mais amplo em que aparecem, em primeiro plano, a *Dialética* – como disciplina filosófica suprema –, e a *Ética* – como filosofia especulativa do real –; em terceiro lugar e último lugar, os escritos sobre hermenêutica foram publicados, pela primeira vez, na seção de teologia, por causa de sua aplicação ao Novo Testamento (*Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*) (conforme a edição de F. Lücke – SCHLEIERMACHER, F. *Sämtliche Werke* (Abt. 1, v. 7). Berlin: Georg Reimer, 1834-64).

contém seus princípios como um saber técnico-transcendental, mas ela mesma não é um saber real (da natureza ou da razão), pois seu objeto é o próprio *saber* e os procedimentos para sua realização. No segundo caso, transcendental se refere a um setor sistemático da *Dialética* responsável pela investigação das condições de possibilidade e de realização do conhecimento. No terceiro caso, a ideia de Deus e do Mundo são ideias transcendentais, i.e., elas ultrapassam a esfera do conhecimento, embora sejam condição de possibilidade e realidade de todo saber²⁸⁷. No quarto e último caso, o princípio de fundamentação última do saber e do querer é transcendental porque ultrapassa tanto a esfera cognitiva quanto a esfera volitiva, encontrando-se presente no sentimento. Analisamos até agora apenas o primeiro caso do uso do termo transcendental. O segundo e o terceiro serão objetos desta seção. O quarto caso será analisado na próxima seção²⁸⁸.

A investigação transcendental do saber exige a análise das condições e da forma do conhecimento. Para cumprir esta tarefa, seguem-se respectivamente a seguinte ordem de exposição: em primeiro lugar, analisaremos os elementos ou funções da atividade pensante, responsáveis pela produção do conhecimento (item 3.3.1); em segundo lugar, investigaremos a expressão formal do saber em conformidade com a analítica dos atos do pensar (item 3.3.2). A partir desta base epistêmica, em terceiro lugar, devemos considerar a refutação dialética dos sistemas idealistas e realistas (item 3.3.3). Em quarto lugar e último lugar, trataremos das ideias transcendentais – teológica e cosmológica – que completam a ideia do saber na parte transcendental (item 3.3.4).

3.3.1 Pensar e ser

A análise transcendental do pensar refere-se sempre ao pensar puro, podemos igualmente designá-lo de científico, porque é o pensar orientado para o saber. Conforme a definição do manuscrito de 1814/15, a peculiaridade do ato de pensamento científico é a seguinte: todo pensar é um produto comum da *razão* (*Vernunft*) e da *organização* (*Organisation*) (D, p. 91). O saber é resultado da combinação de uma dupla função ou atividade: no primeiro caso, a razão diz respeito à *função intelectual*, no segundo caso, a organização remete à *função orgânica*. Considerando a questão do conhecimento a partir destas duas atividades, dificilmente não se reconheceria nelas uma semelhança semântica e

²⁸⁷ No manuscrito de 1828, define-se transcendental como aquilo que reside além de todo pensar que surge no transcurso habitual, no sentido de que o elemento transcendental precisa preceder todo saber (D, p. 284).

²⁸⁸ Trataremos da definição de autoconsciência – reflexiva e imediata – em uma seção à parte, na medida em que ela é a base para compreendermos a natureza da *reflexão* e sua interface com a religião, constituindo a via de acesso à teoria do sentimento (item 3.4).

estrutural à distinção kantiana entre sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e intelecto (*Verstand*). Dessa forma, não há conhecimento sem a atuação dos dois elementos funcionais – o racional e o organizacional²⁸⁹. Conforme descreve Schleiermacher: “Em todo pensar, a atividade racional é a fonte da unidade e da pluralidade; porém, a atividade orgânica é a fonte da multiplicidade” (D, p. 96)²⁹⁰. Por isso, a ausência da função intelectual reduziria o saber apenas ao elemento *indeterminado* da função orgânica, ou seja, a uma multiplicidade caótica da impressão. A figura ilustrativa que representa esta supressão total da razão é o *caos*²⁹¹. Da mesma maneira, a ausência da organização reduziria o saber a uma *determinação vazia*, ou seja, a uma unidade e pluralidade carentes de conteúdo. A representação plástica da supressão do elemento orgânico é o conceito vazio de *deus* (D, p. 94-96).

Por esta razão, do ponto de vista do conhecimento, o perceber sensível (*Wahrnehmen*), que Schleiermacher descreve como o nível mais baixo em relação à atividade intelectual, contém ainda assim um *minimum* de elemento racional. Por sua vez, o nível mais alto da razão no conhecimento, representado pelo pensar (*Denken*) propriamente dito, i.e., considerado em sua máxima envergadura intelectual, também possui um *minimum* de elemento orgânico. Neste sentido, não há nenhum saber puro, pois não é possível isolar as duas funções, existindo sempre um acordo mútuo entre a *experiência* e os *princípios* (D, p. 98). Em outras palavras, o pensamento, na forma do saber, implica sempre a concordância das funções, mesmo para aqueles conceitos que supostamente seriam somente intelectuais ou somente orgânicos²⁹². Por esta razão, a forma mais apropriada para descrever o saber é o da oscilação entre ambos os polos – perceber e pensar –, cuja forma mediadora é o intuir (*Anschauung*) (D, p. 96). A intuição é o termo médio entre o perceber sensível e o pensar. Portanto, na esfera cognitiva, a intuição é o resultado da atuação recíproca da razão e da organização²⁹³.

²⁸⁹ Cf. nas *Fichas-Aula* de 1811 (D, p. 47); no manuscrito de 1818 – designadas simplesmente de razão e órgão (D, p. 215); nas anotações de Twisten 1811, encontramos a distinção entre elemento formal e material (KGA II/10.2, p. 14); e, por fim, no manuscrito de 1822 (D, p. 233; 234).

²⁹⁰ D, p. 96: [In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit].

²⁹¹ No vocabulário filosófico de Schleiermacher, *identidade* possui sempre duas dimensões discerníveis, a da unidade pura e simples e a da pluralidade interconectada (ou totalidade). O oposto da identidade não é a pluralidade, na medida em que é entendida como uma totalidade unificada, mas a multiplicidade caótica, dado que carece completamente de integração.

²⁹² Schleiermacher afirma que mesmo os conceitos universais objetivos – i.e., oriundos do âmbito da *Física* ou da *Ética* –, ou as formas de pensamento universais – como, por exemplo, a expressão lógica da identidade $A=A$ –, ou, ainda, o conceito mais abstrato de ente (*ens*) –, todos eles contêm um lado orgânico (D, p. 95).

²⁹³ Cf. também o manuscrito de 1822 (D, p. 236) e o manuscrito de 1831 (D, p. 325). Tudo indica que o conceito de intuição adquiriu definitivamente esta característica somente a partir de 1814/15. No manuscrito de 1811 ele é aplicável tanto neste sentido, como também no sentido de ideias transcendentais.

A formação do conhecimento através da atuação conjunta das duas funções pressupõe uma primeira condição, a saber: a produção deve ser *universal*, pois ela deve ser realizada da mesma maneira em todos. Ora, o resultado do saber é universalmente válido, à medida que existe universalidade no processo de produção. Ou seja, a concordância da experiência (organização) e dos princípios (razão) pressupõe uma identidade interna universal do pensamento. Além dessa condição, existe uma segunda condição para o conhecimento, a saber: o pensamento precisa se referir ao *ser*, caso contrário, seria completamente vazio. Dessa forma, além de uma identidade interna no pensar, também é necessário uma referência externa ao ser, como garantia de que se conhece efetivamente *algo* (D, p. 90-91). Conforme declara Schleiermacher: “em todo pensar é posto um elemento pensado fora do pensar”, pois não só o pensamento é determinado por algo, mas se refere a algo fora dele posto como ser (D, p. 91)²⁹⁴.

A transição da constituição interna do pensar para sua constituição externa na esfera do ser é momento fundamental da argumentação, porque marca a passagem da analítica dos elementos do pensamento para a discussão da relação entre pensar e ser. A explicação desta transição dá-se através da noção de autoconsciência. Por se tratar de um tema importante, com implicações para sua teoria do sentimento, deixamos para avalia-la adiante²⁹⁵. Basta considerarmos, por ora, que uma referência do pensar ao ser é condição do saber. Na verdade, a admissão da função orgânica – assim como a assunção da faculdade de sensibilidade na estética transcendental kantiana – já supunha, naturalmente, um elemento múltiplo que não é fornecido pela atividade racional, mas pelos sentidos.

Deste modo, a referência ao ser precisa ser satisfeita *assim como* a identidade da razão e da organização. Em outras palavras, Schleiermacher defende, explicitamente, um *paralelismo* entre os elementos do pensar e os modos do ser²⁹⁶. Admite-se, deste modo, uma simetria entre funções cognitivas e princípios ontológicos. Dito de outra maneira, a distinção da atividade racional e da atividade orgânica, na esfera do pensamento, corresponde à distinção, na esfera do ser, entre os modos de ser – ideal e real (D, p. 100)²⁹⁷. Conforme a definição de Schleiermacher: “o elemento ideal é aquele [elemento] no ser que é princípio de toda atividade racional, na medida em que este não provém completamente da [atividade] orgânica, e o elemento real é aquele elemento no ser em virtude do qual é princípio da

²⁹⁴ D, p. 92 [In jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt].

²⁹⁵ Veja o item 2.4.1.

²⁹⁶ No Caderno de Notas de 1811 já se acha a tese de que todo saber pressupõe o paralelismo do pensar e do ser (D, p. 5). Cf. também o manuscrito de 1822 (D, p. 240).

²⁹⁷ A. Arndt (2013, p. 254) afirma que Schleiermacher se inspira em Espinosa quando remete aos modos do ser, cuja tese consiste na relação intrínseca entre as ideias e as coisas.

atividade orgânica, na medida em que este não provém completamente da atividade racional” (D, p. 101)²⁹⁸. Esta é a explicação dos princípios que fundamentam os objetos da ciência real, já antecipados na exposição do sistema de ciências²⁹⁹. A reciprocidade dos elementos ideal e real, sob a potência do elemento ideal, torna-se razão – também designado de história ou de espírito³⁰⁰. A reciprocidade dos elementos ideal e real, sob a potência do elemento real, torna-se natureza.

Voltando à análise das condições do saber, devemos destacar o seguinte: duas condições são imprescindíveis para o conhecimento: por um lado, a universalidade da produção (razão-organização); por outro, a correspondência ao ser (ideal-real). Em outras palavras, admite-se, por um lado, o correlato *intencional*³⁰¹ fora do pensar – a correspondência externa ao ser –, da mesma maneira que se defende, por outro lado, a identidade interna do pensamento. Porém, a correspondência ontológica significa mais do que a simples conexão do pensamento com o ser. A referência ao ser pressupõe também que o ser permaneça idêntico, não obstante as modificações das representações. O ser precisa permanecer idêntico a si mesmo, ou não se teria nada de fixo para a orientação do saber³⁰². Desse modo, o que sofre alterações são sempre os resultados da dupla atividade da consciência. O fato de que se sustenta a universalidade idêntica na produção cognitiva não significa que a concordância com o ser seja necessária ou completa. A universalidade é pressuposto da produção subjetiva, mas o resultado é sempre uma identidade relativa. Neste ponto reside a tomada de consciência da *diferença*. Por esta razão, para Schleiermacher, a consciência da intencionalidade (referência ao ser) e a consciência da diferença (relatividade do saber) são indissociáveis. Em suma, as duas bases epistêmicas da ideia do saber são a identidade interna e externa, universalidade da produção e inalterabilidade do ser. A partir deste ponto, discutiremos, na próxima seção, a formalização destas condições.

²⁹⁸ D, p. 101 [das Ideale ist dasjenige im Sein was Princip aller Vernunftthätigkeit ist inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt und das Reale dasjenige im Sein vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt].

²⁹⁹ Veja o item 2.2.4.

³⁰⁰ O termo espírito aparece no manuscrito de 1831 (D, p. 333; 334).

³⁰¹ Nas anotações de Twesten de 1811, existe uma referência explícita ao fato de que todo pensar é constituído por um caráter relacional e intencional: “Todo e qualquer pensar, e, portanto, também o saber se acha em relação tanto com um elemento pensante, quanto com um elemento pensado, sujeito e objeto (...) se pensamos, não pensamos apenas, mas pensamos algo. Ora, o que é, pois, este algo? O ser” (KGA II/10.2, p. 12-13).

³⁰² Na versão final da *Introdução*, Schleiermacher afirma que, não obstante a existência do conflito de representações, o pensar puro – o fato de que *eu sei (ich weiss)* – pressupõe inalterabilidade do ser e universalidade do pensar. Por isso, o conflito em geral pressupõe o reconhecimento da identidade (*Selbigkeit*) de um objeto, bem como, em geral, a referência do pensar ao ser (D, p. 393-395).

3.3.2 Conceito e juízo

De maneira proporcional e simétrica à análise das condições do conhecimento, que pertencem à gênese do saber, Schleiermacher analisa também a forma do saber, i.e., as estruturas do conceito e do juízo. Na verdade, o conceito e o juízo correspondem à formalização das atividades ou funções elementares do pensamento. Por causa disso, a reciprocidade entre as funções do pensar exige o mesmo tratamento com a dupla forma do conhecimento, ou seja, conceito e juízo são inseparáveis. Por um lado, os componentes fundamentais do juízo, sujeito e predicado, são conceitos universais; por outro lado, os conceitos só se deixam explicar por meio de juízos (D, p. 103).

O conceito é a subsunção de um elemento particular a um elemento universal. Ele se situa em uma região cambiante de oposições, pois supõe uma contraposição relativa entre um elemento superior e um inferior³⁰³. Abaixo e aquém da esfera conceitual, considerando a esfera do pensar, encontramos a sensação (*Empfindung*), entendida como uma receptividade ainda não tornada objetiva. Nesta esfera inferior ao conceito, considerando seu aspecto formal, há a possibilidade de uma multiplicidade de juízos – pois eles repousam na possibilidade de uma multiplicidade do perceptível (*Wahrnehmbaren*) (D, p. 104). Acima e além da esfera conceitual, do ponto de vista formal, encontramos a ideia da unidade absoluta do ser. Nas duas esferas ressaltadas, a subjacente e a sobrejacente, o campo de atuação do conceito desaparece (D, p.104-105).

Por sua vez, o juízo é a junção de sujeito e predicado em que se enuncia algo no predicado que é posto no conceito do sujeito segundo sua possibilidade. Define-se sujeito como *posto por si mesmo* e predicado como *posto por um outro*. O sujeito é o termo fundamental, de sorte que, assumindo-o como referência, o predicado é não-ser do sujeito. Por isso, Schleiermacher também define o juízo como a identidade do ser e do não-ser do sujeito. Abaixo e aquém do juízo, sob a perspectiva formal, acha-se uma infinidade de predicados, para os quais não há nenhum sujeito determinado³⁰⁴. Acima e além do juízo, sob a perspectiva do pensamento, acha-se o querer (*Wollen*), entendido como espontaneidade completa. Na esfera superior do juízo, sob a perspectiva formal, situa-se o sujeito absoluto, do qual já nada se predica. Nestas duas dimensões, inferior e superior, o campo de atuação do juízo desaparece (D, p. 107-108).

³⁰³ Além disso, os termos do conceito também podem se intercambiar, de tal modo que o elemento particular pode se tornar elemento universal – conforme se eleve a um conceito superior – e vice-versa.

³⁰⁴ Por esta razão, não é possível um predicado absoluto, porque seria o mesmo que um juízo que nada predicasse, ou seja, vazio. Mas o mesmo não se dá no caso do sujeito, isso porque, para Schleiermacher, um sujeito absoluto é possível, embora ultrapasse a esfera do juízo.

Deste modo, o saber é delimitado externamente pela sensação e pelo querer, internamente pelo perceber sensível (mínimo de razão) e pelo pensar (mínimo de organização). Mas também se situam além do saber a ideia absoluta do ser e o sujeito absoluto, pois a primeira transcende a oposição e a última supõe uma conclusão completa do saber³⁰⁵.

Na esfera do pensamento, designou-se a primeira condição do saber como universalidade produtiva, realizada por meio da atividade unificada das duas funções – intelectual e orgânica. O conceito supõe, igualmente, produção universal, idêntica ou comum em todos. Porém, o fundamento dos conceitos consiste apenas na atividade intelectual. A produção conceitual pressupõe a identidade relativa da dupla função do pensar, mas o elemento preponderante é a atividade racional, pois o elemento perceptível nos fornece somente a relatividade. Portanto, a produção conceitual possui seu fundamento na unicidade (*Einerleiheit*) da razão (D, p. 114). Unicidade significa que o sistema dos conceitos é permanente e inalterável, pois ele é produzido de maneira universal pela atividade racional do sujeito.

Em outras palavras, o sistema dos conceitos é posto na razão de maneira atemporal, uma vez que eles se encontram em rede constante, i.e., são produzidos num mesmo momento. Atemporal significa sem sequencia, presença como sistema, pois um conceito já sempre remete e depende de uma rede de conceitos interligados (D, p. 176)³⁰⁶. Já a produção de juízo universal não se fundamenta apenas em uma função em particular. O juízo pressupõe igualmente as duas funções, mas seu elemento preponderante não consiste nem na atividade intelectual, nem na atividade orgânica, mas se fundamenta na unicidade entre função orgânica e o ser posto fora de nós (D, p. 127). Por isso, diverso do sistema de conceitos, o sistema dos juízos é um *fluir* constante, na qual se dá um entrelaçamento entre a sensibilidade e o ser (D, p. 196).

A autoconsciência é responsável pela transição entre o pensar o ser, este também é o caso para a transição entre o conceito (referência interna) e o objeto (referência externa). Schleiermacher também explora o paralelismo do conceito e do ser para determinar sua expressão ontológica. Ou seja, a oposição entre universal e particular do campo conceitual,

³⁰⁵ Para as implicações desta análise transcendental, veja as ideias transcendentais de Deus e de Mundo, item 2.3.4.

³⁰⁶ Neste ponto, Schleiermacher reinterpreta a doutrina dos conceitos inatos de Platão (que é fundamental também para os racionalistas, e amplamente combatida pelos empiristas), no sentido de que não existe nenhuma recepção empírica de um conceito; ou seja, na ideia do saber reside o postulado de que cada um precisa poder construir os conceitos por si mesmo. Assim, a compreensão do aprender como lembrança significava que a capacidade de produção conceitual é inata à razão (D, p. 177).

corresponde à oposição, na esfera do ser, entre fenômeno e força. Neste sentido, os conceitos universais (gênero e espécie) são forças vivas, ao passo que os conceitos particulares são fenômenos (D, p. 119). A mesma simetria ocorre com os juízos. Eles também precisam enunciar, no predicado, algo de externo que realmente enriqueça o sujeito, caso contrário, não são juízos científicos, mas simples tautologias. Mas quem é responsável pela conexão entre o juízo e o ser? Neste caso, a consciência exterior³⁰⁷ realiza a ligação entre as afecções orgânicas e o ser. Com relação ao paralelo ontológico, no caso do juízo, a síntese entre sujeito e predicado da esfera judicativa corresponde à realidade condicionada da esfera do ser como causa e efeito (D, p. 129).

Por fim, Schleiermacher esclarece os modos de conhecimento especulativo e empírico através da relação entre conceito e juízo. Neste caso, o saber especulativo é um saber cuja forma predominante é a do conceito: assim, no saber especulativo, o juízo aparece somente como sua condição subordinada. Já o saber empírico ou histórico é um saber cuja forma predominante é a do juízo, com o que o conceito aparece apenas como sua condição subordinada (D, p. 133). Essa é a justificativa transcendental para os elementos constitutivos da arquitetura do conhecimento. Deste modo, Schleiermacher não distingue entre conhecimentos *a priori* e *a posteriori* – como no caso de Kant –, pois, no saber, ambos estão juntos. Por esta razão, Schleiermacher substitui esta terminologia kantiana pela distinção relativa entre saber especulativo e saber empírico, considerados como dimensões sempre presentes em qualquer tarefa científica, embora ora predomine o saber especulativo, ora predomine o saber empírico³⁰⁸.

3.3.3 Refutação dialética do idealismo e do realismo

À medida que Schleiermacher defende, conforme exposto acima, o paralelismo entre pensar e ser, assim como a assunção do conceito e do juízo como inseparáveis, ele visa superar a unilateralidade do idealismo e do realismo, entendido como sistemas que hipertrofiaram apenas uma dimensão do conhecimento: no caso do primeiro, a atividade racional; no caso do segundo, a atividade orgânica. O problema destes dois sistemas filosóficos consiste em sua unilateralidade e parcialidade. Como foi dito, seu intento é alcançar a unificação dos dois sistemas. Schleiermacher não desenvolve, porém, uma

³⁰⁷ Cf. manuscrito de 1822, a consciência exterior é a sensação (D, p. 266).

³⁰⁸ No manuscrito de 1828, Schleiermacher argumenta que conhecimento *a priori* indica o predomínio da formação conceitual, através do qual temos um saber especulativo; conhecimento *a posteriori* indica o predomínio da formação judicativa, através da qual temos o saber histórico (D, p. 296).

refutação dos sistemas filosóficos, por assim dizer, conforme sua singularidade e efetividade, já que para tanto, ao que tudo indica, seria necessário ultrapassar os limites transcendentais da *Dialética*³⁰⁹. Em sendo assim, Schleiermacher limita-se a uma descrição tipológica do idealismo e do realismo. Do ponto de vista transcendental, a análise dos sistemas é realizada apenas em conformidade com seus princípios sistemáticos.

Schleiermacher mantém a mesma tese no decorrer dos manuscritos, com pequenas alterações apenas na formulação das definições, a saber: a de que os sistemas idealistas e realistas³¹⁰ privilegiam unilateralmente apenas uma dimensão do saber. No *Caderno de Notas* de 1811, os dois sistemas são definidos por contraposição: por um lado, o realismo defende o pensar como efeito do ser; por outro lado, o idealismo defende o ser como produto do pensar (D, p. 13). Deste modo, o idealismo consiste na proposição de que fora do *saber* é posto o *não-ser*, de tal modo que o saber precisa partir do Absoluto, i.e., da identidade do ser e do saber; por seu turno, o empirismo é o contrário, consiste na proposição de que o ser dado é posto fora do saber, ou antes, de que o saber é somente o ser dado (D, p. 21).

Schleiermacher esclarece melhor esta posição nas *Fichas-Aula* de 1811, afirmando o seguinte: o idealismo defende a tese da identidade do conceito e do objeto, ao mesmo tempo em que considera a coisa singular como o não-ente (*Nichtseiende*) – de maneira que, por um lado, se o idealismo possui o Absoluto, por outro lado, a coisa individual (*principium individuationis*) permanece sem explicação. No empirismo a situação se inverte: tem-se imediatamente a coisa singular, mas se carece do universal. Dito de outro modo: se a abordagem empírica nega *in thesi* o conceito, ela o admite *in praxi*, pois não se alcança um juízo sem um conceito; do mesmo modo, se a abordagem idealista nega *in thesi* a função orgânica, ela a admite *in praxi*, pois não se alcança a coisa singular sem o auxílio do múltiplo da sensibilidade (D, p. 33-34).

No manuscrito de 1814/15, o idealismo significa que todo o saber é posto somente na forma do conceito. Já o realismo implica que todo saber é posto somente na forma do juízo (D, p. 109-110). Esta passa a ser a principal distinção dos sistemas, conforme atesta o

³⁰⁹ Em geral, as posições lógico-transcendentais da *Dialética* aludem, indiretamente, à interpretação de Schleiermacher de sistemas filosóficos específicos. Mas Schleiermacher não se ocupa de uma análise detida destas alusões, muito provavelmente pelo caráter formal da disciplina *Dialética*, ou seja, para tanto, seria exigido um tratamento histórico-empírico. Desde o primeiro escrito sobre *Dialética*, Schleiermacher deixa propositalmente em segundo plano sua interpretação da história da filosofia, que aparece de quando em vez para exemplificar os princípios diretrizes de sua filosofia em comparação com outras concepções filosóficas; o tratamento é similar à crítica das doutrinas éticas em *Kritik der Sittenlehre* (KdS), uma vez que se estabelece, neste escrito, tipologias ou princípios universais das formas éticas. Um estudo comparado entre os princípios da *Dialética* e as preleções sobre *História da Filosofia* ainda são uma lacuna no estado atual da pesquisa sobre Schleiermacher.

³¹⁰ Schleiermacher usa como sinônimos os termos realismo, empirismo e materialismo.

manuscrito de 1822: o idealismo é definido como a unilateralidade que surge, exclusivamente, da apropriação do processo de formação do conceito. Por esta razão, ele recusa o saber no âmbito da formação do juízo, carecendo da esfera do individual; ao passo que o realismo é definido como a unilateralidade que surge, exclusivamente, do interesse do processo de formação do juízo, que, por sua vez, recusa o saber na esfera conceitual, carecendo da esfera da universalidade (D, p. 251)³¹¹.

Para Schleiermacher, do ponto de vista das representações tipológicas, da mesma forma que as representações plásticas de *deus e caos*, a separação radical entre perspectivas idealistas e realistas produzem concepções teológicas e cosmológicas abstratas, tais como Deus sem Mundo ou Mundo sem Deus. Por esta razão, conforme o manuscrito de 1814/15, a tese programática de Schleiermacher é a seguinte: “saber tanto sob a forma do conceito como também sob a forma do juízo” (D, p. 112)³¹², e, portanto, também como refutação do idealismo e do realismo, caso sejam assumidos de forma isolada.

Além disso, Schleiermacher ainda concede espaço para a discussão com o ceticismo e o dogmatismo, embora o último seja escassamente explorado. No caso do ceticismo, ele é entendido como a polêmica contra o saber em geral. Na concepção de Schleiermacher, o ceticismo pode ser de dois tipos. O primeiro tipo de ceticismo é aquele que almeja ser doutrinal, mas neste caso, na medida em que possui pretensão cognitiva, ele é a expressão de um saber da incapacidade do conhecimento (*Wissen des Nichtwissenkönnens*), de modo que se acha em contradição performativa; o segundo tipo não almeja ser doutrinal, ele nega apenas a possibilidade cognitiva do saber (*das Wissenkönnen des Wissens*) (D, p. 87). Nos dois casos, o ceticismo se opõe ao pensar puro, pois representa o esforço contrário ao saber: é a negação da possibilidade de conhecimento, quer idealista quer realista – assim como a negação de toda e qualquer forma do saber (D, p. 111). Já o dogmatismo representa o desenvolvimento meramente lógico-dedutivo de premissas, cujo resultado lógico reivindicaria uma verdade definitiva. A *Dialética*, por seu turno, mover-se-ia no espaço intermediário entre as duas últimas posições, a saber: o pensar puro implica o fato de que o impulso para o saber já se acha em processo (enquanto querer-saber); porém, o saber resultante deste impulso é ainda incompleto.

Deste modo, no entender de Schleiermacher, o ceticismo e o dogmatismo são posições facilmente refutáveis, restando avaliar, sobretudo, os sistemas idealistas e realistas, pois eles, de fato, são expressões legítimas do conhecimento. Do ponto de vista sistemático, a

³¹¹ Cf. também no manuscrito de 1828 (D, p. 299).

³¹² D, p. 112 [Wissen sowohl unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils].

Dialética busca superar a lacuna destes dois sistemas, na medida em que eles precisam ser reciprocamente corrigidos³¹³. Conforme sua estrutura argumentativa, *ou* se admite que as duas posições – idealismo e realismo – sejam apenas aparentemente excludentes, *ou* a ideia do saber se torna inexplicável. Isso porque a primeira é a defesa da identidade interna na esfera do pensamento, sem a qual não haveria a unidade da sensibilidade; e a segunda é a defesa da correspondência externa na esfera do ser, sem a qual não haveria conteúdo real discernível. Desse modo, isoladas, elas fracassam na mesma medida de sua unilateralidade (D, p. 112).

É interessante notar aqui a peculiaridade deste procedimento argumentativo-dialético, que se assemelha a um tipo de demonstração *apagógica*³¹⁴. Schleiermacher não explicita claramente que se trata de um procedimento argumentativo apagógico, mas a julgar pelo tipo de procedimento demonstrativo é possível fazer esta remissão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant define a prova apagógica como a tentativa de se alcançar pelos consequentes princípios dificilmente demonstráveis por meio direto ou ostensivo. Se todos os consequentes de um princípio são verdadeiros, então o princípio é verdadeiro. Como é impraticável reunir todos os consequentes e demonstrar sua verdade, podemos assumir como verdade o princípio contrário ao que se quer provar. Deste modo, contanto que um único consequente seja falso, logo é falso seu princípio. Por conseguinte, conclui-se indiretamente a verdade do princípio que se queria demonstrar inicialmente através da prova da falsidade do princípio contrário a este. A vantagem desta demonstração é seu caráter mais próximo da intuição. Porém, Kant recusa veementemente o uso desta prova para as demonstrações transcendentais, na medida em que seu abuso dogmático é frequente, assumindo como objeto de disputa um conceito impossível de objeto – portanto, que não se pode predicar –, mas a partir de seus falsos predicados buscam a confirmação de seus princípios por meio da refutação pela contradição. Por esta razão, Kant admite seu uso principalmente para a matemática, dado que nela é impossível substituir o elemento objetivo pelo elemento subjetivo de nossas representações; no caso da ciência da natureza, pode-se evitar o uso da prova apagógica, pois seus princípios já estão fundamentados em intuições empíricas (KrV, p. 666-670; B 818-823 / A 789-795).

É razoável supor que Schleiermacher autorize o uso legítimo da lógica dialética para a constituição do saber, pois sua *Dialética* não era ilusão transcendental. No caso da prova que Schleiermacher leva a cabo, sua demonstração indireta consiste no seguinte tipo de

³¹³ No manuscrito de 1828, Schleiermacher faz um comentário histórico-filosófico sobre a situação em França e Inglaterra, argumentando que a morte da filosofia especulativa nestas terras ocorreu após o declínio da filosofia aristotélica e o surgimento de novos sistemas de inspiração naturalista. (D, p. 282).

³¹⁴ F. Wagner menciona o uso deste procedimento apagógico (1974, p. 37; 42; 60); veja também DIERKEN, Jörg. *Das zwiefältige Absolute: Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers*. *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*. Berlin; New York, n. 1, p. 26, 1994.

argumento: de um lado, se o saber repousasse apenas num idealismo puro e simples, seria conduzido à negação do elemento real e da atividade orgânica; de outro lado, se o saber repousasse num realismo puro e simples, seria levado a negar o ideal e a atividade intelectual. Num e noutro caso somos conduzidos *ad absurdum*, ou seja, à impossibilidade efetiva do saber, forçando-nos a admitir então a complementaridade das duas dimensões. Este tipo de demonstração formal é uma constante na *Dialética*³¹⁵: a refutação dos sistemas idealistas e realistas foi apenas um caso exemplar deste tipo de argumentação dialética de Schleiermacher, cujo propósito era alcançar, até aqui, transcendental e formalmente, a unificação dos sistemas³¹⁶.

3.3.4 Ideias transcendentais: Deus e Mundo³¹⁷

Com a admissão das duas condições fundamentais do saber – a da identidade relativa da razão-organização e a da modalidade ontológica – a analítica se acha na fronteira do âmbito transcendental. Porém, ainda resta investigar os pressupostos transcendentais sob os quais repousam a identidade do pensar e a modalidade do ser. Estes pressupostos são idênticos para a forma do saber, já que o conceito e o juízo refletem a estrutura lógico-formal das condições do saber. Ora, a dupla atividade da consciência é a condição de possibilidade (ou idealidade) do conhecimento, ao passo que os modos de ser são a condição da realidade do saber.

Para Schleiermacher, as duas condições do saber podem ser consideradas sob um duplo aspecto, a saber: conforme sejam consideradas em si mesmas, ou conforme sejam consideradas em seu devir – estes dois aspectos dizem respeito às duas ideias transcendentais. Em outras palavras: o *pensar* pressupõe, diante da oposição de sua dupla função, uma regressão a uma unidade mais elevada, i.e., a uma unidade absoluta. Já o *real* pressupõe, diante da dupla modalidade do ser, uma progressão até uma totalidade do saber relativo – i.e., até alcançar uma síntese final de todas as relações de oposição (D, p. 102; 149)³¹⁸.

³¹⁵ Sobre isso veja o próximo capítulo, item 3.3.1.

³¹⁶ No manuscrito de 1828 há uma referência à demonstração apagógica, mas apenas com o intuito de defender a relação intrínseca e inseparável entre metafísica e lógica (D, p. 280).

³¹⁷ Schleiermacher discute estas duas ideias transcendentais no manuscrito de 1814/15, sobretudo, nos §§ 216-229.

³¹⁸ No manuscrito de 1822, Schleiermacher refere-se, por um lado, à busca do *saber comum originário*; e por outro lado, à busca do *método adequado da progressão* (D, p. 228). No manuscrito de 1828, (D, 298), Schleiermacher refere-se a este saber originário como *indiferença* e à totalidade de *síntese*. Por isso, F. Wagner descreve este duplo movimento de 1- “retorno ao saber originário” – ou “método regressivo” – e de 2- “progresso metódico à unidade” – ou “método progressivo” – (1974, 52-53). No primeiro caso, tratar-se-ia de um método analítico ou antitético, no segundo caso, de um método sintético.

A primeira ideia transcendental é a de *Deus*, definida como o *terminus a quo* e o princípio da possibilidade do saber em si; a última corresponde à ideia transcendental de Mundo, definida como o *terminus ad quem* e princípio da realidade do saber em seu devir (D, p. 149)³¹⁹. A ideia de Deus é pensada como unidade sem pluralidade, sem espaço e sem tempo, como negação das oposições. A ideia de Mundo é pensada como unidade da pluralidade, enriquecida espaço-temporalmente, ou seja, como reconciliação da totalidade das oposições³²⁰. No manuscrito de 1822, Schleiermacher descreve a relação lógica entre ideia de Deus e de Mundo da seguinte maneira: “Deus = unidade com exclusão de todas as oposições; Mundo = unidade com inclusão de todas as oposições” (D, p. 269)³²¹.

Consideradas conforme sua forma ideativa, a ideia de Deus e de Mundo possuem *loci* distintos, já que, com relação ao saber finito, a primeira é *preposta*, ao passo que a última é *postposta*. Ora, a ideia de Deus não admite nem processo histórico, nem função orgânica. Por esta razão, a ideia de Deus dá-se, enquanto possibilidade do saber, apenas de maneira indireta e antitética (negação das oposições), ou seja, nela o saber não progride; mesmo assim, através do saber originário, assegura-se o distanciamento do erro e o reconhecimento das representações inadequadas (D, p. 149). Por sua vez, a ideia de Mundo admite a progressão histórica do saber e a possibilidade da síntese completa da organização, ainda que este resultado não possa ser efetivamente concretizado, tratando-se de um processo *ad infinitum*. Assim sendo, a ideia de Mundo supõe uma interpenetração do elemento empírico e especulativo, já que é realidade do saber como história completa do saber físico e ético.

Se as ideias transcendentais são distintas, porém, isso não implica que elas expressem relação de antagonismo ou de dualismo³²². Conforme Schleiermacher, as duas ideias são *correlatas*, pois elas se determinam reciprocamente e de maneira conjunta (D, p. 147; 150). Em outras palavras, as duas ideias transcendentais são complementares. Esta co-determinação é o critério básico para uma representação adequada destas ideias, e contém, decerto, um motivo espinosista de fundo, no sentido de que nenhuma referência ao Absoluto é

³¹⁹ Cf. manuscrito de 1822 (D, p. 270). Schleiermacher usa como sinônimos, no manuscrito de 1814/15, os seguintes termos para ideia de Deus: ideia da unidade absoluta do ser (§ 149, 165); ideia do ser absoluto (§ 153), divindade (§ 176, 183, 126), absoluto (§ 183), ideia da divindade (§ 202). Para a ideia de Mundo, faz-se uso dos seguintes termos: totalidade do ser com a organização (§ 106); sujeito absoluto (§ 160, 163, 164), multiplicidade absoluta do aparecer (§ 165), totalidade do saber dos particulares (§ 167), totalidade do ser (§ 209).

³²⁰ Cf. também manuscrito de 1822 (D, p. 252; 257): ideia de Deus como identidade entre conceito e objeto, onde a oposição é suprimida; ideia de Mundo como identidade entre sujeito e objeto, onde há a reunião de todas as oposições.

³²¹ D, p. 269 [Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze; Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze].

³²² No Caderno de Notas de 1811, diz-se que é impossível pensar o fundamento originário do ser e do pensar de maneira dualística (D, p. 17).

possível fora da referência ao Mundo³²³. Por esta razão, as representações plásticas acerca da relação entre Deus e Mundo precisa levar em conta o ser-junto (*Zusammensein*) destas duas esferas (D, p. 150). Por exemplo, as figuras ilustrativas de *deus* e do *caos* – que significam a supressão da organização no primeiro caso, e a supressão da razão, no último caso – são expressões inadequada de uma mera *abstração* das ideias transcendentais³²⁴.

Uma vez que os princípios transcendentais são inseparáveis dos princípios técnicos, as ideias transcendentais também devem ser consideradas sob a perspectiva técnica do saber. Segundo Schleiermacher, “(...) a ideia da divindade é a forma de todo saber em si e para si, a ideia de Mundo, porém, a forma da combinação do saber” (D, p. 151)³²⁵. Desse modo, considerando a parte técnica da *Dialética*, a primeira ideia é princípio metodológico da construção de um saber singular, ao passo que a última ideia é princípio metodológico da combinação dos saberes num sistema.

Mas também as duas ideias possuem sua expressão formal com relação ao conceito e ao juízo. Do ponto de vista formal-conceitual, a ideia de Deus representa a identidade do conceito e do objeto, i.e., nela é “suprimida a oposição entre pensamento e objeto” (D, p. 105)³²⁶. Por esta mesma razão, enquanto unidade absoluta, ela abandona a região do conceito, cujo âmbito é o da relação de oposição (universal/ particular), e que supõe a duplicidade entre pensar e ser. Por isso, a ideia de Deus transcende a esfera do conhecimento, situa-se além da forma do saber e somente como uma expressão linguística permanece sendo um conceito. Do ponto de vista formal-judicativo, a ideia de Mundo corresponde à união entre o sujeito absoluto e a comunidade total dos predicados, ou seja, enquanto máxima expressão do sujeito e do predicado. Mas neste caso, como também no caso do conceito, ele deixa de ser juízo científico. (D, p. 107). Por conseguinte, as ideias de Deus e de Mundo transcendem a objetividade cognitiva (D, p. 99)³²⁷.

Do ponto de vista da construção de um conhecimento, o puro pensamento acerca do ser – enquanto ideias-limites – não é nada mais do que, por um lado, a unidade sem relação – realizado pelo conceito –, e por outro lado, a organização completa de todas as relações – realizada pelo juízo. Nas palavras do próprio Schleiermacher: “o ato de por uma unidade absoluta do ser e o ato de por uma absoluta multiplicidade do fenômeno não é pensar, já que

³²³ Cf. indica U. Barth (2004, p. 381).

³²⁴ Nas *Fichas-Aula* de 1811, Schleiermacher também designa a separação radical das duas ideias transcendentais de míticas, porque isolariam, de um lado, o puro espírito (*Geist*), e de outro lado, a pura matéria (*Materie*) (D, p. 48).

³²⁵ D, p. 151 [(...) die Idee der Gottheit die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Form der Verknüpfung des Wissens].

³²⁶ D, p. 105 [der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist].

³²⁷ Cf. também no manuscrito de 1822 (D, p. 245).

não é nem conceito nem juízo; porém, as duas são as raízes transcendentais de todo pensar e, portanto, também de todo saber” (D, p. 108)³²⁸. Só que, para Schleiermacher, as ideias transcendentais também não são postulados – como é o caso da ideia de Deus na Crítica da Razão Prática de Kant. No seu entender, as ideias transcendentais não são postulados da razão (prática), porque pertencem à ideia saber em geral, válidos tanto para a razão teórica, quanto para a razão prática. Ademais, elas não se restringem a princípios *regulativos*, mas são *constitutivos* do saber.

Conforme as análises precedentes, a ideia de Deus e de Mundo situam-se na fronteira do conhecimento finito, garantindo a possibilidade e a realidade do conhecimento. Elas transcendem as esferas científicas, porque permanecem *aquém e além* do desdobramento dos saberes finitos, contornando-os em cada construção, dotando-os de solidez para seu desenrolar. Não fosse assim, o saber careceria de unidade de princípios e de organicidade sistemática, permaneceria sem origem e se desmembraria num aglomerado desconexo de disciplinas³²⁹. O conhecimento só é possível, visto que pressupõe a unidade absoluta; porém, só é efetivo, visto que pressupõe a condução da ideia da unidade originária à totalidade. O desequilíbrio na articulação filosófica entre as ideias teológica e cosmológica resulta em duas posições: a primeira é a da teosofia, na medida em que há o sobrepeso da ideia de Deus; a segunda é a sabedora mundana (*Weltweisheit*)³³⁰, na medida em que há o sobrepeso da ideia de Mundo. A primeira se refere a um princípio em repouso contra o progresso e a bem-aventurança no saber. A última corresponde à atividade do saber em progresso, tão-somente orientada à realização do todo (D, p. 152).

A crítica de Schleiermacher à metafísica tradicional – mas também contra Kant, que fundamenta a ideia teológica na filosofia prática – visa corrigir esta separação dos transcendentais (D, p. 152-153). A arte dialética descreve a *teologia* e a *cosmologia* – enquanto ideias transcendentais – como correlatas. A tese da correlação é resultado da análise da ideia do conhecimento. Caso as ideias transcendentais sejam radicalmente isoladas – a exemplo das teorias epistêmicas tradicionais (idealismo/realismo; racionalismo/empirismo etc.) –, a explicação do conhecimento seria inadequada.

³²⁸ D, p. 108 [Das Sezen einer absoluten Einheit des Seins und das Sezen einer absoluten Mannigfaltigkeit des Erscheinens ist kein Denken da es weder Begriff noch Urtheil ist, aber beides sind die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens].

³²⁹ Essa é a maneira com que Schleiermacher fundamenta sua concepção arquitetônica das ciências, pressupondo, em sua fronteira transcendente, tanto o saber absoluto presente na ideia de Deus, assim como a totalidade do saber presente na ideia de Mundo.

³³⁰ Neste particular, o uso negativo deste conceito, antes usado para enaltecer a noção de filosofia como totalidade do saber, remete, provavelmente, ao erro de se o saber já consumado, e não em *devir*.

Todavia, depois de admitidas as relações de reciprocidade e de correlação para o conhecimento, a *Dialética* ainda precisa mostrar como, *efetivamente*, é possível a transição entre estas ideias transcendentais. Ou seja, no empenho de superar o dualismo cognitivo, a demonstração formal-apagógica, que supõe a ação cooperativa e conjunta das dimensões duais do conhecimento, não explica ainda como é possível a passagem entre estas dimensões, pois apenas constatamos que esta transição é necessária. Em outras palavras, Schleiermacher ainda precisa responder à questão da fundamentação da transição entre a identidade subjetiva (psicologia racional) e a identidade objetiva (ontologia).

Para realizar esta discussão, Schleiermacher precisa delimitar a esfera do saber diante da esfera do querer, pois o querer, até agora não considerado, completa as atividades fundamentais da subjetividade. Considerando-as do ponto de vista transcendental, não é necessário repetir todo o trajeto analítico realizado até este ponto, pois as duas esferas possuem as mesmas condições e princípios. Em primeiro lugar, Schleiermacher defende uma interação inseparável entre saber e querer, visto que todo saber procede de um agir e todo agir é antecedido, em amplo sentido, por um saber (D, p. 77)³³¹. Em segundo lugar, Schleiermacher afirma um paralelismo fundamental entre estas duas esferas, ou seja, as condições e formas do saber valem igualmente para o querer.

Em outras palavras, Schleiermacher reivindica como condições do querer também uma produção comum do querer e um ser que corresponda ao querer, sendo que a primeira condição assegura a identidade do universal e do particular, e a última condição remete à referência externa do ser através das formas éticas (*Sittenformen*) (D, p. 140). Da mesma maneira, Schleiermacher identifica as ideias transcendentais do querer através das ideias de legislador (*Gesetzgeber*) e de ordenador do mundo (*Weltordnung*) (D, p. 263).

A análise da esfera volitiva é o complemento da ideia do saber, como seu limite exterior. Contudo, existe outro propósito para a inserção dos princípios do querer na *Dialética*, a saber: discutir o problema da *identidade última* do conhecimento. Até o momento, a concordância entre o pensar e o ser não encontrou nenhuma fundamentação

³³¹ Por esta razão, o saber também é discutido desde o ponto de vista da ação produtora da razão, ou seja, a partir do querer ou da ética filosófica. Em *Brouillon zur Ehtik* (1805/06), Schleiermacher distingue duas funções fundamentais da ação moral, a saber, organizar e simbolizar, as que correspondem, respectivamente, à ação da razão sobre a natureza e à ação da razão sobre a própria razão. Estas funções ainda podem ser diferenciadas conforme seu caráter individual (*Individuelle*) ou comunitário (*Gemeinschaftliche*). O lugar sistemático do saber é o da simbolização comunitária (ou idêntica), cuja esfera institucional é a Academia, ao passo que o âmbito da simbolização individual pertence à esfera do sentimento (arte e religião), cuja esfera institucional é a Igreja. Já a organização comunitária pertence ao âmbito do trabalho e do câmbio, cuja esfera institucional é o Estado; ao passo que a organização individual pertence ao âmbito da propriedade privada e da esfera privada, cujo órgão institucional é a sociedade livre (PhE, p. 90ss). Para uma síntese desta teoria ética, veja JAESCHKE; ARNDT, 2012, p. 287-291.

última, mas apenas *indireta* como um tipo de prova apagógica. Ora, o *leitmotiv* da *Dialética* é a discussão em torno do problema da condição e efetividade da identidade, sem a qual, as atividades do saber e do querer não são possíveis. Em outras palavras, devemos perguntar o seguinte: qual o fundamento da correlação entre a idealidade do saber e sua realidade? O fato de que as ideias transcendentais sejam correlatas implica, naturalmente, uma unidade mais elevada. Schleiermacher o designa de fundamento transcendental ou transcendente, na medida em que é idêntico tanto para o saber, quanto para o querer (D, p. 141)³³².

O fundamento transcendental do conhecimento apresenta-se, portanto, como fonte última da conexão entre idealidade e realidade. Porém, o este fundamento não é acessível nem por meio do saber, nem por meio do querer. Dito de outro modo, ele é inacessível à reflexão enquanto tal. Como dissemos, as ideias transcendentais são conceito-limites que ultrapassam o conhecimento possível, pois não podem ser determinadas em seu conteúdo. Não obstante, elas são elementos constitutivos da ideia do saber articulados pela reflexão. Mas este fundamento último também transcende as ideias. Deste modo, Schleiermacher precisa estabelecer a base possível para a discussão deste fundamento.

Conforme o manuscrito de 1822, a tese de Schleiermacher é a seguinte: o fundamento transcendental conecta-se, enquanto unidade última do saber e do querer, com a unidade do nosso ser (D, p. 265). Em sendo assim, defende-se uma relação intrínseca entre a unidade da subjetividade e o fundamento transcendente³³³. Mais que isso: para nosso autor, a relação entre a unidade da subjetividade e o princípio último do saber é a única forma possível de sua fundamentação filosófica³³⁴: a teoria do sentimento é resultado do esforço de tornar inteligível esta fundamentação.

3.4 TEORIA DO SENTIMENTO: DESCRIÇÃO DA AUTOCONSCIÊNCIA REFLEXIVA E IMEDIATA

A presente seção desempenha papel central neste capítulo, visto que ela fornece as bases teóricas para a determinação da interface entre filosofia e religião. A teoria do sentimento não é exposta somente na *Dialética*, ocupando, inclusive, uma posição especial na

³³² Cf. manuscrito de 1822 (D, p. 264).

³³³ Nestes termos que devemos entender o programa sistemático de Schleiermacher ao corrigir a metafísica tradicional, conforme discutido anteriormente no item 2.2.3. A subsunção da ontologia à psicologia racional significa, para Schleiermacher, a única solução sistemática possível – após a crítica de Kant – para o problema ontológico da identidade objetiva da realidade (que era o problema central da ontologia moderna desde Descartes, a partir do qual se articula uma prova ontológica de Deus como garantia para esta objetividade).

³³⁴ Com razão, U. Barth ressaltou o seguinte: “O ponto sistemático da teoria do sentimento da *Dialética* consiste na tese de que o problema da unidade da subjetividade e o problema de sua fundamentação última apenas se deixam resolver em conexão recíproca” (2004, p. 364).

Glaubenslehre, embora o foco principal nesta obra seja a piedade³³⁵. Contudo, a presente tese defende que a *Dialética* é o lugar sistemático desta teoria, na medida em que a apresenta em sua estrutura geral e mais ampla. Para realizarmos os objetivos desta seção, em primeiro lugar, exporemos a discussão da autoconsciência reflexiva (item 3.4.1). Em segundo lugar, investigaremos a definição de sentimento e seus desdobramentos (item 3.4.2). Pretendemos demonstrar como a determinação da essência da reflexão exige de Schleiermacher a construção de sua teoria do sentimento. Em terceiro e último lugar, buscar-se-á determinar então, a partir da *Dialética*, a relação entre filosofia e religião (item 3.4.3).

3.4.1 Autoconsciência reflexiva como identidade do sujeito

Nas *Vorlesungen über die Dialektik*, o conceito de *autoconsciência* surgiu, pela primeira vez, no manuscrito de 1814/15³³⁶. A admissão da universalidade do pensamento e da referência ao ser, através da qual Schleiermacher elaborou e sustentou toda sua análise transcendental, carecia ainda de maiores explicações. A conexão entre atividades do pensamento e a modalidade do ser, conceito e objeto, juízo e ser, e assim por diante, implicavam sempre e a cada vez a tese de uma *reciprocidade originária*. A demonstração apagógica desta tese foi objeto de assunção meramente *formal*, admitindo a reciprocidade como explicação do conhecimento, através da qual se refutara as posições unilaterais do idealismo e do realismo. Schleiermacher estava ciente de que precisava contornar o risco de que a assunção da tese da reciprocidade das funções e da constituição das ideias transcendentais não fosse só postulada, mas fundamentada. Poder-se-ia afirmar que Schleiermacher pretende agora uma demonstração *efetiva*, mas seu recurso continua *apagógico*, pois só indiretamente se pode investigar o fundamento do saber³³⁷.

Schleiermacher declara que a autoconsciência é responsável pela *junção* e pela *distinção* do pensar e do ser. Ou melhor: por causa dela, esta junção e distinção existem *desde sempre*. No manuscrito de 1814/15, afirma-se que na autoconsciência dá-se o acordo do pensar e do pensado; mas, ao mesmo tempo, o ser é percebido como distinto do pensar (D, p. 93). Deste modo, a autoconsciência não é só responsável pela conexão do pensar com o ser

³³⁵ Sua abordagem teórica do conceito de sentimento aparece também em passagens das preleções de ética filosófica (PhE, p. 245-258; 517-557) e nas preleções de psicologia (SW III/6, p. 1-59; 76-216), além de ter sido discutido nas *Reden*, como vimos no primeiro capítulo. Ademais, ele também é descrito na *Introdução* da *Glaubenslehre*, onde se desenvolve os aspectos mais importantes do sentimento religioso, conforme investigaremos no capítulo terceiro (item 3.3).

³³⁶ Não há menção do conceito de autoconsciência nos manuscritos de Schleiermacher das preleções de 1811.

³³⁷ O procedimento que aqui designamos de prova *apagógica efetiva*, será novamente retomado na no capítulo terceiro quando considerarmos a fundamentação da dependência pura e simples (item 3.3.2).

(identidade), mas também fornece a constatação da distinção entre o pensar e o ser (diferença). A tese é de que, na autoconsciência, realiza-se *ab origine*, por um lado, a consciência do saber – a universalidade da produção –; por outro lado, a consciência da sua relatividade – que é a razão do conflito entre as representações (D, p. 99).

No manuscrito de 1818/19, pelo seu caráter mais fragmentado, não há muitas remissões à autoconsciência; mas, onde este conceito aparece, ele mantém a mesma definição do manuscrito de 1814/15, a saber: a concordância repousa na autoconsciência (D, p. 214). Neste manuscrito, porém, a autoconsciência é comparada de maneira mais explícita à noção de *vida*³³⁸. Claro que não se remete à esfera biológica, mas à vida consciente ou do espírito; neste sentido, à vida especificamente humana³³⁹. Portanto, autoconsciência refere-se não só à síntese científica, mas expressa uma experiência vital humana: trata-se, por um lado, da experiência da sintonia ou harmonia (*Zusammenstimmen*), por outro lado, da experiência do ser-separado ou cindido (*Getrenntsein*) (D, p. 214). No âmbito do conhecimento, essa postura indica a admissão, por um lado, da reciprocidade entre ser e pensar; por outro, a admissão da relatividade do saber. Não há maiores explicações sobre este paralelo com o conceito de vida neste manuscrito. Porém, o fato de se falar em vida no contexto da autoconsciência indica que a esfera do conhecimento está em sintonia com a experiência geral da consciência que ultrapassa a esfera científica.

O manuscrito de 1822 mantém a autoconsciência como o termo que ata o pensar e o ser, fazendo igualmente uma alusão à semelhança estrutural compartilhada entre a autoconsciência e a vida espiritual em geral. Mas Schleiermacher pretende responder à seguinte questão: como explicar que o pensar chegue ao ser, e vice-versa? Para indicar que esta atadura entre pensar e ser é um dado *tácito* sempre já atuante, Schleiermacher argumenta que a vida espiritual constitui como um ser-aberto (*Geöffnetsein*) para o exterior, a partir do qual a função orgânica alcançaria o ser (D, p. 232). No manuscrito de 1828, Schleiermacher complementa esta descrição da seguinte maneira: “corresponde ao ser-aberto para o exterior um ser-aberto para o interior” (D, p. 287)³⁴⁰. Trata-se de uma reciprocidade originária caracterizada pelo duplo movimento de exteriorização-interiorização, como expressão mais própria das atividades de ânimo³⁴¹. Todavia, em virtude de sua atuação tácita, Schleiermacher

³³⁸ Muito embora esta comparação também apareça, ocasionalmente, no manuscrito de 1814/15 (D, p. 93).

³³⁹ Segundo Schleiermacher, no manuscrito de 1814/15, a autoconsciência presente em todos os homens é a consciência especificamente humana, já que os animais possuem apenas a consciência da vida (D, p. 117).

³⁴⁰ D, p. 287 [Dem Geöffnetsein nach außen entspricht aber ein Geöffnetsein nach innen].

³⁴¹ O duplo movimento espiritual da vida (exteriorização-interiorização) alude a uma passagem das *Reden* – ao se referir ao duplo movimento do ânimo (R, p. 221) – e também é descrito na *Glaubenslehre* (G, p. 25) – como o

ressalta, ainda no manuscrito de 1828, que a co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) dos dois polos é indemonstrável, uma vez que toda reflexão já parte dela (D, p. 291). Em outras palavras, a autoconsciência já é resultado da vida do espírito que repousa neste duplo movimento.

Voltando ao manuscrito de 1822, Schleiermacher declara o seguinte: "A autoconsciência, abstraída de todo conteúdo determinado, não é nada mais do que a consciência de ser-uno e da co-pertença das duas funções" (D, p. 253)³⁴². A experiência da autoconsciência é a razão pela qual, desde sempre, as duas funções cooperam. Porém, há aqui um novo elemento esclarecedor: considerada em si mesma, a autoconsciência consiste na *unidade do sujeito*. No manuscrito de 1828, levando em consideração a relação do ser-aberto (exterior/interior), afirma-se que caso não houvesse um *ser-uno* (*Einssein*) originário, sequer nos daríamos conta de como uma função advém da outra (D, p. 287). A unidade do sujeito, conforme explicita o manuscrito de 1822, significa a identidade constante na diferença dos momentos, enquanto síntese destes mesmos momentos que, por meio desta mediação, permanecem unos.

Para distinguir esta autoconsciência do sentimento, como veremos mais detalhadamente a seguir, Schleiermacher a qualifica, no manuscrito de 1822, de *refletida* ou *reflexiva*: expressa na equação "autoconsciência reflexiva = Eu"³⁴³. Poder-se-ia também designá-la de autoconsciência *científica*, na medida em que ela é responsável pela mediação entre as funções, possibilitando um saber *real*. Trata-se da identidade do sujeito que permanece idêntico a si mesmo na série de representações. Cada representação é uma produção momentânea, circunstancial, da relação recíproca e cooperativa das funções. Todavia, na série de representações, o liame que mantém a unidade na passagem de uma representação à outra, que é condição básica do conhecimento, pressupõe um *sujeito* que permanece constante, sendo responsável por realizar a síntese científica. Este sujeito é centro unificador das representações. Não fosse assim, as representações se desintegrariam em uma multiplicidade sem unidade, de modo que a identidade do sujeito é a fonte originária da síntese das funções.

A estrutura da autoconsciência e sua base reflexiva a partir da unidade subjetiva do *Eu* insere-se nitidamente no campo de discussão da unidade originariamente-sintética da

duplo movimento da vida. Schleiermacher desenvolve esta teoria, sobretudo em suas preleções sobre psicologia. Veja adiante item 3.3.2.

³⁴² D, p. 253 [Das Selbstbewußtsein abgesehen von allem bestimmten Inhalt ist nichts anderes als das Bewußtsein von dem Einssein und dem Zusammengehörigkeit von beiden Functionen].

³⁴³ D, p. 266 [reflectirte[s] Selbstbewusstsein = Ich]. Cf. também o manuscrito de 1831(D, p. 334).

apercepção, reivindicada por Kant, mas que se tornou tema central de disputa na filosofia pós-kantiana. No parágrafo 16 da segunda edição da Crítica da Razão Pura, Kant defende o seguinte:

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações, pois, senão, seria representado em mim algo que de nenhuma maneira poderia ser pensado; fato que diz tanto mais que a representação ou seria impossível, ou, pelo menos, não seria nada para mim. Aquela representação que pode ser dada antes de todo pensar, diz-se intuição. Portanto, todo o múltiplo da intuição tem uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que se encontra este múltiplo. Esta representação, porém, é um *ato da espontaneidade*, i.e., ela não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Designo-a de *apercepção pura*, para distingui-la da *empírica*, ou, também, de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, na medida em que produz a representação *eu penso*, tem de poder acompanhar todas as outras; e que, em toda consciência, é una e idêntica, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Designo também sua unidade de unidade transcendental da autoconsciência para caracterizar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela (KrV, p. 136, B 132, 133).

Kant separa, de um lado, a apercepção pura ou transcendental, e de outro lado, a apercepção empírica. No primeiro caso, lidamos com a autoconsciência ou consciência de si originária – porque origem de toda síntese. Ela é ato de espontaneidade – o *eu penso* permanece constante conduzindo todas as outras representações (empíricas) à unidade. A autoconsciência empírica é, pelo contrário, a consciência momentânea e alterável. Toda a pluralidade de representações é trazida à unidade somente pela apercepção transcendental, como fonte última e fundamento de todas as sínteses, enquanto condição transcendental última do conhecimento. Deste modo, o *eu penso* é irredutível. Porém, Kant não deseja *deduzir* a identidade da autoconsciência, sua intenção é mostrar apenas como a objetividade pode ser fundamentada a partir do *eu penso*, com o auxílio do uso das categorias. Já as categorias são deduzidas a partir deste fato legitimador da consciência, a saber: o *eu penso*³⁴⁴.

Porém, a apercepção transcendental não é dedutível, i.e., ela é condição da síntese, mas não é princípio da diferença – entre o pensar e o intuir – pressuposta em toda síntese³⁴⁵.

³⁴⁴ Sobre isso, veja KLOTZ, Christian; NOUR, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 115, p. 145-165, Jun/2007: os autores expõem a argumentação de D. Heinrich sobre o fato de que a dedução transcendental das categorias de Kant (tanto na Crítica da Razão Pura como na Crítica da Razão Prática) fundamenta-se num modelo jurídico de demonstração. Em outras palavras, o esquema de dedução usado por Kant não segue o padrão comum de uma cadeia silogística, mas seu ponto de partida é a referência a um fato legitimador. Deste modo, Kant não se ocupa de demonstrar a autoconsciência, mas, a partir deste fato originário, busca elucidar como o uso das categorias é adequado para o conhecimento.

³⁴⁵ Cf. WAGNER, 1974, p. 71.

Este é o ponto decisivo da reelaboração da tese da autoconsciência realizada por Fichte, que busca não só expor a unidade do eu penso como condição da síntese, mas também *deduzir* o princípio da diferença a partir do *Eu*. Já na *Doutrina da Ciência* (1794)³⁴⁶, Fichte volta-se explicitamente à dedução transcendental das categorias e à apercepção transcendental, com o intuito de conduzir uma fundamentação sistemática capaz de unificar a consciência teórica e prática – i.e., com o objetivo de superar a dicotomia entre sujeito que conhece e a multiplicidade cognoscível. Para Fichte, a apercepção, enquanto unidade da consciência, fora apenas factualmente postulada por Kant, mas deveria ser fundamentada.

A abordagem de Schleiermacher também busca responder a esta problemática da autoconsciência em conexão com a questão da objetividade do conhecimento. A objetividade do saber depende da fundamentação da passagem do pensar para o ser. Da mesma maneira que Kant, Schleiermacher também defende a autoconsciência como fonte originária da síntese entre a experiência e o intelecto, entre função orgânica e intelectual. Como fonte da síntese, ela também é um *dado*, um *fato*; por conseguinte, indemonstrável. Neste ponto, Schleiermacher concorda com Kant, e recusa a solução *dedutiva* de Fichte que busca demonstrar a diferença das funções a partir do *Eu absoluto*. Por esta razão, Schleiermacher estaria a um passo entre Kant e os idealistas, na medida em que, com Kant, Schleiermacher restringe a razão especulativa, não dando o passo idealista da justificação da intuição intelectual; com os idealistas, porém, busca superar a solução dualista de Kant para as antinomias no uso especulativo da razão (ARNDT, 1993, p. 110)³⁴⁷.

Para Schleiermacher é suficiente constatar que existe contato e síntese entre o pensar e o ser, na medida em que temos consciência de nosso *ser* como aquele que *pensa*, ou seja, somos *seres pensantes*. Entretanto, a autoconsciência reflexiva ainda é, sozinha, insuficiente para explicar a objetividade do conhecimento. De fato, a autoconsciência reflexiva é *exemplo* de uma junção entre pensar e ser, já que pensar (*Bewusstsein*) e pensado (*Selbst*) estão interconectados – enquanto *Eu*. Porém, ela não é *fundamento* da junção, mas, sim, apenas *condição* da síntese. A autoconsciência reflexiva é originária, pura espontaneidade, *dada* já antes de qualquer atividade de pensamento, porque fundamento da identidade do sujeito. Todo elemento *dado* comporta um traço de irredutibilidade ou *imediatidade*. Como fonte de toda síntese, a autoconsciência garante a unidade do sujeito enquanto *Eu*. Não obstante, o próprio *Eu* é também sintético, embora de um tipo especial, a saber: trata-se de uma síntese

³⁴⁶ FICHTE. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Berlin: Veit und Com., 1845, 85-328.

³⁴⁷ ARNDT, A. Gefühl und Reflexion: Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der Zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte. In: JAESCHKE, W. (Hg.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation* (2 v.). Hamburg: Meiner, 1993, p. 105-126.

autoreferencial, em virtude da qual o *Eu* é *reflexivo*, pois resultado de uma mediação. É correto afirmar, portanto, que a autoconsciência possui, a um só tempo, um caráter *imediato* – síntese originária – e *mediado* – reflexivo. Deste modo, se, por um lado, a autoconsciência torna inteligível o elemento de *mediação* originário (síntese das funções), que é a característica essencial da reflexão e do conhecimento; por outro lado, o elemento *imediato* da reflexão não é nem pode ser tema da própria reflexão, pois ela é *desde sempre* mediação e mediadora, referência a si e referência a objetos.

Para a reflexão, reconhecer algo como *dado* é admitir uma *presença imediata*. Ora, algo que não é mediado pela reflexão é, a rigor, *nada*, na medida em que não é algo *para* a própria consciência. Em outras palavras, não é algo cognoscível, porque resiste à mediação. Por conseguinte, se o *Eu* é mediação ininterrupta e constante de *si-mesmo* (*Selbst*), o *si-mesmo* ainda permanece sem fundamento. Caso o si-mesmo busque determinar-se através da reflexão, que já é resultado da síntese operada pelo si-mesmo, temos um *círculo aporético*: mediação da mediação da mediação etc. Logo, a autoconsciência como fundamento de si mesma encerra uma *petitio principii* (WAGNER, 1974, p. 74ss; REUTER, 1979, p. 210; 217; ARNDT, 1993, p. 111ss).

Fichte busca superar a aporia através da tese de que este imediato é *posto* pelo próprio *Eu*, convertendo-se em fato-ação (*Tathandlung*). Para Schleiermacher, porém, a solução de Fichte do *Eu absoluto*, que se fundamenta na esfera do querer, permanece ainda dentro da aporia de uma teoria da autoconsciência, pois toda e qualquer tentativa de *explicação* do fundamento da autoconsciência, seja através do pensar, seja através do querer, dá-se em uma petição de princípio, dado que a autoconsciência já é sempre resultado da reflexão – motivo de seu qualificativo como *reflexiva* ou *refletida*. Deste modo, na medida em que Schleiermacher não aceita a solução de Fichte, perguntamos: qual é o fundamento do *si-mesmo* dado na reflexão? Buscaremos responder a esta questão na seção que se segue.

Antes, porém, retomemos sinteticamente nosso percurso até aqui: segundo Schleiermacher, a autoconsciência reflexiva mostra-se insuficiente para fundamentar a transição entre a idealidade e a realidade. A autoconsciência fornece a identidade do sujeito, mas não a identidade última entre o *Eu* e a realidade. Além disso, o si-mesmo permanece sem fundamento efetivo, considerado apenas como *sujeito transcendental puro* (Kant), ou como *Eu absoluto* (Fichte). Neste particular, Schleiermacher acompanha a crítica de Jacobi feita contra Kant, embora recuse também sua solução *antifilosófica*, a saber: o fato de que a filosofia transcendental não era capaz de explicar a passagem entre a *coisa em si* e os

*fenômenos*³⁴⁸. O fato de que a autoconsciência reflexiva não seja seu próprio fundamento conduz Schleiermacher a desenvolver sua teoria do sentimento como autoconsciência imediata. Importante ressaltar, porém, que a teoria do sentimento não reivindica ser a *substituta* da apercepção transcendental, a última permanece necessária para a síntese das funções e para a unidade do sujeito. O sentimento reivindica ser um nível mais profundo de consciência si, que assegura a unidade da subjetividade e no qual se acha presente o fundamento transcendental. Dedicaremos-nos, a seguir, à demonstração schleiermacheriana desta tese.

3.4.2 Autoconsciência imediata como unidade da subjetividade

A abordagem transcendental resultou na defesa do fundamento transcendental como princípio último da objetividade do conhecimento, enquanto fundamento da passagem entre a idealidade e a realidade na ideia do saber. Porém, assim como as ideias transcendentais - que são conceitos limítrofes do saber (ideal-real) -, o fundamento transcendental não é objeto do saber. Além disso, reivindica-se o fundamento transcendental também para a esfera do querer, onde ele uma vez mais permanece igualmente indeterminável, pois a dimensão prática também o pressupõe como princípio último. Desse modo, não é possível determiná-lo seja pelo saber, seja pelo querer. A autoconsciência era a promessa dessa solução, pois na unidade cognitiva do *Eu*, assegurou-se, *efetivamente*, para o sujeito, a correspondência entre pensar e ser. Só que a autoconsciência reflexiva garantiu apenas a identidade subjetiva – o fato de que pensar e ser coincidem num sujeito que reflete. Mas, pergunta-se: como assegurar efetivamente a identidade objetiva entre pensar e ser, uma vez que seu acesso é insuficiente através da reflexão?

Schleiermacher busca responder a esta questão através de outra, a saber: em que consiste a unidade da subjetividade? Este é o lugar sistemático em que surge a discussão acerca do conceito de *sentimento* (*Gefühl*). Trata-se de responder à questão da transição entre o pensar e o querer, cuja base é o si-mesmo. Nos manuscritos da *Dialética*, existem duas passagens centrais que contêm a formulação de sua concepção do sentimento: o parágrafo 215 do manuscrito de 1814/15 (D, p. 142-143); e as anotações iniciais da quinquagésima primeira

³⁴⁸ A crítica clássica e influente de Jacobi acerca do problema da coisa em si de Kant apareceu em 1787, pouco antes da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, num apêndice intitulado *Sobre o Idealismo transcendental* (*Ueber den transcendentalen Idealismus*), inserido ao livro *David Hume: über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (JACOBI, F.H. **Werke II**. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815, p. 289-310).

aula do manuscrito de 1822 (D, p. 266)³⁴⁹. Estas duas passagens podem ser lidas como complementares, representando o esforço máximo de Schleiermacher, na *Dialética*, para tornar inteligível sua teoria do sentimento. Assim, estamos diante de uma dupla questão interligada – a questão da unidade da subjetividade e a questão do fundamento transcendental. As duas deixam-se formular no seguinte problema: como apreender o fundamento transcendental (infinito), enquanto identidade objetiva, a partir de uma teoria da subjetividade (finita)?

Concentremo-nos, por ora, na definição do *sentimento* e nos seus principais desdobramentos no manuscrito de 1814/15. Segue-se abaixo, na íntegra, o parágrafo 215 deste manuscrito, como base para nossa análise e comentário:

§ 215 Ora, em conformidade a isso nós temos também o fundamento transcendental apenas na identidade relativa do pensar e do querer, a saber, no sentimento.

1. Uma vez que ele [fundamento transcendental] surge simultaneamente em ambos, também precisa ser posto, simultaneamente, como ambos; nós não temos, porém, nenhuma outra identidade de ambos do que o sentimento, o qual é, na alternância, tanto o último fim do pensar, como também o primeiro do querer, mas sempre ainda apenas identidade relativa mais próxima de um do que do outro. Podemos dizer que com nossa consciência é-nos dado também a [consciência] de Deus como componente de nossa autoconsciência, tanto quanto de nossa consciência externa.
2. Ora, se o sentimento de Deus é o sentimento religioso, então a religião parece por isso situar-se acima da filosofia, assim como também muitos afirmam. Mas não é o caso. Chegamos aqui por caminho puramente filosófico sem ter partido do sentimento. Completude e incompletude são igualmente distribuídas em ambos, apenas conforme lados distintos. A intuição de Deus jamais é efetivamente atualizada, mas permanece apenas esquematismo indireto. Sob esta forma ela é, todavia, completamente pura de toda forma alheia. O sentimento religioso é na verdade uma consciência efetivamente atualizada, mas ele jamais é puro, pois a consciência de Deus existe, neste caso, sempre numa outra; alguém se torna consciente da totalidade apenas num indivíduo, alguém se torna consciente da unidade apenas na oposição (entre o próprio ser e o ser posto fora de nós) (D, p. 142-143)³⁵⁰.

³⁴⁹ Trata-se das duas passagens mais completas sobre o assunto. Nos demais manuscritos há apenas referências incompletas.

³⁵⁰ D, p. 142-143 [§ 215. Dem gemäß nun haben wir auch den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkes und Wollens nemlich im Gefühl. 1. Da er auf beides zugleich geht muß er auch als beides zugleich gesetzt sein; wir haben aber keine andere Identität von beidem als das Gefühl welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkes auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität dem einen näher als dem andern. Wir können sagen daß mit unserm Bewußtsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins sowol als unseres äußeren Bewußtseins. 2. Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöse ist: so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen, wie auch viele behaupten. Es ist aber nicht so. Wir sind hieher gekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beidem gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen sondern bleibt nur indirecter Schematismus, Dagegen ist sie

Três momentos são aqui centrais: há uma proposição fundamental, acompanhado de duas notas explicativas. A tese central é exposta no *caput* do parágrafo, a saber: o fundamento transcendental dá-se somente no sentimento, que é condição da *identidade relativa* entre o pensar e o querer. Identidade relativa significa a alternância ou o câmbio (*Wechsel*) entre as atividades cognitivas e volitivas. Neste sentido, o sentimento tem função aglutinadora, possibilitando o enlace constante entre estas duas atividades. Por causa de sua função mediadora, o sentimento desempenha papel semelhante ao da autoconsciência reflexiva, que foi responsável pela conexão entre pensar e ser. Mas o elemento decisivo da tese é o seguinte: na medida em que o sentimento mantém a troca permanente entre pensar e querer, temos a *certeza* do fundamento transcendental. Ou seja, uma vez que o sentimento assegura a transição estável da esfera volitiva para a cognitiva – e vice-versa –, fornece o fundamento transcendental.

Contudo, devemos observar que a identidade relativa não é idêntica ao fundamento transcendental. Ou seja, o sentimento não é nem causa do fundamento, nem se confunde com o próprio fundamento: trata-se apenas de um *locus* em que *temos* o fundamento transcendental. A afirmação de que o sentimento é sede do fundamento transcendental implica claramente um nó górdio: sendo que o sentimento é condição da identidade relativa, como pode conter o fundamento transcendental que suprime todas as relações? Ou, em outras palavras, como é possível, por meio de uma identidade relativa, encontrarmos uma identidade absoluta? Porém, conforme sua tese, por meio do sentimento, *possuímos* o fundamento transcendental. Ora, a que tipo de *posse* Schleiermacher se refere?

A primeira nota explicativa do parágrafo 215 busca responder a esta última questão. Possuir ou o ter o fundamento transcendental aparece claramente como um *dado* de nossa consciência, como um componente da consciência ao lado da *consciência de si* e da *consciência dos objetos*. Deste modo, junto à esfera de autoconsciência reflexiva e da consciência exterior, *constata-se* a existência de um terceiro registro, designado aqui de *consciência de Deus*. Portanto, podemos distinguir três elementos factuais da experiência da consciência: em primeiro lugar, a consciência exterior como fato da sensação; em segundo lugar, a autoconsciência reflexiva como fato da unidade do sujeito; em terceiro e último lugar, a consciência de Deus como fato do sentimento. Trata-se de elementos factuais na medida em

unter dieser Form völlig rein von allem fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes aber es ist nie rein denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen; nur an einem Gegensatz (zwischen dem eignen Sein und dem außer uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewußt].

que, cada um a seu modo, remete a um dado experiencial (da consciência), que não é produzido pelo sujeito, pois eles atuam como condição de toda produção³⁵¹. A consciência exterior é condição da referência ao *ser* encontrado além do sujeito. A autoconsciência é condição da unidade subjetiva, na medida em que descobre a síntese originária das funções. O sentimento é condição da identidade relativa das atividades cognitivas e volitivas, onde tomamos consciência do fundamento transcendental. Schleiermacher não explora mais esta tese no manuscrito de 1814/15. Voltaremos a este ponto adiante quando tratarmos do manuscrito de 1822.

Já a segunda nota explicativa do parágrafo 215 realiza uma distinção fundamental entre intuição de Deus e sentimento de Deus. É razoável supor que se trata de duas dimensões possíveis de apreensão do *factum* presente no sentimento: uma filosófica e outra religiosa. Resguardou-se o uso do vocábulo *sentimento* para o âmbito designado de religioso, ao passo que para o âmbito filosófico fez-se uso do conceito de intuição³⁵². Com efeito, a inserção destes dois aspectos de consciência de Deus busca evitar a subordinação da filosofia à religião e vice-versa, assim como também não permite a completa identificação de ambas³⁵³. O sentimento de Deus, enquanto *religioso*, remete à atualização efetiva da consciência de Deus, mas jamais de maneira pura ou universal. De modo que o sentimento religioso não pode ser isolado ou isolável de suas determinações individuais, pois a consciência de Deus é, neste caso, sempre atualizada por meio do individual e do histórico – a consciência da totalidade atualiza-se apenas no domínio da oposição, ou seja, na esfera finita. Já a intuição de Deus é pura, ou seja, esquematismo indireto da razão, pois não concerne diretamente aos objetos da experiência. Deste modo, ela jamais é atualizada, porque permanece isolada das oposições, i.e., abstraída das determinações históricas e individuais³⁵⁴.

³⁵¹ Vale lembrar que a autoconsciência não é ela mesma produzida pelo sujeito, mas um *factum* originário que garante a unidade do sujeito.

³⁵² Veja o item 2.4.3. Se parece evidente que a expressão *sentimento de Deus* distingue-se da concepção do *sentimento* enquanto identidade relativa entre pensar e querer; assim como também a expressão: *intuição de Deus* distingue-se de intuição científica, mesmo assim, não se deve ignorar certa ambiguidade terminológica. O uso do termo *sentimento* (identidade relativa) e *sentimento de Deus*, por exemplo, poderia levar-nos a conjecturar se o sentimento de Deus não seria um tipo particular de sentimento ao lado do sentimento em geral (identidade relativa). Ocorre o mesmo com o uso ambíguo do vocábulo *intuição*, já que também é aplicado à esfera cognitiva do saber, enquanto termo médio entre percepção sensível e o pensar puro; só que a intuição de Deus é esquematismo indireto da razão, ou seja, não existe nela elemento sensível.

³⁵³ Já nas *Fichas-Aula* de 1811 afirmava-se que, no âmbito filosófico, o Absoluto é apenas o elemento formal do conhecimento. Porém, não se deve mescla-lo com um elemento religioso, que aqui não tem seu lugar e atuaria de maneira prejudicial (D, p. 43). No *Caderno de Notas* de 1811, Schleiermacher declara, acerca de Deus, que se deve *pensa-lo* na e sob uma determinada intuição, assim como também se deve *senti-lo* (*fühlen*) no âmbito religioso (D, p. 22).

³⁵⁴ A propósito, não se deve deixar de notar o uso do par conceitual intuição e sentimento, como é o caso clássico da definição de religião nas *Reden* (1799), quando se define religião como intuição e sentimento do *Universum*. Porém, saltam aos olhos uma diferença lapidar: a função do conceito de intuição do *Universum* (*Reden*) não é

Nesta passagem, Schleiermacher não define explicitamente o que significa *Schematismus*, mas o uso deste conceito na *Dialética* se conecta certamente com a teoria kantiana acerca do *Schema*³⁵⁵. Segundo Kant, o esquema é um produto da imaginação (*Einbildungskraft*), uma representação mediadora (*vermittelnde Vorstellung*) que atua como um terceiro elemento sintetizador da esfera intelectual com a esfera sensível. Na prática, um caso individual é subsumido a uma regra universal. O esquema possibilita a aplicação das categorias aos fenômenos, ou seja, trata-se de uma determinação transcendental do tempo para tornar as categorias adequadas às intuições, com a ressalva de que a determinação temporal das categorias permaneça restrita ao emprego categorial no campo da experiência: por exemplo, o esquema da substância é a *permanência* (*Beharrlichkeit*) e o da causalidade é a *sucessão* (*Sukzession*) (KrV, p. 187-194; B 176-187; A 137-148).

Schleiermacher discute o conceito de esquema na parte técnica da *Dialética*. O motivo é simples: a parte transcendental se ocupava apenas com os princípios em geral. A parte técnica é responsável pela realização da ideia do saber, i.e., pela análise dos elementos necessários para construção de um saber real. Na parte transcendental, a intuição consiste no termo médio entre a percepção sensível e o pensar, sendo o resultado de um *processo de síntese* entre a função orgânica e a função intelectual. O conceito e o juízo são a expressão formal desta síntese da intuição. Mas a parte transcendental não explicou como se dá o processo de realização da síntese. O esquematismo pertence ao caso particular da teoria da formação do conceito, i.e., surge para explicar como se dá efetivamente a síntese do ponto de vista do conceito. (D, p. 164-191).

O conceito é resultado da subsunção de um elemento individual a um elemento universal. Porém, o processo de subsunção – que Schleiermacher também designa de

equivalente ao conceito de intuição de Deus (*Dialética*). O último é puro esquematismo da razão, ou seja, suspensão de toda oposição ou relação; o primeiro implica um influxo do intuído sobre o intuente, ou seja, a ação do objeto (*Universum*) sobre nós – em última análise, descreve nossa relação com Deus. Ao que tudo indica, o conceito de sentimento de Deus passa a ocupar, sozinho, o lugar sistemático daquela dupla dimensão (intuição e sentimento) ressaltada nas *Reden*.

³⁵⁵ Na literatura secundária este é um tema muito pouco explorado, sobretudo com respeito à sua relação com a teoria do sentimento na *Dialética*. M. Frank analisa o uso que Schleiermacher faz do conceito de esquematismo através da remissão desta problemática à tradição kantiana, mas sua abordagem concentra-se apenas no esquematismo da linguagem como aquele espaço livre (*Spielraum*) que possibilita “unidade do significado” (*Bedeutung*) entre a rígida identidade do conceito e a variabilidade de sua combinação e emprego no discurso (FRANK, 1985, p. 188). A. Ruedell destaca igualmente o *esquema* em Schleiermacher como uma “redefinição da linguagem”, ou seja, como “superação da visão clássica, que estabelecia uma oposição radical entre linguagem e pensamento” (RUEDELL, 2000, p. 131). Sarah Schmidt analisa o uso do conceito de esquematismo na *Dialética* em diálogo com Kant, mas restringe o uso próprio de Schleiermacher ao âmbito da sensibilidade, como uma revisão da teoria kantiana sobre o espaço e o tempo, de modo que não faz nenhuma remissão à teoria do sentimento (SCHMIDT, Sarah. *Wahrnehmung und Schema: zur zentralen Bedeutung des bildlichen Denkens in Schleiermachers Dialektik*. In: CAPPELØRN, Niels J. et al. (Hg.). *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit*. Berlin; New York: de Gruyter, 2006, p. 73-91).

procedimento (*Verfahren*) de oscilação – recorre ao esquematismo. As figuras individuais (*einzelne Gestalt*) pressupõem uma esquemata universal (*allgemeine Schemata*), ou não chegariam ao sentido, assim como o esquema (*Schema*) pressupõe uma configuração individual (*einzelne Gestaltung*), ou seria pura abstração (D, p. 171). O resultado do esquematismo é a imagem universal (*das allgemeine Bild*) (D, p. 173), de modo que o esquema é o lado sensível do conceito e a esquemata é o lado universal do conceito. A compreensão epistêmica de Schleiermacher é distinta da de Kant em vários aspectos, de modo que o emprego do esquematismo sofre alterações. Contudo, Schleiermacher conserva a mesma semelhança *estrutural* do esquematismo kantiano.

O esquematismo na teoria kantiana se restringe ao uso das categorias em conexão com a experiência. Mas no caso da segunda nota explicativa citada acima, Schleiermacher entende o esquematismo indireto da razão como pertencente ao âmbito da intuição de Deus. Assim, não se trata de uma síntese entre a atividade racional e a atividade orgânica, mas de uma síntese entre a atividade racional e o *factum* do sentimento. Com efeito, esta síntese não é possível, pois Deus não é objeto de conhecimento, excedendo a esfera conceitual. Por isso, Schleiermacher amplia certamente o uso do esquematismo para dar conta também do processo de efetivação entre a atividade racional e o fundamento transcendental presente no sentimento. Já o simples fato de que Schleiermacher não faça a mesma distinção, como Kant, entre o intelecto (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*), entre princípios constitutivos e regulativos, talvez indicasse que seu esquematismo podia ser usado, a princípio, em sentido mais amplo. Neste caso, ampliando o uso do esquematismo kantiano, Schleiermacher pretendia tornar *adequada* a aplicação da atividade racional àquele elemento imediato presente no sentimento³⁵⁶.

Conforme as discussões precedentes, podemos afirmar, em síntese, o seguinte: o manuscrito de 1814/15 expõe três conceitos essenciais – sentimento, sentimento de Deus e intuição de Deus. Para os fins analíticos da presente tese, designar-se-á doravante de *sentimento transcendental* sempre quando se remeter à identidade relativa do pensar e do querer – trata-se, neste caso, do sentimento em geral, transição das atividades cognitiva e volitiva, que fornece um *locus* para o fundamento transcendental presente na forma imediata de um *factum*. Por sua vez, o *sentimento religioso* indica o modo de apreensão religiosa da consciência de Deus, ao passo que *intuição de Deus*, o seu modo filosófico ou especulativo de apreensão. Na verdade, a rigor, o sentimento em geral jamais é propriamente transcendental,

³⁵⁶ Voltaremos a esta discussão a seguir, quando se tratar da defesa da analogia no manuscrito de 1822.

pois jamais é puro ou completamente isolado de suas determinações: ou, em outras palavras, a consciência de Deus ou é filosófica (esquematismo) ou religiosamente (individualização) apreendida. Além disso, o sentimento jamais se confunde com o próprio fundamento transcendental. Schleiermacher expõe sua teoria do sentimento na parte transcendental da *Dialética*, visto que a descrição *filosófico-dialética* do sentimento só pode articular-se *transcendentalmente*, como esquematismo indireto. Tendo em mente estas ressalvas, a qualificação do sentimento como *transcendental* facilita apenas sua identificação conceitual. Mas também oferece outras vantagens: esta especificação nos auxilia, por exemplo, na distinção deste conceito de outro similar, desenvolvido na parte técnica do manuscrito de 1814/15, a saber: o sentimento de convicção (*Überzeugungsgefühl*)³⁵⁷; ao mesmo tempo, o qualificativo transcendental evita comparações equivocadas do conceito de sentimento com estados emotivos transitórios (psíquicos) ou com elementos da esfera sensível (corpórea).

Para completarmos a definição geral do sentimento transcendental, consideremos agora a passagem do manuscrito de 1822, que é o texto da *Dialética* que retoma de maneira mais clara sua concepção madura, que pressupõe a escrita da primeira edição da *Glaubenslehre* (1821/22):

³⁵⁷ O sentimento de convicção não desempenha papel central na parte transcendental, dado que remete a um aspecto formal-empírico da ideia do saber. Até este ponto, a presente pesquisa permaneceu na discussão conceitual desenvolvida, sobretudo, na parte transcendental da *Dialética*. Assim, o sentimento *transcendental* se insere no horizonte especulativo da ideia do saber. Por sua vez, a parte técnica da *Dialética* é responsável por investigar, então, a ideia do saber considerado em seu movimento de construção, ou seja, em seu *devir*. Para Schleiermacher, toda ideia do saber em devir é acompanhada por um sentimento correspondente. Sentimento é aqui entendido claramente como um *estado* (*Zustand*) ou um ato particular de consciência: o sentimento é um estado acerca do meu saber pelo qual sou *ciente* (*gewusst*) ou *inciente* (*Nichtgewusst*). Deste modo, na construção e combinação do saber, a ideia do saber não pode ser abstraída de um sentimento que a acompanha (D, p. 158). Em todo caso, este novo uso do vocábulo – sentimento de convicção – reforça o fato de que o sentimento transcendental é entendido como uma condição *constante* de consciência, distinto, portanto, de um sentimento enquanto estado momentâneo de uma consciência empírica. Deste modo, podemos dizer que, na parte transcendental, o sentimento é considerado a partir de uma descrição apriorística ou especulativa, sob o qual repousa a asseguaração do saber e do querer, assim como a transição de um para o outro. No caso do sentimento de convicção, na parte técnica, trata-se de uma descrição do princípio empírico de estados mentais que acompanham o saber em devir. O sentimento de convicção possui uma dupla característica: em primeiro lugar, segundo sua forma, ele esclarece e conclui um ato do pensar por completo; em segundo lugar, segundo sua matéria, é responsável pela recondução do pensar à ideia do saber. Existem quatro possibilidades ou forma que este sentimento empírico assume, a saber (D, p. 159-160): a primeira possibilidade é o *saber ciente* (*gewusstes Wissen*) – ou seja, o saber, cuja consciência que o acompanha é ciente de seu saber – ele corresponde à arte filosófica, pois é o estado mental mais completo, já que o sentimento que acompanha este saber está em conformidade com o que se sabe. O segundo, diametralmente oposto, é a *ignorância inciente* (*Nichtgewusstes Nichtwissen*), ou seja, um não-saber que ignora, do ponto de vista de seu correspondente estado mental, a própria inciência, considerado, portanto, o mais incompleto, a saber, o erro. Em terceiro lugar, aparece uma forma ou estado intermediário que é a da *ignorância ciente* (*gewusstes Nichtwissen*), que são livres fantasias no âmbito do pensar, pois o estado mental é ciente de que não é conhecimento. Por fim e último lugar, há outra forma intermediária, a saber, o *saber inciente* (*Nichtgewusstes Wissen*), na medida em que não existe nenhum sentimento de convicção absoluta num pensamento. O último pode se dar em duas direções: a primeira é a cética, porque nega a realidade da ideia do saber, a segunda é a prática ou a *opinião*, porque pode considerar uma opinião verdadeira como falsa (D, p. 159-161).

Todavia, permanece ainda de resto a tentativa de busca-lo [fundamento transcendental] na identidade do pensar e do querer. Se considerarmos a vida como série, então ela é uma transição do pensar para o querer e vice-versa, ambos considerados em sua oposição relativa. A transição é o pensar que cessa e o querer que se inicia, e este precisa ser idêntico. No pensar é posto o ser das coisas em nós à nossa maneira; no querer é posto nosso ser nas coisas à nossa maneira. Portanto: na medida em que não é mais posto o ser das coisas em nós, é posto nosso ser nas coisas. Porém, nosso ser é o ser que põe, e este permanece de resto o ponto nulo; portanto, nosso ser [permanece] como aquele que põe na indiferença das duas formas. Esta é a autoconsciência imediata = sentimento, que é distinta [sob um duplo aspecto]: 1) distinta da autoconsciência reflexiva = Eu, que apenas enuncia a identidade do sujeito na diferença dos momentos e que, portanto, repousa na síntese dos momentos, a qual é por toda parte uma [consciência] mediada; 2) distinta da sensação, que é o elemento subjetivamente pessoal no momento particular, portanto, posto por meio da afecção. Ninguém diz da sensação que ela é a identidade do pensar e do querer, mas apenas que ela não é nenhuma das duas. No sentimento, somos de qualquer forma a unidade do ser pensante que quer e do ser querente que pensa, porém, seja como for, determinado. Portanto, neste [sentimento] temos a analogia com o fundamento transcendente, a saber, a junção/cominação suspensa das oposições relativas. A autoconsciência imediata não existe, porém, apenas na transição; mas na medida em que o pensar é também querer, e vice-versa, ela precisa existir também em cada momento. Deste modo, encontramos também o sentimento como constante em todo e qualquer momento, seja sempre acompanhando o querente ou [seja acompanhando] o pensante. (...) Ora, esta determinação transcendente da autoconsciência é o lado religioso da mesma; e nesta, portanto, o fundamento transcendente ou a própria essência suprema é representada. Nesta medida, portanto, ela está tanto em nossa autoconsciência quanto no ser das coisas, assim como nós mesmos somos postos como atuantes e pacientes; assim, neste caso, nós nos identificamos no ser das coisas e estas em nós; logo, como condicionalidade de todo o ser, que é entretido na oposição da receptividade e da espontaneidade, i.e., como sentimento de dependência universal (D, p. 266-267)³⁵⁸.

³⁵⁸ D, p. 266-267 [Es bleibt indeß noch übrig der Versuch ihn aufzusuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe: so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in einem relativen Gegensatz betrachtet. Der Uebergang ist das aufgehörende Denken und das enfangende Wollen, und dieses muß identisch sein. Im Denke ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsre Weise. Also, Sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das sezende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als sezend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist 1. verschieden von dem reflectierten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente aussagt, und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist; 2. verschieden von der Empfindung, welche das subjective persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt. Von der Empfindung wird niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden. Im Gefühl sind wir uns die Einheit des denkend wollenden uns wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist aber nicht nur im Uebergang; sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als beständig jeden Moment sei er nun vorherrschend denkend oder wollend immer begleitend. (...)Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Sie ist also insofern als in unserem Selbstbewußtsein auch da Sein der Dinge, wie wir selbst, als wirkendes und leidendes gesetzt sind also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses und

Conforme as considerações precedentes, o sentimento transcendental visa elucidar a unidade da subjetividade através da questão da relação entre o pensar e o querer no sujeito. Deste modo, pergunta-se: em que base se sustenta a *oposição relativa* entre o pensar e o querer?³⁵⁹ Para Schleiermacher, pensar é o ser-posto das coisas em nós, ao passo que o querer é o nosso ser-posto nas coisas, e os dois são atualizados sempre à nossa maneira. Como no manuscrito de 1814/15, a oposição relativa do pensar e do querer implica o câmbio constante de um e outro: definindo o sentimento, neste tocante, como condição da *transição* ou da *passagem* (*Uebergang* – que substitui o termo *Wechsel* de 1814/15). A compreensão de fundo é a mesma descrita em 1814/15, a saber: inexistente momento em que uma ou outra atividade deixe de se atualizar. De maneira ininterrupta, a *vida como série* prossegue na alternância das duas atividades: a partir do momento em que cessa o pensar, começa o querer, a partir do momento em que cessa o querer, inicia-se o pensar, ou seja, ou pomos nosso ser nas coisas, ou as coisas põem seu ser em nós. Da mesma maneira que não há ponto de partida sem conflito no campo do pensamento dialético, não há início absoluto para o saber ou para o querer.

Por outro lado, saber e querer não são absolutamente separados, mas oposição relativa: caso contrário, teríamos, de um lado, um voluntarismo cego; de outro lado, um pensar sem significado prático. O sentimento busca fundamentar justamente esta reciprocidade dada para a consciência na transição. Porém, devemos observar que o sentimento não é a própria transição³⁶⁰, mas é apenas sua condição. Mas a transição também não é o ser do homem, ela remete à oposição relativa dos atos da consciência³⁶¹. Neste sentido, o sentimento é uma faculdade ou capacidade transcendental que possibilita a transição.

identifizieren also als Bedingtheit alles Seins welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist d.h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl].

³⁵⁹ O que, agora, designa-se oposição relativa, desempenhava a mesma função da *identidade relativa* no manuscrito de 1814/15.

³⁶⁰ Como bem observou F. Wagner (1974, p. 140).

³⁶¹ Contra a interpretação de H. Reuter de que a transição seria o ser do homem, portanto, idêntica à unidade da subjetividade. Reuter interpreta a discussão da teoria do sentimento como uma *ontologia transcendental*, entendida como uma “teoria da constituição ontológica da subjetividade” (1979, p. 210-211). Deste modo, Reuter entende o conceito de *transição* como tradução do termo platônico grego *μεταβολή*, identificando o *ser* e a *transição* como idênticos, com o que considera o sentimento como a tradução do termo platônico *τό ἐξαιφνης*, traduzido para o alemão como *Augenblick* (instante) (p. 213); deste modo, teríamos um estrutura *paradoxal* na transição, porque ela não seria nem progresso contínuo da consciência no fluxo do tempo, nem ruptura ou descontinuidade da consciência, mas a unidade da continuidade e da descontinuidade (p. 229), de modo que o sentimento é o “agora presente” (*gegenwärtiges Jetzt*) (p. 216). Reuter interpreta Schleiermacher através da dialética do platonismo tardio ou do neoplatonismo (*spätplatonische Dialektik*) (247), cujo tema central era a pergunta pelo uno, sobretudo em uma apropriação via o diálogo *Parmênides* de Platão.

A expressão: *à nossa maneira* é digna de nota, na medida em que ressalta, por um lado, a concordância com a revolução copernicana de Kant e a restrição do conhecimento à perspectiva do sujeito finito. Todavia, por outro lado e ainda mais profundamente, essa expressão indica que *é através do nosso ser* que esta transição é possível. Por esta razão, como já se indicou acima, elucidar a condição de possibilidade da unidade entre o pensar e o querer se confunde com a própria questão acerca da *unidade da subjetividade*, visto que na transição, somos “a unidade do ser pensante que quer e a do ser querente que pensa” (D, p. 266)³⁶². Assim, o sentimento é condição de possibilidade da transição do pensar e do querer, à medida que nele a unidade do nosso ser permanece inalterada no decurso das modificações cognitivas e volitivas. Mas ainda devemos considerar melhor o que significa esta unidade da subjetividade.

O que permanece inalterado no curso das duas atividades é o *si-mesmo (Selbst)*. Trata-se da unidade subjacente que conecta os atos cognitivos e volitivos, descrita como o *ser-que-põe (das sezende Sein)*. Considerada pela reflexão, o si-mesmo é sempre mediação – pois não pode ser isolado da volição ou da cognição. Porém, caso consideremos o si-mesmo abstraído de suas mediações, ou seja, em si mesmo ou como tal, ele é não-mediação, i.e., imediato, visto que é irreduzível. As semelhanças semânticas e estruturais com a tese de Fichte na *Doutrina da Ciência* são propositais: para este autor, cada ato da consciência sempre já é a unidade entre sujeito e objeto, produção e produto, cujo pressuposto é um *Eu* enquanto “um pôr-se a si mesmo” (*ein sich selbst Setzen*) (FICHTE, 1845c, p. 524)³⁶³.

Mas a intenção de Schleiermacher é completamente distinta: trata-se do *ser-que-põe*, ao invés do *Eu* (Fichte)³⁶⁴. Schleiermacher almeja superar a aporia que permanece no projeto de Fichte. Entretanto, ainda assim, não estaria Schleiermacher movendo-se no mesmo círculo aporético da autoconsciência, pois o *ser-que-põe*, aparentemente, é quem põe a si mesmo? Conjecturando com Fichte: não seria o *ser* apenas substituto para o *Eu* que a si mesmo se põe?

Para Schleiermacher o *ser-que-põe* é o ponto nulo ou zero (*Nullpunkt*) da transição, já que é unidade na *indiferença* das duas atividades. Na medida em que é entendido como ponto de indiferença, o *ser-que-põe* dá-se *imediatamente* para a autoconsciência. Sua *não-*

³⁶² D, p. 266 [die Einheit des denkend wollenden uns wollend denkenden Seins].

³⁶³ FICHTE. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: _____. **Sämtliche Werke** (1 v.). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 453-518, p. 524.

³⁶⁴ Sobre isso, veja H. Reuter (1979, p. 222-225). Reuter argumenta com razão que Schleiermacher distingue-se de Fichte, porque sua teoria do sentimento não repousa em uma intuição intelectual – cuja esfera é a da discussão da relação entre pensar e perceber –, mas em uma “unidade de um agora persistente na vida” (*Einheit einer stehenden Jetzt im Leben*) – no plano da relação entre pensar e querer (Ibid., p. 226).

diferença, não-mediação ou *não-oposição*, significa simplesmente que o ser-que-põe, caso seja considerado em si mesmo, nada mais é do que elemento *desde sempre* já dado, através do qual ocorre as modificações da consciência. De saída, a própria formulação da pergunta – quem ou o que põe o ser-que-põe? – é aporética e sem saída. E é aporética em virtude da irreduzibilidade do si-mesmo como ser-que-põe. Por isso, para a reflexão, a unidade da subjetividade é um *factum*. Essa é a razão da equação: autoconsciência imediata = sentimento³⁶⁵, dado que sentimento é sinônimo de *imediatidade*.

Schleiermacher descreve a peculiaridade da autoconsciência imediata – como no manuscrito de 1814/15 – como distinta tanto da sensação (*Empfindung*)³⁶⁶, quanto do *Eu* (autoconsciência reflexiva). A sensação fornece apenas o múltiplo sensível. O *Eu* fornece a identidade que permanece inalterada na sucessão de representações. Porém, só *através* do e *no* sentimento somos imediatamente unos. O sentimento é fonte da unidade do nosso ser, na medida em que, enquanto *ser-que-põe*, permanece subjacente às atividades volitiva e cognitiva. Em outras palavras, nós já somos *desde sempre* aquele-que-põe – por isso, não é possível retroagir para um momento anterior ao si-mesmo, nem deduzir o si-mesmo a partir do si-mesmo, pois não o temos reflexivamente.

Em comparação com a sensação, o sentimento é claramente mais fundamental, visto que ela sequer nos fornece qualquer unidade, mas apenas o múltiplo da percepção. Mas a unidade no sentimento também é mais originária do que a unidade subjetiva do auto-pôr-se do *Eu*, que se restringe à identidade do sujeito na série de representações. Em virtude disso, o caráter factual ou imediato do sentimento, em comparação com a sensação ou a autoconsciência, distingue-se fundamentalmente pela seguinte razão: a consciência *de* si e a consciência *de* objetos (exterior) são sempre consciência *de algo*. O genitivo objetivo indica claramente seu caráter intencional. Porém, esclarece o manuscrito de 1831, a transição é “consciência de nulo” (*Bewusstsein von Null*) (D, p. 334)³⁶⁷. Sendo que a consciência de nulo não é o mesmo que *in-consciência*. Ela permanece ainda sendo consciência, mas em seu sentido *não-predicativo*. Portanto, o si-mesmo como indiferença ou *Nullpunkt* é expressão de

³⁶⁵ Nas *Vorlesungen über die Dialektik*, o manuscrito de 1822 foi o primeiro a equacionar, explicitamente, autoconsciência imediata = sentimento. Nos manuscritos de 1811 e 1814/15, o sentimento ainda não tinha esta qualificação, e nos lugares em que se remete à autoconsciência, refere-se ao *Eu* como autoconsciência reflexiva. Na edição da *Dialética* de Jonas, aparece uma referência marginal a esta equiparação no manuscrito de 1818 (DialJ, p. 156ss). Porém, encontramos esta equação, pela primeira vez, já na ética filosófica de 1816, na qual o sentimento é descrito como autoconsciência imediata, visto que parte da unidade da vida (*Einheit des Lebens*) ou da autoconsciência do ser humano como uno (*Selbstbewusstsein des Menschen als Eines*) (PhE, 589-590).

³⁶⁶ Descrita como *consciência exterior* no manuscrito de 1814/15.

³⁶⁷ Cf. também U. Barth (2004, p. 368).

uma consciência não-intencional. Na verdade, ele é condição da própria intencionalidade, e por isso, o sentimento é o nível mais profundo e irreduzível da consciência humana.

É possível afirmar que o sentimento, considerado como tal, é *aquele-que-põe* – ou seja, definido assertivamente e não só pela via da negação (não-sensação e não-*Eu*). Porém, mesmo esta estrutura do sentimento comporta traços nítidos de negatividade, ou melhor, de imediatidade ou irreduzibilidade: por isso, a unidade é descrita como *indiferença (não-diferença)* das duas formas, ou ainda, como *ponto nulo*. Em outras palavras, Schleiermacher evita descrever a natureza do sentimento de maneira diretamente assertiva, para não objetivá-lo ao modo de uma consciência intencional. Como a unidade presente no sentimento é sempre *determinada* ou *condicionada*, o sentimento transcendental jamais pode ser isolado do pensar ou do querer – portanto, como já se ressaltou, o sentimento não é *puro* ou *transcendental*. Por isso, o qualificativo *transcendental* para o sentimento é apenas didático e descritivo, já que ele é investigado na parte transcendental, e para se diferenciar de suas apreensões filosófica e religiosa.

Em sendo assim: a imediatidade do sentimento é a expressão da unidade que já sempre somos, seja quando pensamos, seja quando queremos. Ela permanece subjacente, sem jamais vir sozinha à luz; portanto, não há maneira de apreendê-la diretamente pelo intelecto. Deste modo, o ponto de indiferença ou nulo não quer dizer, propriamente, *um* ponto ou momento em particular, empírico, mas o fato de que não há *nenhum* momento em que o sentimento não permaneça subjacente. É pelo fato de que o sentimento jamais vem à tona, que ele pode ser *acompanhante (begleitend)* de todos os momentos, unificando-os³⁶⁸. Assim, o sentimento não só é condição da transição, mas acompanha também cada momento transitivo. Ele é um componente *continuum* que permite as atualizações volitivas e cognitivas.

Mas até aqui, descrevemos somente a unidade da subjetividade. Porém, como dissemos antes, o interesse da *Dialética* consiste na determinação do fundamento transcendental como princípio último do saber. Ora, Schleiermacher defende que o fundamento transcendental está *presente* no sentimento. Em sua idealidade, o Absoluto é a síntese que suspende as oposições relativas, ou seja, a unidade sem oposição – conforme foi descrita pela ideia transcendental de Deus. Por sua vez, o sentimento é sempre determinado pelas oposições relativas. Diante disso, como é possível sua presença justamente no

³⁶⁸ Cf. H. Reuter: diferentemente da noção kantiana de acompanhamento (*Begleitung*), conforme aparece no início da dedução transcendental e do capítulo dos paralogismos: ou seja, uma mera consciência ou representação vazia (*Eu*) que acompanha todos os conceitos; no caso de Schleiermacher, tratar-se-ia, para Reuter, de uma metáfora com um duplo sentido: 1) como uma transição permanente de um ir e vir – a vida como série; 2) como uma conotação musical de uma co-pertença harmoniosa, inspirada nas *Reden* – onde se remete à música santa – e nos *Monologen* – onde se remete à harmonia acompanhante (REUTER, 1979, p. 231; 233).

sentimento? Como é possível a presença do Absoluto no relativo? Schleiermacher busca contornar esta aporia com o recurso ao conceito de *analogia*³⁶⁹. Sua tese é a seguinte: no sentimento, a unidade da subjetividade permite a “analogia com o fundamento transcendente” (D, p. 266).

É possível estabelecer um paralelo entre o princípio da analogia do manuscrito de 1822 e a noção de *esquematismo* indireto da intuição de Deus no manuscrito de 1814/15, de modo a esclarecer o uso conceitual de Schleiermacher. Como foi ressaltado anteriormente, Schleiermacher parece dialogar, neste tocante, novamente com Kant. Na Crítica da Razão Pura, após sua tese do esquematismo transcendental, Kant se refere à analogia da experiência³⁷⁰. Mas o passo kantiano decisivo consiste na tentativa de determinar, para as ideias ou conceitos de razão, por *analogia*, um uso equivalente ao esquematismo no campo da experiência. Deste modo, Kant remete ao uso da analogia para estabelecer, por assim dizer, um esquematismo das ideias da razão, oferecendo-lhe, por exemplo, a possibilidade de interpretação da natureza, por analogia, conforme um princípio teleológico³⁷¹.

No capítulo conclusivo dos *Prolegômenos* (§ 57), responsável pela determinação dos limites da razão pura, Kant ressaltou o seguinte:

Conservamo-nos, porém, nestes limites, quando limitamos nosso juízo simplesmente à relação que o mundo pode ter com um ser, cujo próprio conceito reside fora de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo. Pois, então, não usurpamos ao ser supremo nenhuma das propriedades em si mesmas pelas quais pensamos objetos da experiência e, deste modo, evitamos o antropomorfismo *dogmático*; contudo, atribuímos estas propriedades à sua relação com o mundo e permitimo-nos um antropomorfismo *simbólico* que, de fato, apenas concerne à linguagem e não ao próprio objeto (KANT, 1920, p. 129; A 175)³⁷².

Kant acrescenta adiante (§ 58) o que significa este tipo de saber:

³⁶⁹ F. Wagner observa o fato de que Schleiermacher se serve do procedimento da *analogia entis*, porém, sem assumir a compreensão do *ser* como uma realidade *fora* da consciência humana (1974, p. 126). No seu entender, a analogia é condição de possibilidade do *entre* (Zwischen) que conecta os analogados – sentimento e fundamento transcendente (WAGNER, 1974, p. 154).

³⁷⁰ Kant distingue três analogias possíveis: 1) o princípio da permanência (*Beharrlichkeit*) da substância, 2) o princípio da série temporal ou da sucessão (*Zeitfolge*), conforme a lei da causalidade e 3) o princípio da simultaneidade (*Zugleichseins*), conforme a lei da reciprocidade (*Wechselwirkung*) ou da comunidade (*Gemeinschaft*) (KrV, p. 216-254; B 219-274; A 177-275).

³⁷¹ Sobre a discussão do conceito de analogia em Kant, veja BECKENKAMP, Joãozinho. O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, s. 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan./jun. 2008: o autor descreve o procedimento de Kant de *esquematismo analógico*; veja também BONACCINI, Juan A. Analogia e imputabilidade na filosofia prática de Kant. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires, v. XXXIV, n. 2, p. 207-257, 2008.

³⁷² KANT. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**. 6. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1920.

Este conhecimento é aquele por *analogia*, que não significa, por exemplo, como se toma a palavra comumente, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas completamente dessemelhantes. Por meio desta analogia permanece de resto, todavia, um conceito de ser supremo suficientemente determinado *para nós*, se, ao mesmo tempo, abandonamos tudo que o pudesse *determinar* absolutamente e *em si mesmo*; pois o determinamos, por certo, com respeito ao mundo e, com isso, [com respeito] a nós, e nada mais nos é necessário (KANT, 1920, p. 130; A 176).

A atividade racional é inadequada para legitimar o emprego conceitual para o fato do sentimento. Deste modo, a analogia (como o esquema) é a operação racional de uma *adequação* da estrutura da subjetividade, através da qual se pode descrever o fundamento transcendental. Ela atua como um elemento intermediário entre o *factum* e a unidade da subjetividade. Como já se demonstrou nas discussões anteriores, não se tem acesso direto ao Absoluto pela reflexão. Do ponto de vista da atividade racional, faz-se necessário então um esquematismo do si-mesmo. Deste modo, o esquematismo estabelece uma semelhança estrutural de duas coisas completamente dessemelhantes: o sentimento transcendental e o fundamento transcendental³⁷³.

Retomemos a descrição estrutural do sentimento transcendental. Mesmo a autoconsciência imediata é sempre, e a cada vez, condicionada (relativa). Portanto, o sentimento transcendental não suprime as oposições. Na verdade, ele é responsável por manter as oposições unidas, apesar da tensão dos opostos, percorrendo, de maneira constante, todas as atualizações da consciência, sem jamais entrar em *conflito* ou *contradição* com as determinações individuais do pensar e do querer. O sentimento transcendental continua acompanhando, embora de modo velado, a série de condições. Por conseguinte, ele mantém-se *indiferente* durante todo o processo, unificando, do início ao fim, o pensar e o querer, sem suspendê-los. Neste sentido, dá-se no sentimento transcendental uma *coincidentia oppositorum*, dado que o si-mesmo ata os opostos *efetivamente*, na medida em que subjaz *uno* no desenrolar finito das atividades da consciência.

Deste modo, podemos estabelecer uma analogia entre o sentimento transcendental e o fundamento transcendental. O primeiro é indiferença *determinada* (finita); por sua vez, o último é indiferença *indeterminada* ou *formal* (in-finita). Não são unívocos, pois o sentido que os conectam não é o mesmo. Não são equívocos, pois são dois âmbitos completamente distintos. Mas a relação de indiferença no sentimento é análoga à relação de indiferença do

³⁷³ U. Barth (2004, p. 377) afirma que o momento de analogia reside em uma estrutura de isomorfia, de unificação entre o ideal e o real, em que o Absoluto é unidade *arquetípica* do ideal e do real, e o sentimento, unidade *ectípica* do ideal e do real.

fundamento transcendental. Em sendo assim, o sentimento é imagem condicionada do Incondicionado, reflexo do Absoluto³⁷⁴. Para Schleiermacher, não é possível que tenhamos uma consciência *incondicionada* do Absoluto, uma vez que já sempre somos condicionados. Porém, a consciência da unidade de nossa subjetividade é possível mediante o sentimento transcendental. Por conseguinte, atribuímos ao sentimento, *através* da unidade do nosso ser, por analogia, a imagem refletida do Absoluto. Neste sentido, diferentemente do esquematismo kantiano que temporaliza as categorias, a analogia de Schleiermacher faz a aplicação invertida – por assim dizer, *des*-temporaliza a unidade da subjetividade, tornando-a comparável, por analogia, ao Absoluto.

Mas há um desnível neste modo de apreensão, pois Absoluto e sentimento não são de igual valência – ou seja, trata-se de dois âmbitos *absolutamente* distintos. A analogia indica, portanto, não só a transposição de uma estrutura para outra que lhe seja análoga, mas indica também um *déficit* entre os elementos comparados no momento da transposição. Deste modo, a analogia é diferente da correlação. As ideias de Deus e de Mundo são correlatas, ou seja, ainda que elas possuam formas ideativas distintas, comportam o mesmo valor transcendental – enquanto conceitos limites do saber. O conceito de reciprocidade também não caberia, porque implica a esfera das oposições, só que o sentimento transcendental e o Absoluto não se relacionam no modo do contraposto, que pertencem sempre ao mesmo plano. Por seu turno, o sentimento transcendental e o Absoluto são análogos, ou seja, ainda que espelhem uma mesma estrutura de relação, não traduzem o mesmo valor transcendental.

É possível que Schleiermacher concordasse com a tese kantiana do antropomorfismo simbólico para a dimensão filosófica que atribuí ao sentimento transcendental uma analogia com o fundamento transcendental. Mas o sentimento transcendental enquanto tal não é esquematismo analógico da razão, ou seja, não é resultado da reflexão. Ora, o antropomorfismo pressupõe a atividade da reflexão como esquematizadora. Por isso, o sentimento transcendental não é resultado de um esquematismo, muito embora seja possível uma analogia entre o sentimento transcendental e o fundamento transcendental.

³⁷⁴ Segundo U. Barth (2004, 376-377), esta dimensão do conceito de sentimento corresponde à forma de manifestação do fundamento transcendente como fenômeno (*Erscheinung*) finito do Absoluto. Fenômeno entendido como reflexo (*Abspiegelung*). Neste sentido, Barth compara esta ideia com o conceito especulativo de fenômeno de Fichte na sua *Wissenschaftslehre* tardia. Só que em Schleiermacher, essa presença do Absoluto seria pré-predicativa (*vorprädikativ*), articulado como explicação conceitual através da linguagem. Todavia, creio o conceito de *reflexo* deve ser entendido somente na referência à analogia. Ou seja, o caráter factual, a *presença* do Absoluto, não é fenômeno, porque não aparece, nem sequer como instância pré-linguística, mas, por assim dizer, subjaz como fundamento (essência) da aparência, sendo, portanto, somente *não*-predicativo (não-mediato).

Contudo, a dimensão filosófica ou especulativa não é a única dimensão possível de se entender o *factum*, resta descrever a outra dimensão, a saber, a do sentimento religioso. Conforme o manuscrito de 1822, Schleiermacher descreve “o sentimento religioso como representação religiosa do fundamento transcendental” (D, p. 266)³⁷⁵. O lado religioso remete à dimensão de *determinação (Bestimmtheit)* transcendente da autoconsciência. Se o lado filosófico apreende o fundamento transcendente por analogia, o lado religioso o apreende como representação (*Representation*). Assim como a subjetividade é ser-que-põe, cujo caráter condicional ou determinado dá-se como reciprocidade entre agente (*wirkend*) e paciente (*leidend*) – a vida em série como querer e pensar –; da mesma forma, a condicionalidade (*Bedingtheit*) de todo o ser dá-se no entretecimento dos opostos – ou seja, na interpenetração entre receptividade e espontaneidade. Este entretecimento dos opostos é designado de “sentimento de dependência universal” (D, p. 267)³⁷⁶.

Por conseguinte, a interpretação religiosa do sentimento representa o Absoluto como dependência universal, dado que consiste na atualização ininterrupta da consciência que é sempre, ora pensar (receptivo), ora querer (ativo). Caso recordemos a ideia transcendental de Mundo, ela remetia à totalidade de todas as oposições como interpenetração do ético e do físico, da espontaneidade e da receptividade. No sentimento, a nossa vida é entendida como totalidade de nossas atividades, como interpenetração de nossos atos espontâneos e receptivos: portanto, através do sentimento de dependência, temos a representação da realidade do Absoluto enquanto unidade da totalidade.

No manuscrito de 1828, afirma-se o seguinte: "O modo de ter o [fundamento] transcendente no sentimento religioso não é nenhum modo superior, pois o conteúdo originário existe apenas no fato de que o [transcendental] que condiciona a verdade do pensar e a realidade do querer é posto fora de nossa espontaneidade." (D, p. 305)³⁷⁷. Ora, a consciência da totalidade situa-se fora da nossa espontaneidade (fora do *Eu*), no sentido de que ela é já sempre pressuposta tanto para a espontaneidade como para a receptividade. Porém, como representação do sentimento, dependência (no sentido de *passividade*) é a expressão religiosa universal adequada para a consciência da interdependência do todo.

Comparando com o *insight* juvenil de Schleiermacher nas *Reden* (1799), poder-se-ia afirmar o seguinte: na *Dialética*, a representação religiosa do Absoluto como dependência

³⁷⁵ D, p. 266 [Das religiöse Gefühl als Repräsentation des transcendenten Grundes].

³⁷⁶ D, 227 [allgemeines Abhängigkeitsgefühl]

³⁷⁷ D, p. 305 [Die Art das transcendente zu haben im religiöse Gefühl ist keine höhere denn der ursprüngliche Gehalt ist nur daß das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens bedingende außer unserer Selbstthätigkeit].

assemelha-se à tese religiosa da presença do *Uni-versum* na consciência, enquanto unototalidade (*All-Einheit*) ou unidade da totalidade³⁷⁸. À medida que a unidade (Deus) e a totalidade (Mundo) foram separadas como ideias correlatas, o conceito de *Universum* das *Reden* perdeu sua posição sistemática central. Mas sua marca característica *equipara-se* em grande medida, ou como que se restringiu, à ideia de Mundo na *Dialética* – ou pelo menos, é certo que não remeteria mais à ideia de Deus –, salvo o fato de que a ideia de Mundo é um conceito-limite do saber (universal), mas a referência religiosa é sempre individual e historicamente mediada³⁷⁹.

Se o sentimento religioso é descrito como sentimento de dependência, conforme aparece também em sua exposição clássica na introdução da *Glaubenslehre* (G, p. 32), poder-se-ia cogitar que já entramos no território da teologia. Porém, a *Dialética* não expõe uma análise dogmática do sentimento. O sentimento religioso é descrito como sentimento de dependência *universal*, assim como também é determinação *transcendente*. Portanto, ainda nos encontramos na abordagem transcendental do sentimento. A representação do fundamento transcendental não é, intrinsecamente, dogmática, embora seja religiosa. A análise dogmática é positiva, a saber, diz respeito à atualização do sentimento na *piedade* (*Frömmigkeit*). Mas até aqui, Schleiermacher apenas considerou as duas dimensões possíveis do sentimento transcendental, desde o ponto de vista categorial (universal ou geral) da *Dialética*; portanto, do ponto de vista dos princípios do conhecimento em geral. É verdade que a exposição dos princípios e elementos que compõem o conhecimento estendeu-se até a discussão do componente religioso do fundamento transcendental. Todavia, ainda assim, o quadro teórico é dialético-transcendental. Na medida em que o sentimento religioso passa a ser considerado, não só em sua condicionalidade universal ou geral, mas em sua positividade ou individualidade concreta, somente a partir deste ponto imergimos na *Glaubenslehre*, que leva em conta a atualização do sentimento na *piedade*. O caráter positivo de uma religião dá-se somente via *piedade* que, por sua vez, desdobra-se nas comunidades de fé.

Portanto, Schleiermacher completa sua concepção do sentimento transcendental: por um lado, ele é *analogia* do fundamento transcendental, por outro lado, é *representação* do fundamento transcendental. No primeiro caso, temos um esquematismo puro da razão, que considera o fundamento transcendental como suspensão das oposições – cuja expressão

³⁷⁸ Cf. também H. Reuter (1979, p. 246).

³⁷⁹ Claro que é necessário cuidar para não analisar, anacronicamente, conceitos que Schleiermacher reelabora constantemente. Mas o abandono do conceito de *Universum* – depois da primeira edição da *Reden* –, que se referia também à esfera filosófica (metafísica e moral), indica possivelmente sua relação intrínseca com a interpretação religiosa do fundamento transcendental.

transcendental correspondia à ideia de Deus, o elemento ideal do Absoluto. No segundo caso, temos uma atualização efetiva do fundamento transcendental, como sentimento de dependência, no sentido de interpenetração contínua de receptividade e de espontaneidade – cuja expressão transcendental correspondia à ideia de Mundo – o elemento real do Absoluto. Por esta razão, a teoria do sentimento é crucial para a fundamentação última da análise transcendental, sendo o lugar sistemático *par excellence* em que, por meio da descrição do sentimento, os dualismos, as oposições e os conflitos da *Dialética* são conduzidos, por analogia e representação, à sua *Indiferença*, sem ultrapassar, no entender de Schleiermacher, as restrições de um saber finito, visto que seu marco referencial é a unidade da subjetividade³⁸⁰.

Em síntese, o sentimento é condição efetiva de *transição* e continuidade da unidade da subjetividade, na medida em que *acompanha* constantemente as determinações cognitivas e volitivas. De ser assim, é o *si-mesmo* na indiferença das atualizações da consciência, compreendido em seu caráter não-intencional: e por esta razão, é distinto tanto da autoconsciência reflexiva quanto da sensação. Por fim, o sentimento é sede (*locus*) do fundamento transcendental que, filosoficamente considerado, é análogo à unidade da subjetividade; ao passo que, religiosamente considerado, representa o fundamento transcendental como sentimento de dependência universal.

3.4.3 Filosofia e religião

Devemos considerar mais de perto, conforme foi descrita nas *Vorlesungen über die Dialektik*, a relação entre filosofia e religião. A partir das considerações precedentes, alcançamos já elementos suficientes para esta delimitação. Inclusive, vários aspectos já foram levantados no decurso da argumentação. Fixemo-nos naqueles elementos mais significativos. Devemos ressaltar que o próprio Schleiermacher visava esclarecer esta relação, assim como também seu projeto filosófico almejava estar em sintonia com seu programa teológico. Porém, precisamos estar atentos às distinções necessárias destas relações. A relação entre filosofia e teologia não significa o mesmo que a relação entre filosofia e religião – inclusive, a ciência filosófica não se restringe à *Dialética*, nem a teológica, à *Dogmática*. Por sua vez, a presente tese defende a hipótese de que a teoria do sentimento é o lugar sistemático para

³⁸⁰ U. Barth (2004, p. 367) argumenta que o conceito de sentimento possui a vantagem de oferecer tanto uma dimensão estrutural, quanto uma dimensão vivencial (psicológica). A plausibilidade do teorema da transição (*Übergangstheorem*) comportaria, então, duas dimensões: a primeira dimensão é estrutural, como condição e forma do ter-se-a-si-mesmo (*sich-selbst-haben*), que é condição da transição; a segunda dimensão é o fato de que a transição é o lugar *real* que permite uma consideração empírico-psicológica.

considerarmos a interface entre a filosofia e a religião, que por sua vez, constitui o ponto de inflexão entre a filosofia e a teologia.

Considerando somente as *Vorlesungen über die Dialektik*, encontramos os aspectos-chave de sua concepção da relação entre filosofia e religião, sobretudo, na segunda nota explicativa do parágrafo 215 do manuscrito de 1814/15, e em passagens do manuscrito de 1822, citados supra. Além disso, encontramos também, nas aulas quinquagésima segunda e quinquagésima terceira do manuscrito de 1822, importantes alusões a modelos filosófico-religiosos que Schleiermacher rejeita.

Consideremos, primeiramente, o manuscrito de 1814/15. É importante destacar, neste caso, a distinção entre *intuição de Deus* e *sentimento de Deus*. Schleiermacher está cômico de que, malculada, o fato de que existe uma relação intrínseca entre sentimento religioso e o fundamento transcendental, ofereceria certamente riscos de se estorvar a autonomia entre filosofia e religião – neste caso, colocando a religião acima da filosofia³⁸¹. Esta já havia sido uma questão importante discutida nas *Reden* (1799), em que se advoga a independência da religião diante da filosofia (metafísica e moral). Este ponto permanece sendo crucial para o pensamento de Schleiermacher, inclusive para a abordagem dialética.

A severa crítica de Schleiermacher contra modelos filosóficos de seu tempo tinha por alvo, justamente, dirimir as confusões entre os âmbitos científicos e religiosos. Por exemplo, os limites destas duas foram excedidos por filosofias cujo empenho era partir imediatamente de um ponto de vista absoluto (Fichte, Schelling). Mesmo Kant, para Schleiermacher, não fora capaz de superar estes equívocos, pois sobrevaloriza o aspecto prático-filosófico do fundamento transcendental. Mas também as filosofias pré-críticas não souberam determinar de maneira adequada as duas esferas, supervalorizando o teor especulativo do fundamento transcendental, como é o caso da *teologia natural* que queria fundamentar a consciência de Deus somente pela função do pensar³⁸².

Conforme a exposição teórica do sentimento transcendental no manuscrito de 1814/15, o *sentimento de Deus* é o elemento religioso, ao passo que a *intuição de Deus*, o elemento filosófico do fundamento transcendental. No manuscrito de 1822, o lado religioso é descrito como *representação* do fundamento transcendente, cuja determinação consiste no sentimento de dependência. Por sua vez, o lado filosófico é descrito em *analogia* com o

³⁸¹ Segundo H. Reuter, essa passagem seria uma crítica a Jacobi (REUTER, 1979, p. 228, nota 42).

³⁸² Cf. manuscrito de 1822 (D, p. 264).

fundamento transcendental, entendido como suspensão pura das oposições³⁸³. Tanto num caso como no outro, percebemos que não é o *sentimento transcendental* em si mesmo que reivindica o direito de ser o *lugar-comum* entre a filosofia e a religião. Na verdade, este direito é reservado somente ao fundamento transcendental *presente* no sentimento. Deste modo, o sentimento transcendental é o horizonte de interface com a religião, na medida em que a consciência de Deus dá-se como um *factum* na unidade da subjetividade. Na autoconsciência imediata, este *factum* ou fundamento transcendental contém duas dimensões distintas, embora complementares, a saber: uma filosófica ou especulativa, outra religiosa.

Por outro lado, do ponto de vista de sua elaboração científica, i.e., como campos particulares do saber, filosofia e religião possuem pontos de partida completamente distintos. O ponto de partida da ciência filosófica – a *Dialética* – é a ideia do saber (universal), sendo o sentimento transcendental resultado de uma investigação *puramente* filosófica (D, p. 143), emergindo da questão do fundamento transcendental pressuposto em todo pensar e querer. Por sua vez, o ponto de partida da *ciência positiva* da religião – a teologia – é a análise da piedade (*Frömmigkeit*), que é o meio individual e histórico pelo qual o sentimento se atualiza. Através da piedade, investiga-se então a concretização positiva dos modos históricos da fé³⁸⁴.

Desta maneira, na *Dialética*, a descrição do sentimento religioso – enquanto elemento condicionado e individual (dependência) – aparece apenas para completar sua teoria do sentimento transcendental. Mas a explicação do sentimento religioso é considerada conforme seu princípio, permanecendo universal e transcendente. Em outras palavras, a perspectiva dialética considera a religião somente *transversalmente*, a saber: como um elemento do fundamento transcendental, mas o sentimento religioso não é princípio central para a *Dialética*. Por esta razão, no manuscrito de 1831, Schleiermacher afirma que o âmbito religioso não é objeto de conhecimento da metafísica (D, p. 337). Do ponto de vista estritamente filosófico, a religião só é objeto para a disciplina crítica, derivada da ética filosófica, designada de *filosofia da religião*. Neste último sentido, porém, a religião não é considerada especulativa ou transcendentalmente – no sentido da *Dialética* –, mas historicamente. A filosofia da religião investiga as religiões históricas, comparativamente, estabelecendo princípios tipológicos de classificação para sua aplicação categorial às religiões históricas. Como ciência histórica, ela fornece contribuições de suporte científico à teologia,

³⁸³ No manuscrito de 1831, Schleiermacher distingue entre expressão *especulativa* e *religiosa* do fundamento transcendente (D, p. 336).

³⁸⁴ Veja o próximo capítulo, especialmente item 4.2.2.

sem se confundir com a última. Por sua vez, a tarefa propriamente teológica não é nem especulativa nem histórica, mas prática.

Mas é importante observar que Schleiermacher não esclarece, na *Dialética*, a relação entre a filosofia e a teologia. Sua intenção principal é superar equívocos deliberados de se reunir ou sobrepujar os limites entre as esferas filosófica e religiosa. O duplo aspecto do sentimento transcendental – especulativo e religioso – é razão suficiente para se considerar os dois princípios de forma independente, cujo ponto de unidade é somente o fundamento transcendental. Para Schleiermacher, filosofia e teologia possuem tanto completude quanto incompletude. Ou seja, elas são completas, na medida em que são autônomas; mas também incompletas, na medida em que o saber em geral está em *devir*. O ponto de partida do saber filosófico consiste num elemento especulativo (pensar *puro*): como ideia universal do conhecimento, ele jamais se efetivará plenamente, uma vez que, para tanto, faz-se necessário sua entrada no reino da finitude e da singularidade. Por outro lado, o ponto de partida do saber teológico consiste num elemento positivo, de tal modo que ele jamais alcançará uma expressão completamente *pura* ou transcendental que abandone sua individualidade.

No manuscrito de 1822, Schleiermacher esclarece sua posição diante de duas abordagens possíveis, mas equivocadas, da relação entre a filosofia e a religião, aludindo muito provavelmente a Hegel e Jacobi, mas sem citá-los explicitamente. Em ambos os casos, há uma relação de subordinação de uma esfera à outra. No caso da primeira abordagem, o modelo de relação subordinada considera a especulação acima e superior à religião. Portanto, o estado de sentimento é compreendido como um estágio inferior de desenvolvimento, a ser superado pela especulação. Contudo, para Schleiermacher, por um lado, o sentimento não é algo *passado*, porque permanece *presente* (*continuum*) em nós em cada atualização da consciência – por isso, sua distinção da sensação como atos momentâneos da consciência; por outro lado, a unidade resultante do sentimento não pode ser substituída pelo pensar³⁸⁵. No caso da segunda abordagem, o modelo de relação subordinada é invertido, a saber: a religião situa-se acima da filosofia, de tal modo que todas as tentativas de se pensar sobre Deus são derivações de interesses provenientes exclusivamente da esfera do sentimento. Porém, Schleiermacher argumenta que, caso a reflexão situe, acima dela, o sentimento, não poderá mais conceber nenhum impulso científico, nem sequer a atividade especulativa que busca o fundamento transcendente, já que o último seria objeto exclusivo da religião. Num e noutro caso, uma das esferas precisa ser prejudicada em benefício da outra esfera. Schleiermacher

³⁸⁵ Schleiermacher também elabora esta mesma crítica, aludindo a Hegel, no manuscrito de 1831 (D, p. 336).

rejeita estes dois modelos, quer favoreçam a filosofia (Hegel) – no sentido de uma teologia *especulativa* –, quer favoreçam a religião (Jacobi) – no sentido de uma teologia *antiespeculativa* (D, p. 267-269).

Para explicar a relação entre a filosofia e a religião, no manuscrito de 1822, Schleiermacher remete à sua concepção de correlação das ideias de Deus e de Mundo, que são a expressão transcendental limítrofe do conhecimento. Desta forma, Schleiermacher sugere, aparentemente, que a relação entre filosofia e religião é tida como similar à relação entre as ideias de Deus e de Mundo. Ora, as duas ideias transcendental não admitem nem separação radical, nem identificação ou subordinação. As ideias de Deus e de Mundo não são iguais, uma vez que cada uma indica uma dimensão específica da ideia do saber; mas elas também não são absolutamente desconexas, caso contrário, recairiam em representações plásticas da fantasia, como, por exemplo, as noções de *deus* e *caos*. Por isso, *correlação* é o tipo particular de referência entre as duas ideias (D, p. 269). O modelo de relação entre as ideias transcendentais parece ser a melhor expressão da compreensão da relação entre filosofia e religião, na medida em que estas duas esferas são distintas e autônomas, mas também interdependentes.

Todavia, isso não significa que *Dialética* e *Dogmática* sejam correlatas. A *Dialética* não tinha o objetivo de determinar a tarefa teológica, muito menos entrar em seus domínios. Sua tarefa era a de expor os princípios do saber em geral, e nesta medida, seus princípios são válidos também para a teologia, como é o caso da correlação da ideia de Deus e da ideia de Mundo na *Dialética*, que se equiparam com a correlação dos atributos de Deus e da constituição do Mundo na *Dogmática*. A representação religiosa do sentimento, na *Dialética*, apenas deixa espaço para a descrição da *piedade cristã* na *Glaubenslehre* – que interpreta a consciência de Deus através do particular e histórico. Na *Dialética* não é possível avançar para além da descrição de seu princípio, caso contrário, ultrapassaria suas atribuições e tornar-se-ia teologia especulativa ou racional. Ora, para Schleiermacher, o resultado da *Dialética* não contradiz seu programa teológico – muito pelo contrário: os princípios dialéticos são válidos para todo e qualquer saber, e a teologia está em conformidade com os princípios últimos do saber. O ponto decisivo é que, uma vez fundamentados os princípios do saber em geral, as ciências desenvolvem-se conforme suas próprias exigências, contanto que respeitem os limites de suas tarefas e não ultrapassem os limites especulativos delimitados pela *Dialética*.

Em outras palavras, o programa filosófico de Schleiermacher visa refutar a possibilidade de uma teologia especulativa do Absoluto. Uma vez refutada, a teologia poderia desenvolver-se, não mais como ciência especulativa, mas positiva. Porém, o mesmo vale para

a filosofia, pois também se livra do risco de servidão à teologia (*ancilla theologiae*). Inclusive, a fundamentação da tese da correlação da ideia de Deus e de Mundo não repousa na doutrina da criação, mas em uma descrição puramente transcendental, independentemente de dogmas religiosos.

Last but not least, devemos considerar um último documento que, embora seja informal e conceitualmente inferior às *Vorlesungen über die Dialektik*, nem por isso deixa de fornecer um testemunho relevante para nossa discussão. Trata-se de uma carta de Schleiermacher destinada a Friedrich Heinrich Jacobi de 30 de março de 1818 – portanto, poucos meses antes da preleção sobre *Dialética* do semestre de inverno de 1818/19, e antes da redação da *Glaubenslehre*³⁸⁶. Esta carta é responsável por apresentar sua concepção da relação entre filosofia e religião. É verdade que esta carta carece de rigor formal, de tal modo que não devemos interpretá-la como fonte principal. Todavia, com base neste depoimento, é possível estabelecer relações com as discussões precedentes, tornando mais nítida a compreensão de fundo de Schleiermacher.

Antes de tudo, devemos esclarecer o contexto desta carta. Primeiramente, Jacobi envia uma correspondência a Karl Leonhard Reinhold, defendendo não existir mediação possível entre cristianismo e paganismo – em seus próprios termos: “Completamente um pagão com o intelecto, com todo o ânimo (*Gemüte*), um cristão; nado entre duas correntes que, para mim, não querem se unificar; de tal modo que elas, conjuntamente, iludem-me; mas, como uma me eleva incessantemente, então, a outra, simultaneamente, afunda-me incessantemente.” (B2, p. 341). Schleiermacher teve acesso a esta correspondência, de tal modo que sua carta é uma reação à tese disjuntiva de Jacobi, a saber: *ou* filosofia *ou* religião – *tertium non datur* – que, no fundo, implicava a posição privilegiada da religião acima da filosofia. Schleiermacher, dirigindo-se a Jacobi, expõe sua objeção central na seguinte passagem:

Você é com o intelecto um pagão, com o sentimento, um cristão. Contra essa posição reage minha Dialética: pagão e cristão são, enquanto tais, reciprocamente contrapostos ao mesmo âmbito, a saber, ao [âmbito] da religião. Possuem, então, com este intelecto e sentimento iguais pretensões que eles poderiam compartilhar com as formas contrapostas? A religiosidade é o assunto do sentimento; o que, à diferença disso, designamos religião que é, porém, sempre mais ou menos dogmática, i.e., somente a interpretação do intelecto que surge pela reflexão sobre o sentimento. Se seu sentimento é cristão, pode o intelecto interpreta-lo então de forma pagã? Não posso me achar aqui. Pelo contrário, minha proposição é a seguinte: sou com o intelecto um filósofo; pois, esta é a atividade independente e originária do

³⁸⁶ Esta carta é acessível em: JONAS, L.; DILTHEY, W. (Hg.). **Aus Schleiermachers Leben: In Briefen** (v. II). Berlin: Georg Reimer, 1858, p. 341-345. Doravante citada apenas como B2.

intelecto; e com o sentimento sou um completo piedoso; e, na verdade, enquanto tal, um cristão, e ter-me-ia retirado completamente do paganismo, ou antes, jamais o teria em mim (B2, p. 341-42)³⁸⁷.

Para Schleiermacher, o ponto central é sua defesa da não-contradição entre o fato de ser *cristão* e a natureza das atividades cognitivas. O caráter existencial da religião não precisa ser suspenso no decurso da tarefa filosófica, nem tem necessidade de o ser. Pelo contrário, a tarefa teológica necessita do intelecto, entendido em amplo sentido como atividade da reflexão, cujo princípio é a autoconsciência reflexiva. No entender de Schleiermacher, não há esfera sentimental *immune* à ação do intelecto, nem esfera racional que não *pressuponha* o sentimento. Ou seja, não há *revelação* ou *fé* immune à razão, nem razão que não pressuponha o *factum* não-intencional presente no sentimento. No caso das religiões históricas, o sentimento transcendental é válido tanto para os cristãos, quanto para os pagãos: pois o que os diferenciam é a maneira como interpretam o *sentimento religioso*. A dogmática é definida como a interpretação do intelecto sobre o sentimento. Por isso, Schleiermacher defende, adiante, que a “bíblia é a interpretação original do sentimento religioso” (B2, p. 343)³⁸⁸ – que, neste caso, é sentimento religioso *cristão*, ficando a encargo do teólogo cristão o desenvolvimento desta interpretação. Já a distinção feita entre *religiosidade* e *religião* remete, muito provavelmente, à distinção realizada na primeira edição da *Glaubenslehre* (1821) e mantida na segunda edição (1830), a saber: religiosidade são os graus distintos das afecções piedosas dos indivíduos e seus efeitos em uma comunidade religiosa; ao passo que religião é uma comunidade de fé histórica – em virtude da qual se orienta a ciência positiva da religião (Dogmática) (G, p. 42)³⁸⁹.

O resultado desta abordagem é evidente: filosofia e teologia são, cada uma a seu modo, resultado da reflexão. Por isso, adiante, Schleiermacher afirma o seguinte: “(...) minha filosofia e minha dogmática são bastante decididas a não se contradizerem; porém, justamente por isso, as duas também não querem estar acabadas, e até onde posso pensar, elas tem

³⁸⁷ B2, p. 341-42 [Sie sind mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gefühl ein Christ. Dagegen erwidert meine Dialektik: Heide und Christ sind als solche einander entgegengesetzt auf demselben Gebiet, nämlich dem der Religion. Habem auf dieses Verstand und Gefühl so gleiche Ansprüche, daß sie sich teilen könnten auf die entgegengesetzten Formen? Die Religiosität ist die Sache des Gefühls; was wir zum Unterschied davon Religion nennen, was aber immer mehr oder weniger Dogmatik ist, das ist nur die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl. Wenn Ihr Gefühl christlich ist, kann dann Ihr Verstand heidnisch dolmetschen? Darin kann ich mich nicht finden. Mein Satz dagegen ist also der: Ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist die unabhängige und ursprüngliche Tätigkeit des Verstandes; und mit dem Gefühl bin ich ein ganz Frommer, und zwar als solcher ein Christ und habe das Heidentum ganz ausgezogen oder vielmehr nie in mir gehabt].

³⁸⁸ B2, p. 343 [Die Bibel ist die ursprüngliche Dolmetschung des christlichen Gefühls].

³⁸⁹ Veja o próximo capítulo, item 4.3.1.

sempre concordado reciprocamente e se aproximado, também, sempre mais.” (B2, p. 343)³⁹⁰. Schleiermacher busca claramente um *modelo de compatibilidade*³⁹¹ para a *Dialética* e a *Dogmática*, com desenvolvimento autônomo, mas concordantes com uma teoria do saber finito³⁹². Todavia, o cerne da disputa entre filosofia e religião não se acha na esfera científica – i.e., na contraposição entre *Dialética* e *Dogmática* –, mas na esfera da subjetividade – i.e., no campo de tensão entre *intelecto* e *sentimento*³⁹³. Filosofia e teologia são áreas distintas do saber, mas repousam sobre o mesmo pressuposto: o fundamento transcendental. Portanto, a distinção fundamental dá-se entre *reflexão* e *sentimento*, entre autoconsciência reflexiva e autoconsciência imediata.

Para exemplificar a correlação entre intelecto e sentimento, Schleiermacher lança mão de duas metáforas. A primeira metáfora recorre à matemática, referindo-se à propriedade de uma *elipse*. A forma universal da existência finita ou da vida é concebida como *oscilação*, como dois focos de uma elipse. Os dois focos correspondem às oposições cambiantes da existência, que se mantêm unidas em virtude da unidade da subjetividade presente no sentimento. Como dois focos de uma elipse, intelecto e sentimento distinguem-se um do outro, sem, todavia, o intelecto se sobrepor ao sentimento e vice-versa, permanecendo ambos sempre dentro de um único âmbito, a saber: a unidade da subjetividade (B2, p. 343).

Já a segunda metáfora busca explicar a correlação entre intelecto e sentimento, recorrendo às reações físico-químicas das *pilhas* ou *células galvânicas*. Trata-se da referência ao experimento eletroquímico com pilhas ou células galvânicas utilizadas para a geração de corrente elétrica a partir de reações químicas, nas quais dois eletrodos são inseridos em uma solução eletrolítica que conduz íons de um eletrodo a outro³⁹⁴. Deste modo, o intelecto e o sentimento permanecem um ao lado do outro, como os eletrodos, e se tocam, formando uma coluna galvânica. Schleiermacher chega a afirmar que esta operação galvânica representa “a vida mais interior do espírito”, pois representa a transição do sentimento para o intelecto e do intelecto para o sentimento, sem que os dois polos abandonem suas distâncias um do outro

³⁹⁰ B2, p. 343 [Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind sehr entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide neimals fertig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert].

³⁹¹ Expressão tomada de empréstimo de U. Barth (2004, p. 384).

³⁹² Em uma anotação anônima da preleção de 1818/19 feita por um aluno, afirma-se que o filósofo não precisa da religião em si mesma, mas como homem; e o religioso não precisa da filosofia em si mesma, mas para a comunicação (KGA II/10, 2, p. 242).

³⁹³ Conforme elucidou, a este respeito, Birkner (1974, p. 35-36), os dois focos da elipse não se referem à relação entre filosofia e dogmática (teologia), mas entre intelecto e sentimento.

³⁹⁴ Este experimento tornou-se público em 1800 com a fabricação de uma bateria elétrica por Alessandro Volta (1745-1827). Sobre isso, veja CURRAN, Thomas H. **Doctrine and Speculation in Schleiermachers Glaubenslehre**. Berlin; New York: de Gruyter, 1994, p. 26ss.

(B2, p. 345)³⁹⁵. Com isso, Schleiermacher transmite plasticamente sua concepção correlativa, na qual sentimento e intelecto se retroalimentam constantemente, permanecendo, porém, sempre distintos.

Por fim, Schleiermacher considera obsoleta a defesa de Jacobi de um Deus pessoal³⁹⁶. Em sua carta a Reinhold, Jacobi argumenta que não há terceira via para a filosofia, de tal modo que, *ou* temos, com Espinosa, a divinização da natureza (*Naturvergötterung*), *ou* temos, com Platão, o antropomorfismo (B2, p. 341). Desse modo, no entender de Jacobi, a defesa da ideia personalista de Deus seria o recurso para a superação do beco sem saída da filosofia. Contudo, para Schleiermacher, jamais podemos sair do reino da oposição entre ideal e real, ou seja, não há uma terceira via que ultrapasse a oposição relativa na qual se move a vida e a reflexão, do mesmo modo que a definição personalista de Deus não é superior à definição de Deus como *natura naturans*. No caso do antropomorfismo de Platão, Schleiermacher argumenta que se tratava, a rigor, de *ideomorfismo*, característica inevitável no âmbito da interpretação do sentimento religioso (B2, p. 344). Segundo Schleiermacher, a intuição fundamental de Platão residia no fato de que “(...) não podemos estabelecer um conceito real do ser supremo (...)”, entendido como a “verdade impronunciável do ser supremo, que residia no fundo de todo nosso pensar e perceber” – esta é a convicção que Schleiermacher compartilha com Platão e que as *Vorlesungen über die Dialektik* pretendiam desenvolver (B2, p. 345)³⁹⁷.

³⁹⁵ B2, p. 354 [Das innerste Leben des Geistes].

³⁹⁶ Sobre isso, veja D, XXXI; WAGNER, 1974, p. 12ss; BIRKNER, 1996, p. 225.

³⁹⁷ B2, p. 345 [(...) wir einen realen Begriff des höchsten Wesens nicht aufstellen können (...); unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unserm Denken und Empfinden zum Grunde liege].

4 **CAPÍTULO TERCEIRO: FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA E TEORIA DA RELIGIÃO NA INTRODUÇÃO DA GLAUBENSLEHRE**

Muitos admiravam geralmente a arte dialética na *Dogmática* de Schleiermacher, mesmo sem saber direito o que admiravam; já alguns, de maneira bastante ambígua, com um temor misterioso e com um medo cômodo, razão pela qual se conservavam dispensados do esforço e do trabalho de seu estudo fundamental. Mas se trata de algo grande na ciência e sempre agradavelmente estimulante, quando um espírito distinto conduz a arte para a ideia de ciência rigorosa, fazendo valer e predominar nela método e ordenação, precisão dos conceitos e nexos sistemático.

(Friedrich Lücke)³⁹⁸

4.1 APRESENTAÇÃO

Glaubenslehre (*Doutrina da Fé*) é como ficou conhecida o *opus magnum* de Schleiermacher no campo da teologia, cujo título completo é o seguinte: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (A Fé Cristã exposta sistematicamente segundo os princípios da Igreja evangélica). Trata-se de sua obra de *Dogmática*, compondo junto com a *Enciclopédia*³⁹⁹ e *Doutrina Ética Cristã*⁴⁰⁰ suas principais contribuições na esfera da teologia. A obra é resultado das atividades acadêmicas de Schleiermacher: primeiro na Universidade de Halle – entre os anos de 1804 e 1806 –; depois na Universidade de Berlim – entre os anos de 1811 e 1830. Deste modo, as preleções sobre *Dogmática* abrangem um período maior de atividade docente do que as preleções sobre *Dialética*, as quais se iniciam somente em 1811. À diferença dos manuscritos sobre *Dialética*, felizmente Schleiermacher organizou os textos das preleções e publicou sua *Dogmática* em duas edições, respectivamente no ano de 1821/22 e no ano de 1830/31⁴⁰¹.

Já apresentamos, no capítulo anterior, informações sobre o contexto das atividades acadêmicas de Schleiermacher na Universidade de Berlim, assim como ressaltamos seu interesse de desenvolvimento sistemático das ciências em geral, filosóficas e teológicas, desde

³⁹⁸ LÜCKE, Friedrich. Erinnerungen. In: ULMANN, C.; UMBREIT, F. (Hg.). **Theologische Studium und Kritiken**: eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie. Hamburg: Perthes, 1834, p. 776.

³⁹⁹ *Enciclopédia* é como ficou conhecida sua obra intitulada *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Breve exposição do estudo teológico como suporte às preleções introdutórias) (KD).

⁴⁰⁰ Obra organizada postumamente pelo seu aluno Ludwig Jonas (1797-1859), cujo título foi inspirado na *Glaubenslehre*, a saber, *Der christliche Sitte nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (SW, I/12).

⁴⁰¹ Veja adiante sobre as fontes literárias (item 4.1.2).

suas atividades acadêmicas na Universidade de Halle (1804). O debate com Fichte era um dos aspectos principais da *Dialética*. Mas também indicamos os ataques de Hegel contra seu projeto filosófico, antecipando também suas críticas à obra teológica de Schleiermacher⁴⁰². A objeção central de Hegel consistia no fato de que se a piedade consiste no sentimento, considerando que todo sentimento seja subjetivo, confuso e inconsciente, perdermos então obviamente o conteúdo cognitivo da religião. Além do mais: este sentimento remeteria a uma dependência absoluta, resultando inevitavelmente na supressão da liberdade humana.

No caso particular da teologia, o contexto intelectual de surgimento da *Glaubenslehre*, inclusive em virtude de sua publicação em 1821/22, trouxe à tona um espectro maior de discussões. Os porta-vozes mais significativos eram teólogos supranaturalistas, racionalistas e teólogos sob a influência de Hegel. Em síntese, as críticas dirigiam-se a dois aspectos centrais da obra de Schleiermacher, que na maioria das vezes apareciam conjugados⁴⁰³. O primeiro aspecto recebeu atenção especial desde a publicação do primeiro volume da primeira edição da *Glaubenslehre* (1821). Consistia na definição de teologia dogmática exposta na *Introdução*. Seus críticos perguntavam-se: afinal, qual o fundamento da *Dogmática* de Schleiermacher? Com base na *Introdução* e na definição da essência do cristianismo, afirmava-se que o fundamento de sua teologia era resultado de uma especulação filosófica, embora não concordassem de que tipo exatamente seria: se gnóstica, panteísta, idealista etc. O outro aspecto controverso recebeu seu impulso a partir da interpretação de Cristo realizada por Schleiermacher, sobretudo com base no segundo volume da primeira edição da *Glaubenslehre* (1822).

Fiquemos então com três exemplos influentes: Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848) afirmou, levando em conta a primeira parte da *Dogmática*, que a separação sistemática entre filosofia e teologia de Schleiermacher funcionava, na prática, como dependência do cristianismo diante da filosofia e que, partindo de análises da consciência sensível e moral, repousava então sob um fundamento psicológico. Por sua vez, levando em conta a segunda parte da *Dogmática*, Bretschneider afirmou que Schleiermacher defendia uma concepção de pecado insustentável e uma concepção de Jesus sobrenatural. Já Ferdinand Christian Baur (1792-1860) comparou Schleiermacher ao gnosticismo, cuja visão fundamental seria panteísta

⁴⁰² Veja o capítulo segundo, item 2.1.

⁴⁰³ Para uma exposição detalhada das resenhas da época, após a publicação da *Glaubenslehre*, veja a introdução histórica da edição crítica: KGA I/7, v. 1, p. XV-LX (que se concentra na primeira edição) e KGA I/13, v. 1, p. VII-LXXX (que se concentra na segunda edição); veja também: REDEKER, Martin. Einleitung des Herausgebers. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. **Der christliche Glaube**. Berlin: de Gruyter, 1999, p. XII-XL; DUKE, James; FIORENZA, Francis. Translator's introduction. In: _____. **On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke**. Trad.. Atlanta: Scholars Press, 1981, p 4-32.

e idealista, tendo em mente principalmente semelhanças com Schelling. Afirmou também que Schleiermacher assumiria uma divisão radical entre o âmbito filosófico e o âmbito histórico, entre a esfera subjetiva e a esfera objetiva, tendo postulado uma compreensão *ideal* de Cristo. Por seu turno, Ferdinand Delbrücke (1772-1848) fora crítico principalmente do que ele entendia ser o aspecto espinosista do pensamento de Schleiermacher, pois transformava o conceito de Deus em componente da extensão, e acompanharia Fichte na crítica à ideia personalista de Deus (KGA I/7.1, p. XLVIII-XLIX; LII).

Para retorquir estas e outras críticas, Schleiermacher enviou a seu antigo discípulo e amigo Friedrich Lücke (1791-1855) duas cartas abertas (*Sendschreiben*), publicadas um pouco antes da segunda edição da *Glaubenslehre* no ano de 1829⁴⁰⁴. Além de rebater muitas das críticas levantadas contra a sua primeira edição, o objetivo também era, ao mesmo tempo, liberar-se do risco de que sua segunda edição se prestasse apenas à autodefesa perante seus interlocutores, comprometendo então a unidade da obra. Schleiermacher queixa-se nas duas cartas da falta de entendimento que seus críticos demonstravam de sua obra, principalmente porque as objeções de seus comentadores sequer concordavam entre si: além dos exemplos que já citados, Schleiermacher também enumera algumas das remissões recorrentes que seus críticos faziam de seu projeto teológico, como comparações com escolas filosóficas específicas de seu tempo – por exemplo, na trilha de Schelling ou de Jacobi –, mas também remetendo seu programa teológico a posições da antiguidade – como o gnosticismo, a concepções alexandrinas e à escola cireniana (SW I/2, p. 581).

Devemos destacar o fato de que a questão da relação entre filosofia e teologia não só se tornou objeto de contenda desde a época de Schleiermacher, mas estendeu-se até a teologia dialética no século XX. A fim de aprofundarmos este debate, o objetivo principal do presente capítulo é expor os princípios da *Glaubenslehre* e da teoria geral da religião nela contida. Só então teremos condições, a partir da fundamentação de sua teologia, de estabelecer os requisitos necessários para formular de maneira suficiente a relação entre a *Dialética* e a *Dogmática*. Nesta seção introdutória em particular, exporemos os principais momentos do itinerário teológico, cujo resultado é a obra de *Dogmática* de 1821 (item 4.1.1). Em seguida, apresentaremos as fontes literárias para nosso estudo (item 4.1.2).

⁴⁰⁴ Disponível nas obras completas: SW I/2, p. 575-653.

4.1.1 Breves aportes para o projeto dogmático (1804-1821)

O primeiro período das atividades acadêmicas de Schleiermacher transcorre na Universidade de Halle (1804), onde surgiu o projeto, desde sua primeira preleção sobre *Dogmática*, de redigir e publicar um compêndio sobre este assunto. O testemunho deste projeto está presente nas correspondências desta época: por exemplo, em carta de 04.11.1804 a Georg Andreas Reimer, Schleiermacher afirma o desejo de escrever um compêndio aforístico, embora não exista ainda referência explícita, muito provavelmente se tratava da teologia dogmática (B4, p. 105). Em carta de 25.10.1805 também a G. A. Reimer, Schleiermacher refere-se então explicitamente ao projeto de uma dogmática, após trabalhar num pequeno manual sobre a enciclopédia teológica e em suas prédicas (B2, p. 69)⁴⁰⁵. As preleções sobre teologia dogmática possibilitou a Schleiermacher desenvolver suas concepções teológicas, até então desenvolvidas somente *in nuce* e em estilo poético-romântico nas *Reden*⁴⁰⁶.

Com efeito, o ponto decisivo das *Reden* era a distinção entre religião, metafísica e moral, com o que se pretendia separar a religião das atividades filosófico-especulativas, deslocando sua centralidade para uma disposição vivencial mais fundamental do que a atividade científica, pois seu fundamento é a intuição e o sentimento do *Universum*. Ademais, destacavam-se a discussão acerca do sacerdócio, do caráter comunicativo e histórico da religião. Mas ponto decisivo era sua compreensão das religiões positivas. A partir delas se desenvolve uma discussão acerca da intuição fundamental do cristianismo e sua especificidade diante do judaísmo, onde surge sua compreensão da figura de Jesus como o mediador, caracterizando o cristianismo, portanto, como uma religião da mediação (R, p. 293ss). Trata-se já do eixo de coordenadas da teologia de Schleiermacher, que serão desenvolvidas em sua obra madura. Não obstante as reformulações do seu pensamento, com vistas a tornar mais preciso e rigoroso suas afirmações, não é difícil evidenciar pelo menos dois eixos centrais de sua preocupação teológica: restrição face uma investigação especulativa de Deus e valorização do histórico ou positivo.

⁴⁰⁵ Esta edição remete à data de 1806, porém se trata do ano de 1805. Sobre um relato em síntese mais abrangente destas correspondências, veja KGA, I/7, 1, p XX-XXXIV.

⁴⁰⁶ Em carta de 1805 a Ehrenfried von Willich, Schleiermacher declara que por causa de suas preleções sobre a teologia dogmática sua compreensão de vários aspectos do cristianismo está se desenvolvendo mais claramente, de modo que em poucos anos espera publicar um pequeno manual sobre o assunto (B2, p. 44).

⁴⁰⁶ KGA I/4, p. 461-484

Em 1804 Schleiermacher resenha o escrito de Schelling intitulado *Preleções sobre o método do estudo acadêmico*⁴⁰⁷. Os dois eixos de sua preocupação teológica são nítidos em sua reação a Schelling. Por um lado, trata-se novamente de sua polêmica contra os impulsos especulativos em matéria de teologia, que para Schleiermacher não pertence às disciplinas propriamente filosóficas. Por outro lado, conectada com a crítica precedente, a valorização do histórico em Schleiermacher é distinta da valorização da história em Schelling – que no último assume abertamente um programa metafísico-especulativo, com seu projeto de “construção histórica do cristianismo” (SCHELLING, 1859, p. 286)⁴⁰⁸.

Schleiermacher desenvolve sua discussão do traço histórico do cristianismo através de sua compreensão de Jesus. Ora, a crítica à teologia especulativa não se volta apenas contra o conhecimento racional de Deus – tanto faz se nos moldes tradicionais da *teologia naturalis*, ou no quadro de uma teologia moral (Kant), ou mesmo conforme o idealismo especulativo (Schelling) –, mas se estende também contra uma perspectiva especulativa da figura de Cristo⁴⁰⁹, que pressupõe simultaneamente uma compreensão especulativa da história e da revelação. Por causa da compreensão supranaturalista da tradição ortodoxa protestante, Schleiermacher praticamente abandonou o conceito de revelação, ou só o admitiu com muita dificuldade⁴¹⁰.

Se Schleiermacher leciona sua primeira preleção sobre dogmática no semestre de inverno de 1804/05, nessa época concentrava-se também em desenvolver outras disciplinas que direta ou indiretamente contribuiriam para sua teologia, como a disciplina de hermenêutica ministrada no semestre de verão 1805. A tradução de Platão, que era realizada desde 1804, contribuiu provavelmente para Schleiermacher elaborar os princípios universais da hermenêutica. Mas os princípios desta ciência técnica deveriam também dar suporte à exegética cristã, tanto é assim que seu intento era ministrar uma *hermenêutica sacra* no verão de 1805 (KGA II/4, p. XIX). No semestre seguinte, na segunda preleção sobre dogmática de

⁴⁰⁷ KGA I/4, p. 461-484

⁴⁰⁸ SCHELLING, F. **Sämmtliche Werke** (SW I/5). Stuttgart; Ausburg: J. G. Gotta'scher, 1859, p. 207-352. Já no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), Schelling defendia uma filosofia da história a partir de uma teoria do Absoluto, ou seja, a história como revelação gradual e progressiva do Absoluto (_____. **Sämmtliche Werke** (SW I/3). Stuttgart; Ausburg: J. G. Gotta'scher, 1858, p. 327-634).

⁴⁰⁹ Sobre a relação de Schelling e Schleiermacher, veja BARTH, U. **Kritischer Religionsdiskurs**. Tübingen: Siebeck, 2014, p. 243-262: o autor afirma que a solução de Schleiermacher para uma visão não especulativa da história e de sua Cristologia consistia na distinção entre uma descrição histórica de Jesus e do cristianismo – como um fenômeno social e cultural – e uma descrição dogmática de Cristo e do cristianismo (Ibid., p. 290).

⁴¹⁰ Sobre o conceito de revelação em Schleiermacher, veja BIRKNER, 1996, p. 81-98: conforme demonstra o autor, Schleiermacher reinterpreta o conceito na *Glaubenslehre* via sua teoria da consciência piedosa que teria sido completa em Jesus, mas em todo caso, o conceito é considerado só mediante ressalvas, ficando à margem de sua discussão dogmática como um todo.

1805/06, foi feito uso explícito do título *Doutrina da Fé Cristã*, antecipando evidentemente o título de sua obra futura⁴¹¹.

Schleiermacher publica em Halle – no ano de 1806 – um opúsculo intitulado *A Celebração de Natal: um diálogo (Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch)*⁴¹². Schleiermacher teve a ideia deste escrito após assistir ao concerto de flauta de Friedrich Ludwig Dülon (1769-1826) em 03 de dezembro de 1805. A forma do escrito pretendia ser similar à fonte inspiradora, ou seja, uma obra de arte. Para tanto, o livreto foi composto nos moldes dos diálogos platônicos, indicando uma vez mais uma relação bastante estreita entre a tradução de Platão, a elaboração da *hermeneutica universalis* e sua aplicação à exegese bíblica, sobretudo para o Novo Testamento e sua interpretação de Jesus⁴¹³. O que devemos observar é a opção de Schleiermacher pelo estilo literário, por assim dizer, *romântico*, ou mais próximo à arte – que ainda parece ser a melhor maneira de exposição de sua ideia de religião, assim como as *Reden* do período da *Frühromantik*.

Consideremos então os pontos centrais deste opúsculo. Em síntese, a cena do diálogo transcorre durante uma ceia de natal onde estão reunidos homens, mulheres e crianças, e cada um dos convivas é interpelado sobre o sentido desta celebração. As discussões teológicas mais importantes ocorrem entre três personagens masculinos, cada um assumindo uma posição teológica específica sobre a figura de Jesus, a saber: Leonhard, Ernst e Eduard. Tanto antes como agora, o interesse de Schleiermacher pela compreensão de Jesus articula-se com uma determinada compreensão de história que, por sua vez, tem função decisiva para a compreensão do cristianismo. Para os objetivos da presente tese, devemos considerar em síntese o mapeamento teológico feito por Schleiermacher deixando de lado a elucidação de todos os personagens do diálogo⁴¹⁴.

O personagem Leonhard é um típico teólogo racionalista da *Aufklärung*, que poderia ser um representante dos mais variados matizes da religião natural do século XVIII, em todo

⁴¹¹ Cf. REDEKER, Martin. Einleitung des Herausgebers. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. **Der christliche Glaube**, p. XVIII. No semestre de verão de 1806, Schleiermacher também ministrou uma preleção sobre a *christliche Sittenlehre* (Doutrina Ética Cristã) e *Kirchengeschichte* (História da Igreja).

⁴¹² KGA I/5, p. 39-98. Para um comentário a essa obra, acessível em português, veja DREHER, L. *A Celebração de Natal de 1806: uma introdução aos princípios e às raízes sociais da cristologia de Schleiermacher*. **Cuadernos de Teología**, Buenos Aires, v. 17, p. 161-172, 1998.

⁴¹³ Do ponto de vista literário, conforme indica Hermann Patsch, este pequeno escrito pertence ao âmbito da *Frühromantik*, embora o círculo já houvesse terminado seus encontros periódicos desde 1802; como gênero literário, a sugestão de H. Patsch é de que se tratava de uma *novela-diálogo (Dialognovelle)*, na medida em que se baseia no modelo de novela de Goethe, combinado com a ideia de diálogo de Schlegel – além disso, o subtítulo, *um diálogo*, poderia facilmente remeter de igual modo ao escrito de Schelling – *Bruno ou sobre o princípio divino e natural das coisas: um diálogo* (1802) (PATZSCH, Hermann. **Alle Menschen sind Künstler**. Friedrich Schleiermacher poetische Versuche. Berlin; New York: de Gruyter, 1986, p. 23ss). Cf. também KGA I/5, p. XLIX.

⁴¹⁴ Cf. KGA I/5, p. L-LV.

caso, sensível à religião positiva apenas na medida em que ela possui função normativa ou pragmática. Existe a desconfiança daqueles elementos históricos irracionais (heterônomos) da religião, além disso, a história é compreendida como algo meramente exterior ou empírico, i.e., não possui fundamentação racional ou universal. Mas a tradição é aceitável, contanto que possua valor prático-moral e dê suporte ao processo de aperfeiçoamento da autonomia. Assim, através da tradição histórica da festa, Jesus passa a ter valor simbólico e normativo, inclusive superior aos cultos oficiais (KGA I/5, p. 83-88). Ernst é o personagem que se apresenta como uma espécie de antítese do primeiro, buscando uma fundamentação mais profunda da compreensão de Jesus. O sentido da festa não se acha exatamente nos relatos históricos, ou seja, em seu caráter exterior-empírico, mas na necessidade interior-vital de um *Redentor*, que auxilie a superação dos nossos conflitos com a promessa de uma nova vida, oferecida a partir do aparecimento de Jesus (KGA I/5, p. 89-93). Já Eduard é o pensador especulativo que, através do prólogo de João, unifica as posições antitéticas dos anteriores em uma visão espiritual mais elevada, a *palavra feita carne* representa a entrada do conhecimento divino na natureza sensível humana. O produto desta unificação resulta no espírito do mundo (*Erdegeist*). Trata-se da intuição da humanidade como uma comunidade viva dos indivíduos (KGA I/5, p. 94-97).

Não é possível determinar com segurança o posicionamento de Schleiermacher, visto que permaneceu em aberto a hipótese de que ele pudesse compartilhar uma destas posições em particular, ou a de que existissem elementos concordantes com seu pensamento em mais de uma posição. Esta parecia ter sido provavelmente a intenção de Schleiermacher: a de não ser identificado com nenhum personagem. Inclusive, o autor desejava uma publicação anônima, assim como fora a publicação das *Reden*. Para nossos objetivos, a identificação direta não é o mais importante, mas devemos atentar para a descrição tipológico-teológica: ou melhor, para as questões subjacentes a cada modelo de teologia. Para Schleiermacher, ficam as seguintes perguntas: em que base repousa o cristianismo? Qual a compreensão de Jesus e da tarefa teológica? A base textual a estas perguntas ainda não aparece explícita e com todo o rigor necessário, mas este escrito indica a centralidade que a interpretação de Jesus possuía para a elaboração de seu projeto teológico-dogmático nos anos das primeiras preleções sobre *Dogmática*.

O segundo e mais longo período das atividades acadêmicas de Schleiermacher transcorre em Berlim a partir de 1810, ocasião em que se dedica inicialmente à sistematização de seu pensamento. Assim como se ocupou da sistemática filosófica e da elucidação de seus princípios (*Dialética*), apresentou também uma exposição sistemática da tarefa teológica, cujo

resultado é a publicação de sua *Enciclopédia* em 1811⁴¹⁵. Tratava-se de um manual introdutório à teologia como ciência universitária, com o objetivo de servir de base para suas preleções teológicas em geral, expondo a especificidade de cada disciplina teológica em particular, e a conexão das partes com o todo da ciência teológica. Além disso, esta obra antecipa, ainda que sumariamente, vários pontos fundamentais desenvolvidos posteriormente em sua *Glaubenslehre*. Como indica o próprio Schleiermacher, a definição de dogmática exposta na *Glaubenslehre* já foi dada em sua enciclopédia teológica, porém de maneira breve e ao modo de aforismos, de tal modo que, em continuidade com esta, a *Glaubenslehre* deveria elucidar e aprofundar os elementos apenas indicados no escrito de 1811 (G, p. 12).

No outono de 1812 Schleiermacher elabora parágrafos que deveriam compor um compêndio sobre *Dogmática*, mas não os publica⁴¹⁶. Dois anos depois, leciona sua terceira preleção sobre hermenêutica, no semestre de verão de 1814, ocasião em que se dedica à exposição da hermenêutica universal e sua aplicação especial ao Novo Testamento, preleção que será uma vez mais ministrada no semestre de verão de 1819, portanto, já no contexto de escrita da *Glaubenslehre* (KGA II/4, p. XXV)⁴¹⁷. O início da redação desta obra, orientada já claramente para a publicação, a julgar pela nota do diário de Schleiermacher, inicia-se somente em 22 de novembro de 1818 (KGA I/7, 1, p. XXIX)⁴¹⁸. No processo de redação, Schleiermacher menciona em carta de 31.12.1818 a G. von Brinckmann manter-se ainda fiel ao espírito das *Reden* e que sua *Glaubenslehre* concorda espiritual e especulativamente com o escrito da juventude, sendo que as mudanças na letra correspondiam à exigência de maior rigor científico (B4, 241)⁴¹⁹.

Em 27.12.1820, Schleiermacher finalmente envia a seu editor Georg A. Reimer a maior parte da *Introdução* para impressão. A *Glaubenslehre* é publicada então em dois

⁴¹⁵ No prefácio à primeira edição desta obra de dezembro de 1810, Schleiermacher refere-se ao escrito como uma *Enciclopédia formal* – pois apenas apresenta a sistematicidade das ciências teológicas, sem desenvolvê-las materialmente –, destacando o fato de que este escrito continha, em síntese, toda a sua concepção dos estudos teológicos até essa época (KD, p. 247; 333). Para uma visão detalhada destas preleções sobre a *Enciclopédia*, veja KD, p. XXXVII-XXXVIII. Conforme constatou R. Crouter, o termo enciclopédia tornou-se usual no fim do século XVIII para introduzir as premissas e conteúdos de um campo do saber, que não precisava ser necessariamente disposto em ordem alfabética. Por exemplo, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) de Hegel que se ocupavam do seu sistema de filosofia. (CROUTER, 2005, p. 209).

⁴¹⁶ Também leciona uma disciplina sobre teologia prática no semestre de verão de 1812.

⁴¹⁷ Schleiermacher leciona igualmente uma disciplina sobre psicologia no semestre de verão de 1818, a julgar pela indicação na *Glaubenslehre* (G, p. 25) de elementos sua doutrina da alma (*Seelenlehre*), o desenvolvimento de sua psicologia empírica pare ter sido importante para sua discussão acerca das afecções piedosas.

⁴¹⁸ Mais este fato também é corroborado pelo testemunho de três correspondências: em carta a Joachim Christian Gaß de 28.12.1818 (BG, p. 159ss), em carta a Ludwig Gottfried Blanc de 09.01.1819 (B4, p. 244) e em carta a August Twisten de 14.03.1819 (B2, p. 295). Cf. também KGA, I/7.1, p. XXII-XIV.

⁴¹⁹ No semestre de inverno de 1819/20, Schleiermacher ministrou uma disciplina sobre a vida de Jesus, cuja interpretação sem dúvida assumiu uma posição central na sua *Glaubenslehre*, na medida em que Jesus como o Redentor é a chave-hermenêutica de suas proposições dogmáticas (veja o item 3.2.4).

volumes: em 27.06.1821 surge o primeiro exemplar do primeiro volume da Dogmática; em 29.06.1822 surge o segundo volume (KGA I/7, 1, p. XXXIII).

4.1.2 Das fontes literárias

Conforme foi dito, a *Glaubenslehre* veio a lume pela primeira vez em 1821/22, publicada em dois volumes: o primeiro data de 1821, o segundo de 1822. A segunda edição foi publicada em 1830/31, igualmente dividida em dois volumes, o primeiro apareceu em 1830, o segundo em 1831⁴²⁰. A obra é resultado da disciplina de Dogmática ministrada por Schleiermacher por treze vezes. Na Universidade de Halle, essas preleções foram ministradas nos semestres de inverno de 1804/05 e de 1805/06. Na Universidade de Berlim, estas preleções foram expostas respectivamente: no semestre de verão de 1811, no semestre de inverno de 1812/13, nos semestres de verão de 1816 e de 1818, nos semestres de inverno de 1818/19 e 1820/21, no semestre de verão de 1821, no semestre de inverno de 1823/24, no semestre de verão de 1825, no semestre de inverno de 1827/28 e no semestre de verão de 1830⁴²¹.

Outro escrito importante para nossas análises será a *Enciclopédia*, publicada duas vezes durante a vida do autor em 1811 e 1830. As preleções foram ministradas quase tantas vezes quanto as de *Dogmática*, no caso, onze vezes. Na Universidade de Halle foi ministrada no semestre de inverno de 1804/05, no semestre de verão de 1805. Na Universidade de Berlim foi ministrada nos semestres de inverno de 1807/08, 1810/11, 1811/12, 1814/15, 1816/17, 1819/20, nos semestres de verão de 1827 e 1829, e por fim no semestre de inverno de 1831/32⁴²².

Sobre a forma estilística da *Glaubenslehre*, o método consiste em uma espécie de compêndio, dividido em parágrafos contendo proposições diretrizes (*Leitsätze*) – no sentido de teses gerais –, seguidas de explicações do conteúdo das proposições, além de justificação do uso das expressões conceituais e elucidações complementares. A *Enciclopédia* de 1811 já havia seguido este método, ainda que seja mais aforística e breve nos comentários do que a

⁴²⁰ A revisão da primeira edição foi iniciada em fevereiro de 1829, ao mesmo tempo em que Schleiermacher escrevia *Sendschreiben an Lücke*, conforme atesta carta a Gaß de 07.02.1829 (BG, p. 209); o primeiro volume foi terminado em abril de 1830, conforme carta de 23.04.1830 a Bleek (B4, 394). Schleiermacher iniciou o segundo volume em novembro de 1830, conforme atesta seu diário 06.11.1830 (G, XXXVII); em julho de 1831 já estava publicado o segundo volume (G. p. XXXIX).

⁴²¹ Existem três anotações de alunos destas preleções sobre Dogmática, do semestre de verão de 1811 feita por August Twestens, do semestre de inverno de 1823/24 de Ludwig August Heegewaldt e de Moritz Pinder (1807-1871) (Cf. KGA I/ 7,1, p. XV-XVI).

⁴²² Existe apenas uma anotação de Ludwig Jonas da preleção de 1816/17 (KGA I/6, p. 37).

Glaubenslehre; o compêndio de *Dialética* de 1814 também fez uso deste mesmo estilo. O fato de que se inicia com proposições gerais seguidas de elucidação permite facilmente o manejo da obra e correções sucessivas, concordante com um plano passível de desenvolvimento gradativo. A *Glaubenslehre* era uma obra em construção, em constante revisão, como é para Schleiermacher o trabalho científico em geral. Não obstante sua abertura à correção, a obra possui uma orientação sistemática que organiza o assunto da disciplina e lhe confere sua forma científica.

Considerando que esta obra teológica alcançou sua redação final e foi publicada, inclusive foi revisada e reeditada uma segunda vez ainda em vida do autor, consideramos desnecessária, para nossos propósitos, uma análise de todas as publicações póstumas. Do ponto de vista metodológico, devemos ressaltar que o texto central de nossas análises é a versão final da segunda edição de 1830/31 da *Glaubenslehre*, organizada pela edição crítica⁴²³. Apenas se necessário, como apoio do argumento principal, consideraremos a edição de 1821/22, sobretudo em notas de pé de página⁴²⁴. Usaremos também a última versão da *Enciclopédia* de 1830, também a partir da edição crítica – tratando-se de uma versão revista e estendida, comparada com a versão de 1811⁴²⁵. Levando em conta relação direta destes dois textos e sua complementaridade é recomendável trabalhá-los conjuntamente a fim de que possamos definir a tarefa da teologia em geral, assim com a da *Dogmática* em particular.

4.2 PLANO GERAL DA *GLAUBENSLEHRE*

O modo como Schleiermacher organiza o sistema teológico e desenvolve os princípios de sua *Dogmática* é o assunto desta seção. Não nos ocuparemos detalhadamente do desenvolvimento de todas as disciplinas e de suas tarefas, mas apenas de seus elementos mais centrais. Primeiro, devemos esclarecer a definição geral de teologia, assim como apresentar a estrutura de seu sistema, tendo como base a exposição da *Enciclopédia* de 1830 (item 4.2.1). No segundo momento, trataremos dos traços mais importantes da teologia dogmática desenvolvida pela *Glaubenslehre* de 1830/31 (item 4.2.2). Após isso, consideraremos os traços fundamentais da *Introdução (Einleitung)* da *Dogmática* (item 4.2.3) e de sua filosofia da religião em conexão com a apologética (item 4.2.4).

⁴²³ G (KGA I/13.1-2).

⁴²⁴ KGA I/7, 1-2. Doravante citada apenas como *G^I*.

⁴²⁵ KD (KGA I/6).

4.2.1 *Dogmática no sistema teológico*

De acordo com o parágrafo de abertura da *Enciclopédia*, a definição de teologia é a seguinte: “§ 1. A teologia – no sentido em que a palavra é sempre assumida neste tratado – é uma ciência positiva, cujas partes apenas estão conectadas a um todo pela sua referência comum a um modo de fé determinado, i.e., uma configuração determinada da consciência de Deus; portanto, a [consciência de Deus] dos cristãos, pela referência ao cristianismo.” (KD, p. 325)⁴²⁶.

Ciência positiva é uma ciência cujos elementos científicos que a integram não estão interligados em virtude de suas próprias necessidades particulares, enquanto áreas específicas do saber, mas se organizam “para solução de uma tarefa prática”⁴²⁷. Como vimos, a *Dialética* investiga a ideia do saber conforme seus princípios e métodos. Trata-se de uma tarefa, por assim dizer, puramente científica, pois deve expor os princípios das ciências reais. Por isso, os componentes científicos que compõem a *Dialética* estão organizados em conformidade com uma tarefa teórico-formal. Porém, a teologia é uma ciência positiva, de maneira que os componentes científicos que a compõem estão organizados em função de uma tarefa prático-positiva.

O qualificativo *positivo* substitui termos como especulativo ou racional – quer a *teologia naturalis* da ortodoxa protestante, quer a teologia especulativa pós-kantiana do idealismo⁴²⁸. Se teologia é discurso ou ciência sobre Deus, conforme seu étimo original, sua definição como ciência positiva restringe uma elaboração científico-especulativa sobre Deus, considerando-o somente a partir de uma consciência historicamente mediada. Este é o resultado que Schleiermacher buscou demonstrar através de sua *Dialética*. A consciência de Deus é possível, mas se desenvolve apenas no interior de um modo de fé determinado, ou seja, em uma religião positiva ou histórica⁴²⁹. Igreja é o termo sociológico-cultural para religião positiva. Em outras palavras, como tarefa prática, toda teologia está a serviço da

⁴²⁶ KD, p. 325 [§ 1. Die Theologie in dem Sinne, in welchem das Wort hier. Immer genommen wird, ist eine positive Wissenschaft, deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum]. A definição permanece praticamente quase sem alteração se considerada com a do escrito de 1811 (KD, p. 249), a saber: “A teologia é uma ciência positiva, cujas diferentes partes estão conectadas com um todo somente através da referência comum a uma determinada religião: a dos cristãos e, portanto, ao cristianismo” [§ 1. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren verschiedene Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Religion; die der christlichen also auf das Christenthum]. Como indica H-J. Birkner, Schleiermacher retira o termo *ciência positiva* do escrito *Methodenschrift* de Schelling (BIRKNER, 1996, p. 293).

⁴²⁷ KD, p. 326 [Zur Lösung einer praktischen Aufgabe].

⁴²⁸ Cf. CROUTER, 2005, p. 207-208.

⁴²⁹ Religião positiva ou modo de fé determinado são usados como sinônimos. Schleiermacher substitui o termo *religião* da definição de teologia do escrito de 1811 pelo termo *modo de fé determinado* na edição de 1830.

direção da Igreja (*Kirchenleitung*) ou do governo da Igreja (*Kirchenregiment*) (KD, p. 327-328). Neste sentido, não existe uma teologia em geral ou das religiões, já que, estritamente falando, teologia é ciência de uma religião concreta. Portanto, no caso de Schleiermacher, trata-se naturalmente da teologia cristã evangélica⁴³⁰.

Em sendo assim, não obstante a referência direta ao cristianismo, que é o modo determinado de fé com que a teologia schleiermacheriana está obviamente comprometida, o conceito da teologia é aplicável, a princípio, a qualquer religião. Por isso, o conceito de Igreja é usado em um sentido amplo, modos de fé abrange qualquer comunidade religiosa. A teologia possui, essencialmente, teor ou significado histórico. Neste sentido, Schleiermacher recupera o valor positivo das religiões históricas, assim como era seu objetivo nas *Reden* diante da crítica radical da *Aufklärung* contra as instituições religiosas históricas. Mas é importante observar o significado de seu traço prático: não é prático como em Kant, ou seja, subordinado à esfera moral ou ao aperfeiçoamento da humanidade; sua teologia também não é prática porque está a serviço do Estado – Schleiermacher defende contundentemente a separação radical entre Igreja e Estado; muito menos é prática no sentido propriamente político-ideológico. Por conseguinte, a teologia é ciência – e, portanto, legítima como saber universitário – e é positiva – pois comprometida com sua comunidade religiosa.

Como foi dito acima, o princípio de cientificidade da teologia repousa em sua finalidade especificamente prática. Satisfeito este pré-requisito, o quadro de elementos científicos que podem ser reunidos em torno do interesse teológico é múltiplo e variado. A teologia é uma grande área acadêmica, cujos saberes não precisam ser produzidos exclusivamente no interior da própria Igreja. Pelo contrário, seu caráter universitário é traço central, pois ela dialoga e depende também dos saberes realizados em outras ciências, sobretudo dos saberes históricos da ética filosófica. Na discussão sistemática do capítulo sobre a *Dialética*, definiu-se a *Ética* como a ciência da história ou da cultura em geral. Não há nenhum empecilho para o uso teológico das outras ciências, contanto que a autonomia das outras ciências também seja respeitada. Schleiermacher considera a teologia uma disciplina funcional, da mesma maneira que a medicina e o direito⁴³¹.

O caráter funcional da teologia permite que se incorpore, organicamente, outros saberes, como, por exemplo: os estudos da língua (*Sprachkunde*), da historiografia

⁴³⁰ Já o título da *Glaubenslehre* enfatiza que se trata de uma *Dogmática* exposta à luz dos princípios da Igreja evangélica.

⁴³¹ Por isso, como afirmou com razão H-J. Birkner, a teologia não tem seu lugar no sistema de ciências “como uma ciência particular ao lado – ou acima – de outras ciências particulares”, mas ela se constrói a partir de “uma síntese funcional de diferentes ramos”, cujos objetos se situam, do ponto de vista científico, além da teologia (BIRKNER, 1974, p. 28).

(*Geschichtskunde*), da psicologia (*Seelenlehre*), da ética filosófica (*Sittenlehre*), das disciplinas técnicas (*Kunstlehre*) – tais como, a hermenêutica – e da disciplina crítica da filosofia da religião (*Religionsphilosophie*) (KD, p. 329)⁴³². Deste modo, a unidade da teologia consiste em sua orientação prática, que é o princípio organizador da pluralidade dos conhecimentos necessários à teologia. Neste sentido, Schleiermacher utiliza a seguinte metáfora orgânica: a *unidade* da teologia é a alma de sua cientificidade, ao passo que as disciplinas que a compõem são seu corpo. O propósito geral visa conjugar o interesse religioso e o espírito científico de modo a contrabalançar teoria e práxis – ideal que corresponde ao seu critério normativo de príncipe da Igreja (*Kirchenfürsten*). Se o saber sobre o cristianismo é fator predominante, temos um teólogo *stricto sensu*; caso contrário, se a práxis do cristianismo é fator predominante, temos um clérigo – embora uma atividade jamais exclua a outra (KD, p. 329-330).

Com efeito, temos a definição geral de teologia como ciência positiva. Com base nesta definição, Schleiermacher divide todo o sistema teológico em três disciplinas interdependentes, a saber: teologia filosófica, prática e histórica. Esta trilogia organiza todos aqueles saberes acima ressaltados, articulando-os e tornando-os consistentes para o uso especificamente prático. A teologia filosófica expõe a essência do cristianismo, a forma da comunidade cristã e o tipo particular que a distingue de outras religiões. Ela se difere da filosofia da religião, pois privilegia uma religião histórica em detrimento das outras – neste caso, o cristianismo. O caráter filosófico de sua abordagem é resultado de sua conexão intrínseca com conceitos provenientes da ética filosófica, embora não pertença às disciplinas filosóficas propriamente ditas. A teologia filosófica subdivide-se ainda em duas partes: apologética e polêmica (KD, p. 335).

Por sua vez, a teologia prática ocupa-se do saber sobre a atividade da direção eclesiástica, assim como com os saberes técnicos necessários para esta direção. Neste sentido a teologia prática é uma disciplina técnica voltada à condução da prática (*Geschäftsführung*), assim como a *Dialética* também era uma disciplina técnica voltada para a condução do diálogo (*Gesprächführung*). A teologia prática subdivide-se em duas partes: culto da Igreja (*Kirchendienst*) e governo da Igreja (*Kirchenregiment*). Já a teologia histórica consiste no conhecimento mais amplo acerca do todo da Igreja que, considerada em seu devir, é produto

⁴³² Veja o item 3.2.4: a filosofia da religião desempenha papel central, visto que investiga a comparativamente os diferentes modos de fé historicamente constituídos. Schleiermacher está consciente de que não define esta disciplina de maneira convencional, mas como uma disciplina classificatória e tipológica das religiões (KD, p. 334).

do passado e condição histórica presente. A teologia histórica subdivide-se em três partes: teologia exegética, história da igreja e dogmática (KD, p. 335-336).

Em sendo assim, podemos localizar o lugar sistemático da *Glaubenslehre* no sistema de ciências. Para Schleiermacher, ela pertence ao ramo da teologia histórica, mais especificamente – à parte dogmática. Conforme descreve Schleiermacher, a teologia dogmática consiste no “conhecimento histórico do estado presente do cristianismo”, ocupando-se tanto da doutrina da Igreja evangélica válida para o presente, como da estatística eclesiástica⁴³³. Na medida em que suas doutrinas são válidas para o tempo presente, a Dogmática naturalmente assume uma posição de saída coerente com a incompletude do saber e com sua perspectiva finita desenvolvida na *Dialética*, visto que as premissas doutrinárias de um determinado tempo histórico não são necessariamente válidas para outra época, muito menos são válidas para outras religiões positivas. Além disso, como podemos facilmente observar pela descrição acima das disciplinas teológicas, a *Dogmática* não esgota a tarefa teológica, sendo apenas uma disciplina dentro de um *corpus* sistemático mais abrangente. Todavia, Dogmática foi a principal e mais profunda contribuição de Schleiermacher para o que hoje se designaria de teologia sistemática⁴³⁴.

Como discutimos no capítulo segundo, o programa filosófico de Schleiermacher buscou reconfigurar a divisão sistemática da metafísica escolástica alemã (*Schulphilosophie*) e a *Transzendentalphilosophie* de Kant. As modificações filosóficas acompanham de perto a filosofia transcendental de Kant: corrigindo-o em vários pontos, ampliando-o segundo seu escopo científico, mas, ainda assim, como um projeto de desenvolvimento pós-kantiano. Contudo, seu projeto científico não tinha apenas consequências filosóficas. Schleiermacher foi um pensador sistemático e também buscou reconfigurar o sistema de ciências teológicas de seu tempo. Fato é que sua reforma sistemática da teologia tornou-se influente na teologia protestante alemã. Na época das atividades acadêmicas de Schleiermacher, as preleções sobre a *Enciclopédia* serviam como curso introdutório para o estudo da teologia. E se ela perde a força na segunda metade do século XIX, retorna com bastante influência no início do século XX, sobretudo a partir da edição crítica da *Enciclopédia* por Henrich Scholz (1884-1956) publicada em 1910, tornando-se decisiva para a discussão teológica daquele período⁴³⁵.

⁴³³ KD, p. 393 [geschichtliche Kenntniß von dem gegenwärtigen Zustande des Christenthums].

⁴³⁴ Conforme ressalta Hermann Fischer, a *Dogmática*, junto com sua *christliche Sittenlehre*, comporia o ramo de investigações teológicas hodiernas de teologia sistemática (FISCHER, 2001, p. 118).

⁴³⁵ Como destaca Birkner, a *Enciclopédia* tornou-se sobremaneira influente no século XX, como testemunha Ernst Troeltsch que a descreveu em 1909 como um projeto genial, sendo que seu programa não precisava ser substituído, mas apenas aprimorado (BIRKNER, 1996, p. 345).

Já na sistemática filosófica é possível perceber algumas coordenadas gerais pelas quais Schleiermacher certamente se orientava para a elaboração de sua concepção científico-teológica. Em primeiro lugar, a *Dialética* limitou-se à discussão *transcendental* da ideia de Deus com intenção de restringir a possibilidade de uma *teologia* em sentido estrito, ou seja, como conhecimento de Deus puro e simples, de modo que tal posição filosófica implicava também, no entender de Schleiermacher, restrições para a teologia dogmática. Em segundo lugar, a tese da correlação entre ideia de Deus e de Mundo, ou seja, entre teologia e cosmologia, supunha certamente uma reorientação metodológica fundamental para a teologia, a saber: a teologia não poderia se desenvolver separada das ciências reais; muito pelo contrário, a teologia deveria dialogar com os saberes, por assim dizer, mundanos. Em terceiro lugar, a tese do sentimento religioso, o fato de que o sentimento de Deus exige uma mediação histórico-individual, indicava evidentemente que a teologia dogmática deveria oferecer uma contribuição própria para o saber – distinta da contribuição filosófica –, pois só a teologia tem por tarefa dedicar-se à dimensão religiosa do fundamento transcendental, sob o ponto de vista da realidade histórica das comunidades religiosas.

Conforme a divisão sistemática tradicional da ortodoxia protestante no século XVII⁴³⁶, em síntese, a teologia feita pelos homens – *theologia ectypa*⁴³⁷ – dividia-se conforme duas *ratio cognoscendi* distintas, ou seja, segundo dois princípios de possibilidade de conhecimento sobre Deus, a saber: *theologia naturalis* – conhecimento pela razão ou filosófico – e *theologia revelata* – conhecimento pela revelação, ou seja, pela *scriptura sacra*. A primeira se desenvolvia como um conhecimento de Deus via luz natural – *ductu luminis naturae* –, que consistia no conhecimento das ideias inatas da razão (*notitia insita*) e das leis da reflexão (*notitia acquisita*), as célebres provas da existência de Deus pertenciam ao seu assunto central. Por outro lado, a teologia revelada, de autoridade supranatural, tinha a tarefa de ordenar e sistematizar as doutrinas reveladas nas escrituras. Naturalmente, existia um peso maior depositado na autoridade da teologia revelada (BIRKNER, 1996, p. 5-6).

Contudo, a teologia da *Aufklärung* inverteu pouco a pouco a importância depositada na teologia revelada, tendendo a ver com dubiedade a autoridade histórica das escrituras, concentrando-se, quando muito, naqueles elementos racionalizáveis da vida religiosa, sobretudo na dimensão moral, cujo exemplo mais patente fora o projeto de uma religião natural, e conseqüentemente, tal projeto pressupunha o abandono gradual do elemento

⁴³⁶ Veja BIRKNER, 1996, p. 3-22: o autor usa como exemplo da teologia praticada pela ortodoxia o teólogo de Jena Johann Musaeus (1613-1681).

⁴³⁷ A *theologia ectypa* era o conhecimento da criatura sobre Deus, diante da qual havia a *theologia archetypa*, ou seja, o conhecimento que Deus tem sobre si mesmo.

histórico ou revelado. O passo decisivo foi dado pela filosofia transcendental kantiana, conforme atesta as seções conclusivas da análise da dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*, que desferem uma crítica contundente à *theologia naturalis* tradicional: trata-se das seções sobre a impossibilidade de uma prova *ontológica*, *cosmológica* e *psicoteológica* da existência de Deus, cujo capítulo final reza o seguinte: “Crítica de toda teologia a partir de princípios especulativos da razão” (KrV, p. 556ss, B 659/A631).

Poder-se-ia então sintetizar o intento de Schleiermacher da seguinte maneira: ele concorda com as premissas de Kant, mas discorda da solução kantiana de uma teologia moral. Para Schleiermacher, Kant permanecia dentro da crítica radical da *Aufklärung* contra a positividade das religiões históricas. Deste modo, com base na sua reforma teológica, Schleiermacher reestrutura um sistema coordenado para a teologia cotejando um equilíbrio entre estas duas dimensões tradicionais da teologia, ainda que o sentido tradicional seja completamente reformulado, pois o princípio norteador de sua teologia fundamenta-se na *experiência da fé*⁴³⁸. Dito de outro modo, podemos ressaltar dois aspectos centrais desta reformulação de Schleiermacher: em primeiro lugar, a filosofia continua a desempenhar papel importante para o *know-how* teológico, oferecendo produções científicas relevantes para a elaboração especificamente teológica. Em segundo lugar, reconfigura-se também uma nova compreensão de revelação sob o viés de sua compreensão do elemento histórico e individual, sobretudo com relação à peculiaridade das religiões históricas, que é a consciência piedosa de Deus historicamente mediada pelas comunidades de fé.

4.2.2 Definição, método e divisão estrutural da *Dogmática*

A definição de *Dogmática* na segunda edição da *Glaubenslehre* é exposta no parágrafo 19⁴³⁹, a saber: “Teologia dogmática é a ciência de sistematização da doutrina válida em uma comunidade eclesiástica cristã em um dado tempo.” (G, p. 143)⁴⁴⁰.

⁴³⁸ O princípio desta reforma da teologia tradicional é tema da epígrafe da *Glaubenslehre*, na qual Schleiermacher faz remissão à sentença de Anselmo: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* (Não busco compreender para crer, mas creio para compreender). U. Barth destacou com razão a conexão desta reforma com a reorientação metódica da teologia dentro do pietismo de Ph. J. Spencer (1635-1705) e do *Aufklärer* Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757) (BARTH, 2014, p. 275). Como ressaltou H-J. Birkner, a reforma de Schleiermacher deu-se num contexto de continuidade com tentativas de sistematização da teologia que Schleiermacher teve contato em Halle – como por exemplo: Johann Salomo Semler (1725-1791) e Johann August Nösselt (1734-1807) –, mas também teve contato com a obra do teólogo Gottlieb Jakob Planck (1751-1833) (BIRKNER, 1996, p. 285-287).

⁴³⁹ Na primeira edição correspondia ao parágrafo primeiro (G¹, p. 9).

⁴⁴⁰ G, p. 143 [§ 19. Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre].

Conforme já foi ressaltado, a Dogmática pertence ao ramo da teologia histórica. Teologia é ciência *positiva*, logo precisa se referir a uma religião histórica em particular, i.e., a *Dogmática* é ciência teológica da Igreja cristã (G, p. 13). Ademais, o traço eminentemente histórico da disciplina é inequívoco, restringindo-se de saída espaço-temporalmente. As proposições doutrinárias não reivindicam pretensão de validade universal para todo o cristianismo. Schleiermacher tem em mente a divisão do cristianismo ocidental entre as confissões de fé protestante e católico-romana⁴⁴¹. As proposições doutrinárias também não reivindicam pretensão de validade para todo e qualquer período histórico. Por esta razão, a doutrina da fé reivindica validade apenas para a Igreja evangélica (G, p. 160)⁴⁴². Obviamente se recusa a possibilidade de uma doutrina de verdades religiosas perenes, cuja fonte seja supranatural ou esotérica (G, p. 148), assim como também se recusa uma solução definitiva para as doutrinas, de maneira que elas não fossem mais passíveis de correção ou alteração ulterior. Em última análise, a orientação científica fundamental da *Dogmática* está em conformidade com a teoria do saber finito da *Dialética*, tratando-se de uma construção do saber acerca da fé cristã de um período e de uma Igreja específicas.

Contudo, o critério de cientificidade da *Dogmática* não advém de seu caráter propriamente histórico. Também não é resultado de seu caráter prático ou positivo. Na verdade, o caráter funcional assegura somente a *unidade* de uma área interdisciplinar abrangente, mas não sua estrutura científica. Ciência *positiva* é o que distingue a teologia, por exemplo, das ciências *reais* – *Física* e *Ética* –, mas todas são *ciências*. Para Schleiermacher, a cientificidade da teologia consiste em sua *sistematicidade*⁴⁴³. A discussão do método na *Dogmática* concentra-se na reivindicação do caráter sistemático da *Glaubenslehre* como “um todo fechado em si e exatamente coeso de proposições dogmáticas” (G, p. 150)⁴⁴⁴. Conforme Schleiermacher declara adiante: “§ 28. O caráter dialético da linguagem e a ordenação sistemática da matéria fornecem para a *Dogmática* a sua configuração essencial e científica.”

⁴⁴¹ Segundo Schleiermacher, catolicismo e protestantismo se diferenciam doutrinariamente num ponto fundamental: o último defende a relação entre indivíduo e Igreja como dependente de sua relação com Cristo, ao passo que o primeiro defende a relação entre o indivíduo e Cristo como dependente de sua relação com a Igreja (G, p. 164).

⁴⁴² Schleiermacher pretendia unificar as duas principais confissões evangélicas – a luterana e a reformada – para realizar historicamente a união prussiana. Projeto que um dos seus principais alunos, Friedrich Lücke (1791-1855), deu prosseguimento, fundando em parceria com outros teólogos o órgão de publicação *Theologische Studien und Kritiken*, onde Lücke prestou homenagem a Schleiermacher após seu falecimento em 1834 num artigo intitulado *Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher*.

⁴⁴³ Conforme indicou U. Barth, o uso do conceito científico de *sistema* na modernidade tem suas raízes no princípio do século XVII: por um lado, surge na teologia protestante antiga, na medida em que se buscava organizar a unidade da revelação bíblica; por outro lado, e paralelamente, o uso se intensificou com o neorristotelismo italiano, sobretudo para organizar disciplinas como a lógica (BARTH, 2014, p. 281).

⁴⁴⁴ G, p. 150 [ein sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Sätzen].

(G, p. 182)⁴⁴⁵. Quando se diz de caráter dialético da linguagem, alude-se certamente para sua concordância com os princípios do saber da *Dialética*. O que não exclui sua igual remissão à ética filosófica, cujo método adequado para a ciência da história é oriundo da disciplina técnica da hermenêutica.

Deste modo, temos um critério formal pelo qual não se estabelece diferença, por exemplo, entre a cientificidade da teologia e a das ciências filosóficas. Para Schleiermacher, o grau de precisão e articulação lógica interna da *Dogmática* deve ser o mais elevado possível (G, p. 130), de modo que a teologia não se distingue das outras ciências em virtude do rigor, mas em virtude da fé. Caso seja comparada com proposições científicas dos sistemas filosóficos, a diferença fundamental da *Dogmática* consiste na exigência da *convicção de verdade* que acompanha a tarefa sistematizadora. Dito de outro modo, a validade das proposições dogmáticas exige não só rigor, mas também assentimento. Caso contrário, tratar-se-ia apenas de uma descrição histórica das doutrinas, mas não de uma ciência teológica (G, p. 144).

Do ponto de vista do conteúdo da *Dogmática*, as proposições que devem ser sistematizadas e organizadas num todo coeso possuem sua fonte na experiência da fé cristã, designada também de piedade cristã (*christliche Frömmigkeit*). Conforme esclarece o parágrafo 15: “As proposições da fé cristã são apreensões dos estados do ânimo piedoso e cristão expostas em forma discursiva.” (G, p. 127)⁴⁴⁶. Trata-se da orientação fundamental de seu método teológico, pois a base das proposições dogmáticas é a experiência piedosa. A forma discursiva da *Glaubenslehre* é *didática*, pois consiste num modo instrutivo (*belehrende Art*) ou dialético em virtude de sua precisão conceitual e coerência sistemática. Sua forma é distinta tanto da expressão poética (*dichterischer Ausdruck*) – que consiste em traços gerais de imagens e formas da vida espiritual interior –, quanto da expressão retórica ou homilética (*rednerischer Ausdruck*) – que implica um interesse de persuasão ou o interesse de alcançar um resultado exterior (G, p. 130)⁴⁴⁷.

Doutrina da fé quer dizer exatamente exposição didática da fé cristã. A *Dogmática* se ocupa da autoconsciência cristã e de seu desenvolvimento nas comunidades de fé. Na verdade, a piedade já sempre está presente em uma religião positiva. Assim, a condição de possibilidade da *Dogmática* é o desenvolvimento existencial da consciência piedosa nas

⁴⁴⁵ G, p. 182 [§ 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung].

⁴⁴⁶ G, p. 127 [§ 15. Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt].

⁴⁴⁷ Schleiermacher distingue ainda à forma discursiva da proclamação de Jesus como parabólico-profética (G, p. 131).

Igrejas, cuja tarefa dogmática consiste em organizar e sistematizar este conteúdo já presente na forma de piedade (G, p. 150). Por esta razão, a *Dogmática* é uma ciência descritiva de uma comunidade de fé ou de vida históricas, retificando uma vez mais sua crítica à possibilidade de uma doutrina racional de Deus (*Gotteslehre*), ou de uma ciência de princípios universais desconectada da experiência de fé cristã (G, p. 15).

Desta maneira, a *Dogmática* deve descrever a piedade cristã⁴⁴⁸. Contudo, para Schleiermacher, o conceito de piedade não se fundamenta nas determinações psicológico-empíricas ou antropológicas, embora também considere tais determinações importantes para a compreensão completa da fé. Porém, o fundamento da piedade repousa na teoria do sentimento ou da autoconsciência imediata (G, p. 20), que do ponto de vista religioso é consciência de Deus ou sentimento de dependência (G, p. 32)⁴⁴⁹. Trata-se de um grau mais profundo da consciência humana que assegura a unidade dos momentos sem desfigurá-los em afecções desconexas e acidentais (G, p. 41), de tal modo que é possível falar de piedade como uma experiência central de uma religião positiva.

Por outro lado, a piedade desenvolve-se necessariamente em uma comunidade de fé (G, p. 53). Schleiermacher defende a piedade como a base da Igreja. Mas não existe piedade sem Igreja. Em outras palavras, a piedade concretiza-se em uma comunidade de fé. Não há uma *religiosidade* – que são as afecções piedosas – independentemente de um desdobramento social-comunicativo. A piedade é a condição de possibilidade da comunidade de fé, ao passo que a Igreja é a condição de realidade da atualização da piedade como fé ou vida religiosa⁴⁵⁰.

Em sendo assim, se o método principal da *Dogmática* consiste na descrição sistemática da fé, com base neste critério, Schleiermacher organiza a construção do edifício doutrinal (*Lehrgebäude*) admitindo uma dupla estratégia metódica: por um lado, devemos estabelecer um esboço fundamental (*Grundriss*) da piedade a partir da apreensão universal da consciência cristã; por outro lado, devemos reunir os enunciados acerca das afecções piedosas (*frommen Erregungen*), aqueles retirados de uma determinada região do cristianismo, bem como os de mesmo tipo, para ordená-los da maneira mais natural e panorâmica (*übersichtlich*). Schleiermacher defende que se deve combinar estes dois métodos (G, p. 150-151).

⁴⁴⁸ Na medida em que *Dogmática* é uma ciência *descritiva*, distingue-se da doutrina moral cristã (*christliche Sittenlehre*) que é uma ciência *prescritiva*, no sentido de que se ocupa não com os modos de atualização da piedade enquanto tal, mas com os modos de ação produzidos a partir da piedade (G, p. 173). A *Sittenlehre* deve ser entendida como complementar à *Glaubenslehre* no campo da teologia dogmática. Sobre isso, veja BIRKNER, H-J. **Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems**. Berlin: Alfred Töpelmann, 1964, p. 66ss.

⁴⁴⁹ Veja o item 3.3, onde voltaremos a esta discussão de maneira detalhada.

⁴⁵⁰ Da mesma forma como Schleiermacher tinha defendido nas *Reden*, capítulo primeiro (item 1.2.2).

Do ponto de vista material, a elaboração da *Dogmática*, ou seja, a formação das proposições da piedade cristã depende em parte dos escritos de confissão evangélicos (sobretudo o Novo Testamento), em parte de sua relação com proposições dogmáticas já conhecidas (G, p. 175). Já o critério para a organização deste material dogmático orienta-se pela essência individual do cristianismo⁴⁵¹, pela qual as representações que não se deixam explicar ou não concordam (contradizem) com a essência individual do cristianismo são deixadas de fora do sistema (G, p. 152)⁴⁵².

A partir disso, considerando a forma sistemática, o conteúdo de fé, a matéria – os escritos evangélicos e tradicionais – e seu princípio individual do cristianismo, Schleiermacher organiza as proposições dogmáticas em três formas possíveis: em primeiro lugar, as proposições dogmáticas são apreendidas como descrições dos estados piedosos da vida humana; em segundo lugar, elas são consideradas conforme sua relação com os atributos e modos de ação divinos; em terceiro lugar, elas são consideradas como enunciados sobre a constituição do Mundo. Para Schleiermacher, as três formas esgotam as possibilidades de articulação das doutrinas dogmáticas e se relacionam sempre reciprocamente (G, p. 193). Todavia, a descrição imediata dos estados de ânimo são proposições fundamentais, ao passo que a relação com os atributos de Deus ou com a constituição do Mundo são subordinados às afecções do ânimo (G, p. 196).

O resultado desta sistematização corresponde à ordem de exposição da *Glaubenslehre*. Levando em conta os comentários precedentes, podemos então entender a estrutura geral de sua obra. A *Glaubenslehre* divide-se em uma *Introdução* geral e duas partes extensas⁴⁵³. A *Introdução* expõe a definição e o método da Dogmática (§§ 1-31). A primeira parte extensa descreve o desenvolvimento da autoconsciência piedosa (*frommes Selbstbewußtsein*) pressuposta em toda afecção do ânimo (*Gemüthserregung*) dos cristãos (§§ 32-61). Divide-se em três seções: a primeira seção investiga como a descrição da autoconsciência expressa a relação entre Mundo e Deus; a segunda seção expõe então os atributos divinos que se referem à autoconsciência piedosa e a terceira seção expõe a constituição do Mundo que se refere à autoconsciência piedosa. A segunda parte extensa descreve o desenvolvimento do fato da autoconsciência piedosa determinada pela oposição (§§ 62-169). Divide-se em duas seções que correspondem aos dois lados possíveis da oposição, a saber: o desenvolvimento da consciência do pecado, por um lado, e o

⁴⁵¹ Veja o item 3.2.4.

⁴⁵² Como veremos adiante, para Schleiermacher, o princípio hermenêutico-chave que define a essência do cristianismo consiste na proposição de Jesus como o Redentor.

⁴⁵³ Há ainda uma pequena conclusão final em que Schleiermacher discute a doutrina da trindade (§§ 170-172)

desenvolvimento da consciência da graça, por outro. Por sua vez, cada lado da oposição subdivide-se em três partes. Na consciência do pecado temos a discussão do pecado como estado (*Zustand*) do ser humano, a constituição do Mundo com relação ao pecado e os atributos divinos com relação ao pecado. Na consciência da graça, temos a discussão do estado de Cristo que é consciente da graça divina, e então a constituição do Mundo os atributos divinos com relação à Redenção.

Procuramos evidenciar apenas as etapas gerais desta estrutura, deixando em segundo plano os desenvolvimentos subjacentes. A intenção foi evidenciar como procede a construção da *Dogmática*. O ponto de partida é sempre a autoconsciência piedosa, a partir do qual se investiga em cada caso sua expressão conforme se considere sua correlação com Deus e com o Mundo⁴⁵⁴. A estrutura formal não revela todo seu conteúdo, mas apenas destaca como Schleiermacher organiza e sistematiza a piedade cristã na *Glaubenslehre*.

Mutatis mutandis, não é difícil reconhecer uma semelhança estrutural com a discussão filosófica na *Dialética*. O ponto de partida fundamental consiste num fundamento imediato. A fé ou piedade não é por si mesma imediata, mas repousa sob a autoconsciência imediata enquanto sentimento de dependência. Assim como o saber na *Dialética* não consistia num dado imediato, mas repousava na autoconsciência imediata enquanto analogia do fundamento transcendental. Na *Dogmática* há a referência aos atributos de Deus e à constituição do Mundo; ao passo que na *Dialética* temos a ideia de Deus e de Mundo. Claro que isso não significa que a *Dialética* e a *Dogmática* se identifiquem materialmente. Mas do ponto de vista sistemático-formal são disciplinas equivalentes. O intento de Schleiermacher era o de fundamentar tanto a *Dialética* quanto a *Dogmática* de maneira tão rigorosa quanto possível.

4.2.3 **Introdução da *Glaubenslehre*: tópicos de teologia filosófica**

Apresentamos sumariamente a definição e as disciplinas teológicas fundamentais. Foi dada maior atenção à teologia dogmática com o intuito de estabelecermos o lugar da *Glaubenslehre* no sistema científico. Para nossas análises subseqüentes, devemos considerar mais de perto a teologia filosófica. Por um lado, já o qualificativo da disciplina – filosófico – exige uma consideração mais detida de seu sentido, sobretudo para a presente pesquisa que

⁴⁵⁴ Na *Dialética*, o fundamento do saber consistia no sentimento transcendental, na medida em que é análogo ao fundamento transcendente. As ideias transcendentais de Deus e de Mundo correspondiam a conceitos-limites que expressavam as duas dimensões correlatas do fundamento transcendente. Na *Dogmática*, o fundamento da fé é sentimento religioso, na medida em que se atualiza na autoconsciência piedosa cristã. Deus e Mundo são expressões da correlação da piedade com seus limites representativos.

trouxe a contribuição filosófica para o diálogo com a contribuição teológico-religiosa, ou seja, trata-se de uma disciplina importante para colocarmos em questão a relação entre filosofia e teologia. Por outro lado, acreditamos poder delimitar a *Introdução* da *Glaubenslehre* com base na aproximação com esta disciplina.

Como foi ressaltada na definição geral de teologia, toda e qualquer disciplina teológica está conectada com um modo de fé específico, no nosso caso, o cristianismo. A teologia filosófica consiste na tarefa de expor a essência do cristianismo, i.e., o seu modo de fé peculiar ou específico (*eigenthümlich*), pela qual se distingue das outras comunidades de fé. Para tanto, precisa do auxílio da ética filosófica como ciência da história, mas também da filosofia da religião. Como indica o próprio nome da disciplina, a teologia filosófica contém um traço evidentemente *filosófico*, embora seu princípio seja *prático*. Desta maneira, já no início da descrição da tarefa da teologia filosófica, no parágrafo 32º da *Enciclopédia*, Schleiermacher descreveu a filosofia da religião como um dos componentes fundamentais desta disciplina, a saber:

§ 32. Dado que a essência individual do cristianismo não se deixa construir tampouco de maneira puramente científica, como também ela não pode ser apreendida de maneira simplesmente empírica: assim, ela se deixa determinar apenas criticamente (Cf. § 23) por meio da contraposição daquilo que é dado historicamente no cristianismo e por meio das oposições em virtude das quais as comunidades piedosas podem ser diferenciadas umas das outras (KD, p. 338)⁴⁵⁵.

A disciplina da filosofia da religião é a disciplina crítica responsável pela síntese entre os princípios especulativos e empíricos por meio da comparação das religiões históricas, por isso a remissão explícita, na citação acima, ao parágrafo 23 da *Enciclopédia* que trata justamente da importância desta disciplina. Na *Glaubenslehre*, Schleiermacher afirma que a filosofia da religião tem a tarefa de determinar as diferenças entre as comunidades piedosas, conforme os distintos graus de desenvolvimento e os distintos tipos ou espécies (*Arten*) (G, p. 60).

Porém, a investigação filosófico-religiosa pressupõe premissas não definidas em sua disciplina, já que ela pressupõe a definição mais geral, por exemplo, de *realidade* histórica. Conforme a descrição do sistema filosófico que apresentamos no capítulo segundo, a filosofia da religião é uma disciplina da ética filosófica. Ora, esta última é a ciência dos princípios da

⁴⁵⁵ KD, p. 338 [§ 32. Da das eigentümliche Wesen des Christentums sich ebensowenig rein wissenschaftlich konstruieren läßt, als es bloß empirisch aufgefaßt werden kann : so läßt es sich nur kritisch bestimmen (vgl. § 23) durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Christentum geschichtlich gegeben ist, und der Gegensätze, vermöge deren fromme Gemeinschaften können voneinander verschieden sein].

história, cuja função é fornecer de uma maneira geral as condições de possibilidade de um fenômeno histórico (KD, p. 339). Em outras palavras, a filosofia da religião já pressupõe conceitos mais gerais a partir dos quais se desenvolve, ou seja, em seu caso específico, ela pressupõe um conceito geral de comunidade piedosa (religião). Deste modo, a ética filosófica é convocada a fornecer previamente o conceito de Igreja para a filosofia da religião.

Do ponto de vista da ética filosófica, as comunidades de fé são associações humanas enquanto resultado da liberdade – como qualquer outra forma de ação concreta no mundo. Compete à ciência da história elucidar os princípios de seu fundamento histórico. Contudo, a ética filosófica apresenta esta totalidade histórica de um modo apenas geral ou universal. A abordagem geral do conceito de Igreja é imprescindível, mas não é suficiente para apreendermos a característica peculiar da Igreja cristã. Este é o limite da tentativa de derivar os dados históricos de construções a priori. Se toda e qualquer disciplina teológica tem sempre como referência uma comunidade de fé específica, ela não pode nem deve partir apenas de proposições de caráter geral.

A filosofia da religião fornece o primeiro passo em direção à individualização dos princípios universais da ética filosófica ou especulativa. Evidentemente, para se conhecer as manifestações históricas particulares, deve-se aplicar também, além da ética filosófica, um método empírico de análise deste fenômeno. Porém, a abordagem meramente empírica também oferece limitações, na medida em que carece de um critério para se determinar o elemento essencial em face dos elementos mutáveis e contingentes. Por esta razão, faz-se necessário uma disciplina crítica como a filosofia da religião que seja capaz de equilibrar a necessidade de um método simultaneamente histórico e especulativo, ou seja, ao mesmo tempo em que busca a base comum das diversas religiões, pretende estabelecer suas diferenças histórico-empíricas. Por isso, Schleiermacher descreve na *Glaubenslehre* a filosofia da religião como semelhante à filosofia do direito, na medida em que última, a partir do conceito de Estado em geral – igualmente oriundo da ética filosófica –, deve apresentar em seguida um estudo empírico comparado das diversas formas individuais de organizações civis (G, p. 17).

Evidentemente, o princípio prático de toda tarefa teológica exige da teologia filosófica que ela vá além dos resultados obtidos pela filosofia da religião. Ela assim o faz através de duas outras disciplinas elaboradas exclusivamente para o interesse da religião, a saber: a apologética e a polêmica. A apologética lida com o problema da verdade do cristianismo em geral, e do protestantismo em particular. Por seu turno, a polêmica preocupa-se com o problema da pureza tanto do cristianismo quanto do protestantismo. A apologética

parte do fato de que todo aquele indivíduo que participa de uma comunidade de fé, assim o faz porque tem convicção da verdade proclamada nesta Igreja, reconhecendo sua convicção através da comunicação. Em outras palavras, a apologética consiste na defesa discursiva de uma religião em virtude de sua convicção de verdade. Por outro lado, aquele que participa de tal comunidade, desaprova os desvios enfermicos (*krankhaften Abweichungen*) que surgem em sua Igreja: esta tentativa de purificação da Igreja corresponde ao âmbito polêmico de uma religião, em seu caráter comunicativo interno. Deste modo, a atitude apologética dirige-se para fora, para defender a religião publicamente com base na convicção. A polêmica dirige-se para dentro, para curar a Igreja de suas enfermidades (KD, p. 340-341)⁴⁵⁶.

Poder-se-ia afirmar o seguinte acerca da teologia filosófica: o componente filosófico da disciplina indica a contribuição específica das disciplinas filosóficas – a ética filosófica e a filosofia da religião. O componente propriamente teológico está presente na contribuição das disciplinas da apologética e da polêmica. O fato de que não se trata de uma mistura pura e simples de teologia e filosofia, mas de uma disciplina só teológica, justifica-se por causa da reunião funcional das disciplinas, com vistas à solução prática da peculiaridade do cristianismo⁴⁵⁷. Esse é um exemplo bastante nítido de como é possível cooperação entre as disciplinas da ciência real da história e da ciência positiva, ou seja, como é possível uma colaboração entre a filosofia e a teologia, sendo compatível tanto com a tarefa teológica, quanto com o compromisso autônomo da filosofia. Em outras palavras, de um lado, a teologia permanece respeitando seu princípio prático, embora busque também resultados teóricos na ciência real da história; de outro lado, a filosofia permanece cientificamente independente, sem ser estorvada pelo interesse da religião, porque se desenvolve, a princípio, noutra esfera e sem interesses prático-positivos.

Com base em seus elementos estruturais e na descrição enciclopédica da ciência positiva, a *Introdução da Glaubenslehre* pode ser entendida como pertencente à disciplina

⁴⁵⁶ Schleiermacher faz uso explícito de metáforas orgânicas a fim de explicar o movimento da própria comunidade religiosa. Ele assim o faz porque entende a Igreja como um organismo vivo, dinâmico e em desenvolvimento, como um *indivíduo*. No § 54º se diz explicitamente de organismo histórico (*geschichtlichen Organismus*) (KD, p. 346).

⁴⁵⁷ Como salientou H-J Birkner, a teologia filosófica é uma disciplina teológica que trata dos fundamentos, em outras palavras, trata-se de uma teologia fundamental (*Fundamentaltheologie*), e acrescenta: “a teologia filosófica encontra, portanto, seus *fundamentos* tanto em uma filosofia comparada da religião, [...] assim como em uma teoria antropológico-sociológica da religião (BIRKNER. **Theologie und Philosophie**: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation. München: Chr. Kaiser, 1974, p. 26). Já Peter Grove afirma que podemos entender a teologia filosófica da seguinte forma: o termo *teológico* tem um sentido funcional, de ciência positiva; o termo *filosófico* se refere ao seu conteúdo e procedimento (GROVE, 2004, p. 535). Por sua vez, R. Crouter sugere a seguinte definição para a teologia filosófica: “reflexão filosófica sobre a forma e conteúdo de uma religião em seu caráter dado (*givennes*)” (CROUTER, 2005, p. 212).

teológica designada de teologia filosófica⁴⁵⁸. Deve-se ressaltar que Schleiermacher jamais denominou sua própria *Introdução* como teologia filosófica⁴⁵⁹. Contudo, pelas características em comum e pelo teor de sua abordagem, este escrito pode ser classificado como tal, ou pelo menos, esta conexão evidencia de maneira mais nítida sua estrutura e seu alcance. Schleiermacher não desenvolve sua teologia filosófica mais do que os princípios descritos na Enciclopédia, mas é possível discernir na *Introdução* da *Glaubenslehre* seus elementos constitutivos, ou pelo menos, tópicos constitutivos da teologia filosófica. O fato de que as disciplinas teológicas se relacionam intrinsecamente entre si, sugere facilmente intercâmbio de conteúdos, mesmo que o foco principal na *Glaubenslehre* seja a teologia dogmática. Pode ser que Schleiermacher evitasse designar sua *Introdução* de teologia filosófica pelo fato de que tal disciplina exigiria um desenvolvimento material muito mais abrangente do que o desenvolvimento parcial realizado⁴⁶⁰.

A *Introdução* (§§ 1-31) é composta de dois capítulos: o primeiro capítulo consiste no esclarecimento da *Dogmática* (§§ 2-19); o segundo, na exposição do método (§§ 20-31). Interessa-nos a estrutura do primeiro capítulo, na medida em que suas seções se organizam nitidamente conforme as coordenadas da teologia filosófica, dividida em quatro partes. A primeira concentra-se no conceito de Igreja a partir da ética filosófica (§§ 3-6). A segunda investiga as diferenças entre as comunidades piedosas a partir da filosofia da religião (§§ 7-10). A terceira investiga a exposição do cristianismo segundo sua essência peculiar a partir da apologética (§§ 11-14). A quarta e última parte considera a relação entre *Dogmática* e piedade (§§ 15-19). Com exceção da última parte, as três partes iniciais correspondem exatamente às disciplinas e à ordem de tratamento da teologia filosófica, salvo o fato de que a disciplina polêmica não esteja incluída nas análises. Por esta razão, trata-se apenas de tópicos de

⁴⁵⁸ Conforme defendeu já na década de setenta H-J. Birkner (1974, p. 33-34), que inclusive considerava igualmente as *Reden* sob esta classificação; G. Scholtz acompanhou a sugestão de Birkner (1984, p. 128); na década de noventa, essa posição foi aprofundada por RÖSSLER, Martin. **Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie**. Berlin; New York: de Gruyter, 1994, p. 150ss: o autor defende na *Glaubenslehre* a existência de um desenvolvimento fragmentado da teologia filosófica.

⁴⁵⁹ Cf. CROUTER, 2004, p. 212; SCHOLTZ, 1984, p. 125-126.

⁴⁶⁰ Acompanho a sugestão de H-J. Birkner (op. cit. p. 25) de que as *Reden* pertençam também ao âmbito da teologia filosófica, pois este escrito possui elementos que podemos associar com as coordenadas desta disciplina. Porém, devemos ter em mente algumas ressalvas. A primeira delas se refere ao fato de que Schleiermacher ainda não tinha delimitado explicitamente seu sistema teológico em 1799. Ademais, o próprio Schleiermacher nunca se referiu a este escrito deste modo, como a nenhum outro. Todavia, a teologia filosófica de Schleiermacher funciona como uma espécie de *prolegômenos* à teologia propriamente dita – de modo que a *Introdução* à *Glaubenslehre* é normalmente referida como *Prolegomena*. É natural que as *Reden* desenvolvessem então uma, por assim dizer, *teologia fundamental*, preparando o terreno para a *Dogmática*. Se atentarmos para o segundo discurso, que trata da essência da religião, e o quinto discurso, cujo tema é a religião positiva em geral, e o cristianismo em particular –, temos certamente já uma delimitação transcendental (intuição e sentimento) e histórica para a religião cristã, assim como a *Introdução* da *Glaubenslehre* expõe a teoria do sentimento, a filosofia da religião e a apologética.

teologia filosófica, parcialmente desenvolvidos com a finalidade de delimitar os princípios que a *Dogmática* pressupõe, mas não compõem propriamente seu corpo doutrinal. O procedimento metódico também é importante: Schleiermacher inicia com os princípios mais gerais até sua determinação cada vez mais específica. Ou seja, do universal ao particular. Da compreensão geral das formas éticas, até a especificidade ou individualidade do cristianismo.

Devemos ressaltar ainda um procedimento demonstrativo central desta *Introdução*. Para cada uma destas três primeiras partes do primeiro capítulo, ou seja, para os conteúdos provenientes da ética filosófica, da filosofia da religião e da apologética, Schleiermacher usa o vocábulo alemão *Lehnsätze*, que significa *lemas*⁴⁶¹. O próprio autor define os lemas como proposições de empréstimo, ou seja, trata-se de premissas retiradas de outras ciências para servir de suporte à argumentação, cuja demonstração, porém, não pode ser realizada na própria *Dogmática*, (G, p. 18). Kant fez uso deste artifício lógico no parágrafo 68º da *Crítica da Faculdade do Juízo*, quando se refere ao fato de que os princípios de uma ciência podem ser internos (*principia domestica*) ou externos (*peregrina*); a ciência cujos princípios são externos faz uso de *Lehnsätze* (*lemmata*), pois seu conceito é emprestado de outra ciência (KU, p. 330, B 305/A301)⁴⁶². Schleiermacher usa este conceito exatamente como Kant, ou seja, toma de empréstimo princípios da ética filosófica, da filosofia da religião e da apologética, cujas demonstrações pertencem a cada uma destas ciências, podendo ser assumidas, mas não fundamentadas pela própria *Dogmática*⁴⁶³.

Assim, a teologia filosófica expõe de maneira nítida, o ideal científico de Schleiermacher, a saber: o trabalho colaborativo entre as ciências. Para usar uma expressão bastante valorizada hodiernamente, diríamos, a teologia era, por excelência, uma área *interdisciplinar*, sobretudo porque se organizava conforme um princípio funcional e um uso metodológico integrador.

⁴⁶¹ Este uso aparece a partir da segunda edição da *Glaubenslehre* no intuito de desvincular a *Introdução* do conteúdo propriamente dogmático em virtude das críticas dirigidas após a primeira edição da obra.

⁴⁶² M. Rössler ressaltou o fato de que o uso da expressão alemã *Lehnsätze* era comum no vocabulário científico da época, provavelmente proveniente do uso de Christian Wolff, que por sua vez traduzia o étimo técnico-filosófico grego *lemma*, usado por Aristóteles (RÖSSLER, 1994, p. 153)

⁴⁶³ Schleiermacher usou, por exemplo, o mesmo procedimento na sua ética filosófica de 1812/13, quando derivou princípios da *Dialética* para a *Ética*, designando-os com o termo *Lemma* (PhE, p. 247-248).

4.2.4 Filosofia da religião e seu uso apologético⁴⁶⁴

Como se disse, a definição dos princípios da *Dogmática* é realizada por meio das disciplinas da ética filosófica, da filosofia da religião e da apologética. Porém, inverteremos a ordem de exposição da *Glaubenslehre*, ou seja, deixaremos para discutir os lemas oriundos da ética filosófica posteriormente, sobretudo porque é o lugar de discussão da teoria do sentimento que se pretende dar uma atenção especial. Concentremo-nos então, primeiramente, naqueles elementos fundamentais da filosofia da religião e da apologética. No caso da relação entre estas duas últimas disciplinas, trata-se de um caso exemplar do emprego do método prático de Schleiermacher que visa combinar os resultados de uma ciência filosófico-histórica, como a filosofia da religião, com o direcionamento teológico da apologética. Focaremos seus aspectos mais relevantes, deixando de lado os pormenores da descrição. No mais, sua filosofia da religião é um documento importante que reúne o estado da arte das discussões de história das religiões da época. No entanto, para a presente tese, o *método* teológico é mais importante do que o *conteúdo* discutido.

A filosofia da religião deve descrever as diferentes comunidades piedosas conforme seus tipos ou gêneros distintos e seus graus de desenvolvimento. Para Schleiermacher, apenas a classificação por tipologias é insuficiente, pois dentro de um determinado gênero ou grupo não encontramos necessariamente os mesmos estágios de desenvolvimento das comunidades piedosas. Importante ressaltar que estes níveis de desenvolvimento pertencem à constituição da forma do ânimo piedoso, de modo que duas comunidades, espacial ou temporalmente separadas uma da outra, podem estar no mesmo nível de desenvolvimento. A proposição central de Schleiermacher é de que o cristianismo é a forma piedosa de excelência (*Vortrefflichkeit*), ou seja, o grau mais elevado. Porém, isso não impede, em tese, que outras comunidades piedosas estejam no mesmo nível, como também não existe *falsa* religião diante de uma *verdadeira*, mas apenas religiões mais ou menos desenvolvidas (G, p. 60-64)⁴⁶⁵.

Schleiermacher distingue três estágios de desenvolvimento das religiões, idolatria – também designado de fetichismo –, politeísmo e monoteísmo. Como foi dito, o critério para a distinção destes diferentes estágios consiste na configuração da piedade. Os níveis mais elevados consistem naqueles estados mentais piedosos que enunciam a dependência de todo

⁴⁶⁴ Esta seção possui um paralelo sistemático com a discussão do capítulo primeiro sobre as religiões positivas (item 2.3.2), assim como a próxima seção se identifica sistematicamente com a discussão acerca da essência da religião (item 2.3.1).

⁴⁶⁵ Schleiermacher não deixa claro se esta tese já é decididamente apologética, ou se é também filosoficamente defensável independentemente da convicção de fé. A julgar pela compreensão recorrente da época, tratar-se-ia de uma tese sustentável tanto filosófica quanto dogmaticamente.

elemento finito diante do *Uno* supremo e Infinito. Por esta razão, o monoteísmo é considerado o estágio mais elevado, pois consiste justamente no estado mental em que a totalidade é dependente da unidade – trata-se do sentimento de dependência absoluta⁴⁶⁶. O fetichismo é o nível mais baixo, pois o sentido para a totalidade ainda não está desenvolvido – trata-se da autoconsciência confusa cuja expressão é a idolatria. Por sua vez, o politeísmo é o estágio intermediário, pois possui o sentido para a totalidade, mas ainda carece de unidade – trata-se da autoconsciência sensível. A partir disso, Schleiermacher se concentra na análise das três principais comunidades monoteístas, a saber: o judaísmo, o maometismo⁴⁶⁷ e o cristianismo. O primeiro possui uma inclinação para o fetichismo – monolatria, como fé no povo –; o segundo é marcado por componentes intensos de sensibilidades; ao passo que só o último é superior à esfera simples da sensibilidade e do fetichismo (G, p. 64-71)⁴⁶⁸.

Schleiermacher distingue ainda afecções piedosas cuja orientação é teleológico-ética de outras que são natural-estética. Na verdade, estas duas orientações estão sempre presentes em uma religião histórica, sendo que apenas ocorre o predomínio de uma ou de outra orientação. A orientação teológica consiste na referência predominante da piedade à *tarefa ética*. A orientação natural ou estética consiste na referência predominante da piedade à *receptividade* do indivíduo pelo ser finito (G, p. 78). Para Schleiermacher, o politeísmo constitui em geral uma piedade estética, cujo exemplo é o politeísmo helênico, o qual careceria da ideia de uma totalidade de fins éticos, concentrando-se principalmente na ideia de beleza com relação a seus deuses; com efeito, o monoteísmo constitui em geral uma piedade teleológica, embora o islã seja considerado exceção, por causa de sua orientação naturalista-fatalista. Já o cristianismo, em virtude de sua referência ao reino de Deus, e o judaísmo, em virtude do esquema castigo/recompensa divinas, são claramente piedades teleológicas (G, p. 79-80).

Até este ponto, Schleiermacher descreveu comparativamente as religiões apenas segundo critérios tipológico-gradativos, estabelecendo uma classificação geral do cristianismo diante de outras duas comunidades de fé monoteístas, a saber: diante do maometismo e do judaísmo. Todavia, a individualidade das comunidades de fé não foi ainda delimitada. Para efetuar esta determinação, Schleiermacher ressalta dois critérios fundamentais. O primeiro critério repousa no fato de que as comunidades de fé possuem um início específico *exterior*,

⁴⁶⁶ Sobre as distinções da autoconsciência piedosa, veja o item 4.3.2.

⁴⁶⁷ Schleiermacher usa também o termo *islã* para se referir à religião de Maomé, mas como fundador de uma religião desempenha em geral papel fundamental na filosofia da religião, remete quase sempre ao maometismo.

⁴⁶⁸ Como o próprio Schleiermacher afirma em uma nota, a linha evolutiva das religiões não é estabelecida em virtude do sentimento de medo, nem o termo panteísmo é considerado um gênero, mas apenas um caso particular de forma que ele não corresponde imediatamente a uma comunidade piedosa (G, p. 71-72).

histórico: ou seja, toda religião determinada possui um fundador que é um indivíduo histórico. Conforme o primeiro critério, para Schleiermacher, o modo de fé no interior das Igrejas permanece sempre estreitamente conectado com seu fundador, não obstante suas variações e singularidades. Neste caso, o cristianismo possui seu nexó histórico com Cristo, o judaísmo com Moisés e o maometismo com Maomé. O segundo critério fundamental repousa no fato de que o surgimento do fundador configura um modo de fé, cuja consciência de Deus possui uma qualidade individual única. Neste ponto, temos evidentemente a transição para a apologética (G, p. 80-81).

Com base nestes dois critérios, define-se então conjuntamente o uso da expressão *positivo e revelado*⁴⁶⁹. Schleiermacher define o *positivo* em face do *natural*, assim como se diz de direito positivo e de direito natural. A base de uma comunidade civil é o seu caráter positivo – ou seja, histórico –, sendo que o natural é uma abstração desta última. De maneira similar, a base de uma comunidade piedosa é seu caráter positivo; por isso, uma religião natural só faz sentido se entendida como uma abstração de uma realidade concreta. Em outras palavras, o caráter positivo de uma comunidade religiosa diz respeito aos “conteúdos individuais de todos os momentos de vida piedosos dentro de uma comunidade religiosa” (G, p. 89)⁴⁷⁰. Por sua vez, o conceito de revelação refere-se à originalidade do surgimento de uma religião, sendo estreitamente conectada com seu fundador⁴⁷¹. No entender de Schleiermacher, o que mantém a unidade dos conteúdos positivos, ou seja, o fato de que as piedades individuais permaneçam interligadas em uma comunidade, depende de um *fato originário* (*Urthatsache*), enquanto um fenômeno histórico fundamental, cujo responsável é o fundador (G, p. 89).

Chegamos então ao fim da contribuição da filosofia da religião, pois já se forneceu todos os elementos universais necessários para a definição do cristianismo, restando apenas delimitar ainda seu caráter individual. Este é o momento da passagem para a apologética. O parágrafo 11º contém a proposição fundamental já decididamente dogmática, sendo responsável pela especificação daquele *fato originário* que caracteriza a essência individual

⁴⁶⁹ Esta é segunda delimitação deste conceito na *Glaubenslehre*. A primeira delimitação surge no parágrafo 5º, onde se discute a teoria do sentimento de dependência. A atualização concreta da piedade, na medida em que *representa* Deus como explicação do *factum* presente na dependência, pode ser entendida como revelação de Deus. Sobre isso, veja adiante o item 3.3.2.

⁴⁷⁰ G, p. 89 [der individuelle Gehalt der gesammten frommen Lebensmoment innerhalb einer religiösen Gemeinschaft].

⁴⁷¹ Deste modo, temos notadamente uma mudança da compreensão do conceito de revelação em Schleiermacher, se o compararmos com sua definição nas *Reden*: pois, neste escrito de juventude, considerava-se qualquer intuição originária e nova do *Universum* como uma revelação (R, p 240); porém, agora, esta definição aparece associada apenas ao fundador de uma religião.

do cristianismo, assim como cada comunidade de fé possui a sua própria, a saber: “§ 11. O cristianismo é um modo de fé monoteísta pertencente à orientação teleológica da piedade, e se distingue essencialmente dos outros modos de fé pelo fato de que tudo no mesmo está referido à redenção realizada por Jesus de Nazaré.” (G, p. 93)⁴⁷².

Consideremos atentamente sua metodologia. Após descrever os elementos filosófico-religiosos que estabelecem uma relação *externa* entre as religiões, Schleiermacher visa determinar a individualidade da comunidade piedosa cristã – portanto, seu caráter *interno*. Mas sua estratégia também é encontrar um eixo comum entre as diversas Igrejas cristãs, independentemente de sua confissão. A tese de Schleiermacher é a de que a fé em Jesus como o Redentor (*Erlöser*) é a primeira e mais fundamental proposição dogmática⁴⁷³. De ser assim, *Jesus como o Redentor* configura aquela dimensão individual do cristianismo em função da qual todas as outras proposições dogmáticas são remetidas direta ou indiretamente (G, p. 115). Ora, Cristo é a referência fundamental da autoconsciência piedosa cristã. Melhor dito, a autoconsciência piedosa é cristã em virtude de Jesus como o Cristo. Por esta razão, adverte Schleiermacher que o cristianismo está ligado historicamente ao judaísmo em virtude do surgimento de Jesus, mas do ponto de vista dogmático o cristianismo é tão distinto do judaísmo quanto o é do paganismo (G, p. 102). Portanto, toda remissão à piedade cristã traz consigo pressuposta a fé em Jesus como o Redentor, tornando-se este o vórtice através da qual as afecções cristãs recebem sua unidade e sua essência.

Schleiermacher interpreta o aparecimento do Redentor na história como revelação divina, enfatizando o fato de que seu surgimento, porém, não significa algo *supranatural*, muito menos *suprarracional* (G, p. 106). Para Schleiermacher, revelação divina é o termo religioso que traduz o aparecimento de Jesus como o fato originário, no sentido de que Jesus não é apenas o fundador da comunidade cristã, mas todos os membros desta comunidade se tornam conscientes da redenção por meio dele (G, p. 98). Como vimos, para Schleiermacher, o conceito de revelação deve ser pensado em íntima relação com sua compreensão de *positividade* e de *autoconsciência*. Jesus como o Redentor é revelação neste duplo sentido, porque é fundador ou iniciador de uma religião e portador de uma consciência de Deus através da qual os membros de sua comunidade tornam-se igualmente conscientes de Deus.

⁴⁷² G, p. 93 [§ 11. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung].

⁴⁷³ Além disso, Schleiermacher defende o uso do termo *redenção* estritamente para o âmbito da piedade, o qual pressupõe já o caráter *teleológico* da comunidade cristã (G, p. 96).

Voltaremos a este ponto adiante⁴⁷⁴. Por ora, tínhamos o objetivo de destacar apenas um exemplo do método funcional de Schleiermacher que colocou a filosofia da religião a serviço da apologética. Trataremos a seguir, finalmente, da sua teoria do sentimento religioso, a partir da qual a piedade é definida e fundamentada, assim como se evidencia sua teoria geral acerca da religião.

4.3 TEORIA DO SENTIMENTO E SEU DESDOBRAMENTO RELIGIOSO

A *Introdução* da segunda edição da *Glaubenslehre* é o lugar principal em que se desenvolve mais amplamente a discussão acerca da teoria do sentimento, sobretudo o seu aspecto religioso. Trata-se de um texto central para nossas análises, pois a teoria do sentimento reaparece num texto preparado para publicação e pertencente ao período maduro do pensamento de Schleiermacher (1830) – a exposição mais extensa da *Dialética* pertencia ao ano de 1822. Diante de variadas críticas e discussões acerca do papel da *Introdução*, Schleiermacher buscou reduzir seu peso na obra como um todo⁴⁷⁵. De fato, como ciência positiva, a *Dogmática* já parte do fato da piedade como fonte das proposições dogmáticas. Porém, a base teórica de sua compreensão de piedade depende de sua teoria do sentimento, de modo que a descrição de sua compreensão de piedade exigiu o aprofundamento da sua tese sobre o sentimento. Esta seção é central para este capítulo, pois investigaremos os princípios de sua teoria da religião (item 4.3.1). Em seguida, analisaremos de que maneira Schleiermacher desenvolveu sua concepção de piedade a partir do conceito de autoconsciência imediata (item 4.3.2). Por fim, investigaremos alguns aspectos centrais da compreensão schleiermacheriana de Jesus, na medida em que se relacionam com sua teoria do sentimento (4.3.3).

4.3.1 Princípios da teoria da religião

As proposições dos parágrafos 3º e 6º da *Dogmática* podem ser interpretadas como as duas principais teses pelas quais Schleiermacher expõe sinteticamente sua teoria geral

⁴⁷⁴ Item 3.3.3.

⁴⁷⁵ Schleiermacher afirma, já no primeiro parágrafo da *Glaubenslehre*, que a *Introdução* não possuía outra finalidade do que expor, ao modo de prolegômenos, a definição de *Dogmática* e o método de ordenação da disciplina, ou seja, o processo de definição da *Dogmática* realizadas na *Introdução* não deveriam ser elas mesmas dogmáticas (G, p. 11).

acerca da religião⁴⁷⁶. O primeiro parágrafo consiste na definição de piedade, já o último defende a relação essencial da piedade com os modos históricos de fé. Vejamos então sua descrição:

§ 3. A piedade que constitui a base de todas as comunidades eclesíásticas, considerada puramente em si mesma, não é nem um saber nem um agir, mas uma determinação do sentimento ou da autoconsciência imediata.

§ 6. Assim como todo elemento essencial da natureza humana em seu desenvolvimento, a autoconsciência piedosa torna-se também necessariamente comunidade; e [torna-se] na verdade, por um lado, [comunidade] que flui de forma irregular, por outro, [comunidade] de forma determinada e limitada, i.e., Igreja (G, p. 19-20; 53)⁴⁷⁷.

Para Schleiermacher, todo saber sobre a *religião* deve levar em conta sempre e de maneira interdependente uma dupla dimensão fundamental pela qual encontramos os limites externos e internos deste fenômeno: trata-se de uma esfera subjetivo-existencial e de outra esfera social-comunicativa. Neste sentido, estas duas esferas, a *piedade* e a *Igreja*, são matérias para o saber, e não só para o saber teológico, mas também para o saber filosófico – como é o caso exemplar da filosofia da religião (G, p. 21). Temos um paralelo bastante nítido com sua teoria da religião nas *Reden*. Este escrito expunha dois pontos de vistas sob os quais uma religião podia ser compreendida, por um lado, como produto da natureza humana ou essência interna; por outro lado, como resultado gerado pelo tempo e pela história (R, p. 198).

Por esta razão, no entender de Schleiermacher, pelo menos dois componentes são fundamentais para uma teoria geral da religião: de um lado, a base de uma religião consiste no movimento interior e espiritual da vida do ser humano; de outro lado, a religião manifesta-se exteriormente como realidade histórica. Como nas *Reden*, a tese central consiste de que não há uma dimensão sem a outra. A existência das associações religiosas é um elemento necessário e fundamental, como todo fenômeno humano. No escrito de 1799 Schleiermacher utilizava unicamente o conceito de religião para esta dupla dimensão, com a diferença de que o termo *religião* indicava, no singular, a essência como intuição e sentimento do *Universum*, e no plural, remetia às religiões positivas⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Na primeira edição da *Glaubenslehre* (1821), as teses contidas nestas duas proposições correspondiam respectivamente aos parágrafos 9º e 12º (G¹, p. 31; 40), embora exposta com ligeiras modificações na segunda edição (1830).

⁴⁷⁷ G, p. 19-20; 53 [§ 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins". § 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Elemente der menschlichen Natur in seiner Entwicklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andreseits bestimmt begrenzte d.h. Kirche].

⁴⁷⁸ Veja também BEISSER, Friedrich. **Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 57: segundo o autor o conceito de religião nas *Reden* referia-se simultaneamente tanto a um grupo quanto a uma postura pessoal.

A dimensão interior consiste na piedade. Trata-se da condição de possibilidade de uma comunidade eclesíastica. O parágrafo 3º da *Glaubenslehre* utiliza a mesma estrutura de definição das *Reden*. No escrito de 1799, afirmou-se que a essência da religião não era nem pensar nem agir, mas intuição e sentimento (R, p. 211), no escrito de 1830 afirma-se que piedade não é nem saber nem agir, mas sentimento ou autoconsciência imediata (G, p. 20)⁴⁷⁹. Os conceitos não permaneceram *ipsis litteris* os mesmos, mas a orientação de fundo continuou inalterada, não obstante as modificações. O conceito de piedade desempenha na *Glaubenslehre* a mesma função que desempenhava a dimensão interna do conceito de religião nas *Reden*. A tese central permanece também a mesma, o fato de que a religião repousa num princípio que lhe é próprio, muito embora o objetivo não seja isolar a religião em uma região sem ação do pensar e do agir.

A piedade é determinação do sentimento. Caso recordemos a delimitação da teoria do sentimento na *Dialética*, a determinação ou condicionalidade do sentimento remetia propriamente ao sentimento religioso. Desta maneira, a piedade não é um quarto elemento ao lado do saber, do agir e do sentir, mas uma atualização da autoconsciência imediata. Como atualização do sentimento, pertence à efetividade individual e histórica. Ou seja, a piedade supõe estados mentais (*Zustände*) preenchidos temporalmente por formas contrapostas mais ou menos intensas, como, por exemplo, o sentimento de alegria (*Freude*) e de tristeza (*Leid*) (G, p. 23). Mas se a piedade tem seu fundamento em uma determinação específica do sentimento, isso não quer dizer que a piedade deixe de lado toda e qualquer referência ao saber e ao agir. Na primeira edição da *Glaubenslehre*, Schleiermacher declara que a piedade é o tom fundamental (*Grundton*), pela qual o saber e o agir são derivados (G¹, p. 27). A segunda edição complementa esta afirmação, declarando que a piedade é um estado mental cujo conteúdo total implica saber, sentir e agir (G, p. 30).

O ponto principal é que a piedade não tem sua fonte a partir de um ato de conhecer, pois então ela seria resultado de um processo de conhecimento e seu elemento mais importante seria sua doutrina; tampouco provém de uma ação, pois então ela teria sua

⁴⁷⁹ Este *modus operandi* na definição da piedade é descrito nas anotações de um aluno de Schleiermacher, Johann Hinrich Wichern, como uma forma lógica apagógica, o fato de que de uma demonstração negativa seguir-se uma proposição positiva, conforme a fórmula: *a* não é nem *b* nem *c*, mas *d* [*a* ist weder *b* noch *c*, sondern *d*]. Wichern afirma que o método de demonstração do sentimento de dependência pura e simples segue também o mesmo procedimento (G, p. 20; 44 – nas notas). O próprio Schleiermacher não se pronuncia a este respeito. Método similar aparece na *Dialética* para refutar a unilateralidade do idealismo e do realismo. Na *Glaubenslehre* Schleiermacher faz uma única remissão à prova apagógica para indicar que seu uso se restringe à prova de um terceiro elemento a partir de dois, salvo quando não se admite uma quarta possibilidade (G, p. 24). Em todo caso, trata-se de um método formal de prova que aos olhos de Schleiermacher é adequado à discussão em torno de um objeto que só pode ser acessível de maneira indireta pela reflexão e jamais diretamente pelo intelecto.

vitalidade e força advindas da moralidade. Se o critério para a piedade fosse o conhecer ou o agir, teríamos o seguinte: no primeiro caso, a doutrina seria a medida da piedade, e como tal, o mais perfeito mestre de dogmática cristã, uma vez que ele possui a doutrina e o conhecimento da fé, seria o cristão mais piedoso; no segundo caso, segundo a mesma lógica, o moralista mais virtuoso seria a expressão mais pura e autêntica do cristão (G, p. 28-29). Deste modo, em relação à religião, o saber e o agir só podem ser subordinados à piedade. Ora, a teologia dogmática tem por conteúdo a piedade, de modo que também a pressupõe e dela depende.

Na primeira edição da *Glaubenslehre*, Schleiermacher declara que a ciência também proporciona *fé* ou *convicção* sobre seu conhecimento. Porém, o tipo de convicção que a piedade proporciona é completamente distinto das atividades cognitivas ou volitivas. No primeiro caso, o critério de convicção para áreas como a matemática, a física e a história consiste na clareza e perfeição do pensamento, pois são convicções que acompanham o saber. Mas também existem sentimentos de convicção acompanhando atos volitivos, como, por exemplo, o sentimento familiar e o sentimento patriótico. Porém, a convicção do sentido de fé possui outro critério, a saber, a sintonia ou concordância (*Zusammenstimmung*) da própria autoconsciência com aquilo que é enunciado na doutrina (KGA I/7, 1, p. 28-29).

O fato de que o termo *piedade* seja um conceito central para a teoria da religião de Schleiermacher deve ser entendido no contexto de revalorização do étimo pelo pietismo. Na ortodoxia protestante, a fé – *fiducia* (confiança) – fora determinada, sobretudo a partir da ênfase no conteúdo ou objeto da fé que se crê (*fides quae creditur*), deixando em segundo plano a fé pela qual se crê (*fides qua creditur*), de modo que a fé consistia predominantemente num assentimento intelectual. No pietismo surge decerto uma valorização da fé pela qual se crê, mas mesmo assim o termo *piedade* tinha ainda um sentido basicamente pejorativo na teologia da *Aufklärung*, referindo-se a uma atitude passiva de devoção, vista em geral como uma demonstração de carência de autonomia. Por isso, recuperar o conceito de *piedade* como conceito central para a teologia implicava, evidentemente, situar-se já de saída sob a perspectiva da fé como primado da teologia (DUKE; FIORENZA, 1981, p. 11-12)⁴⁸⁰.

A *piedade* consiste, por assim dizer, na dimensão interna da religião. A dimensão exterior consiste na Igreja, conceito que designa a uma só vez uma dimensão cultural e sociológica. Este termo remete não só às religiões históricas, mas também às instituições

⁴⁸⁰ Cf. DUKE, James; FIORENZA, Francis. Translators' Introduction In: **On the Glaubenslehre**. Two Letters to Dr. Lücke. Atlanta: Scholars Press, 1981: De acordo com James Duke e Francis Fiorenza, o conceito de *piedade* é tão importante para Schleiermacher que deixa até mesmo em segundo plano, em sua *Doutrina da Fé*, do conceito propriamente dito de *fé*.

eclesiásticas. Em sua noção geral, Igreja é uma comunidade determinada e delimitada com referência à piedade, dentro da qual seus membros compartilham seus estados de ânimo (*Gemüthszustände*) conforme sua mesma base piedosa específica que é reconhecida como comum. Schleiermacher define a religiosidade como graus de afeições piedosas diferentes entre os indivíduos, assim como seus efeitos distintos em uma comunidade religiosa.

Ora, a piedade e a religiosidade não expressam o mesmo significado. Piedade é o que há em comum em uma comunidade pela qual todos convergem em maior ou menor grau; ao passo que religiosidade remete às singularidades das afeições do ânimo (G, p. 58). Em conformidade com este critério, uma religião *natural* não corresponde a um âmbito determinado e positivo, pois não constitui uma Igreja ou uma comunidade de fé, embora possa ter afeições puramente pessoais e individuais. O fato de que suas afeições não se desenvolvam necessariamente em uma esfera objetiva, implica que não possuem uma piedade em sentido pleno ou desenvolvido, mas então devemos designar religião natural, ou qualquer outra deste tipo, de religião *subjetiva*. Portanto, piedade e a Igreja são dimensões propriamente *objetivas* (G, p. 59).

A Igreja tem a piedade como referência fundamental, em virtude da qual se distingue de outras instituições como o Estado ou a Academia. Assim, a Igreja mantém apenas relações *exteriores* com estas esferas. Mas evidentemente não é uma instituição isolada das demais, na medida em que também interage com os princípios da ordem civil e com a ciência. Desta maneira, Schleiermacher afirma apenas que a Igreja não pertence *internamente* a nenhuma destas comunidades, pois as últimas não têm por base a piedade: nisto consiste a defesa da autonomia da religião. E significa defender a autonomia tanto para dimensão interior da piedade quanto para a manifestação histórica das Igrejas. Do ponto de vista da dimensão piedosa, sua esfera autônoma é representada pelo sentimento religioso que se difere das esferas do saber e do agir. Por sua vez, do ponto de vista da dimensão positivo-histórica da religião, Schleiermacher ressalta a independência da Igreja perante as outras associações humanas, como a família, o Estado e a Universidade. Estas associações são todas resultantes da ação livre do homem, possuindo cada uma delas sua própria esfera de atuação. Assim, trata-se de uma degeneração da Igreja quando ela se ocupa exclusivamente com outros assuntos, alheios à sua própria peculiaridade⁴⁸¹.

⁴⁸¹ A independência destas duas esferas, Estado e Igreja, constitui um aspecto central de sua teoria política. Sobre isso, veja SCHOLTZ. 1984, p. 153ss: o autor destaca a proposta de uma Schleiermacher como uma fisiologia do Estado, no sentido de que diferentemente das construções racionais e metafísicas de Estados ideais, como em Platão e Fichte, Schleiermacher ocupa-se da individualidade dos Estados reais, pois visa considerar a natureza do Estado na vida.

4.3.2 Atualização da autoconsciência imediata como piedade

A tese de que a piedade é uma determinação do sentimento ou da autoconsciência imediata pressupõe evidentemente a teoria do sentimento. A análise transcendental da *Dialética* descreveu dois componentes fundamentais da autoconsciência imediata - um filosófico e outro religioso. Do ponto de vista filosófico, tratou-se de um esquematismo indireto da razão, apreendido como análogo ao fundamento transcendental. A peculiaridade do sentimento religioso é sua possibilidade de desenvolvimento efetivo por meio do individual e histórico, ou seja, atualizando-se como *piedade*. A *Glaubenslehre* visa então determinar como o sentimento religioso se desdobra na piedade, bem como descrever suas principais características. Ademais, o escrito de 1830 é a principal e mais abrangente exposição da teoria do sentimento religioso, cuja versão reelabora sua primeira exposição de 1821, e oferece ao estudioso a oportunidade de confirmar ou reconsiderar as análises deste aspecto comparando com os manuscritos sobre *Dialética* – que, ao contrário da *Glaubenslehre*, permaneceram inéditos.

A teoria do sentimento é exposta nos parágrafos 3º, 4º e 5º da *Glaubenslehre*⁴⁸². O parágrafo 3º visa expor a definição geral de sentimento como autoconsciência imediata, sobretudo sua diferença diante da autoconsciência reflexiva. Os parágrafos 4º e 5º ocupam-se da especificidade do sentimento religioso, sendo que o primeiro descreve o sentimento de dependência e o último descreve a atualização do sentimento de dependência na piedade.

No parágrafo 3º, o sentimento é definido como autoconsciência imediata (*unmittelbares Selbstbewußtsein*). Para Schleiermacher, a expressão *sentimento* é adequada para linguagem religiosa da vida comum, mas inadequada para sua definição científica. Ora, sentimento é um termo ambíguo que pode significar também, para o uso vulgar, estados mentais de inconsciência. Mas o sentimento religioso supõe *autoconsciência* ou consciência de si. Ainda que seja de um tipo particular de consciência de si, seu produto não é resultado da reflexão, pois não é mediado por uma representação objetiva ou intencional de si mesmo, de modo que sua expressão integral é consciência de si *imediate* (G, p.22). Deste modo, o marco teórico permanece o mesmo exposto na *Dialética*, o qual remete para a discussão e revisão do problema da *apercepção transcendental* de Kant e do *Eu absoluto* de Fichte⁴⁸³.

Conforme descreve Schleiermacher, de fato a autoconsciência reflexiva acompanha os estados momentâneos das atividades mentais – cognitivas ou volitivas. Não obstante,

⁴⁸² Na primeira edição da *Glaubenslehre* trata-se dos parágrafos 8º, 9º, 10º e 11º (G¹, p. 26-40).

⁴⁸³ Sobre isso, veja o capítulo segundo, item 2.4.

permanece apenas como síntese pura da unidade do sujeito, sem *fundamentar* a passagem entre os momentos volitivos e cognitivos. Por sua vez, a autoconsciência imediata é condição da transição (*Uebergang*) entre os dois momentos (G, p. 26). De modo que ela não apenas acompanha de maneira *pura*, mas supõe também uma dupla *experiência*: por um lado, a autoconsciência imediata *recua* (*zurücktritt*) e permanece atrás do pensar e do querer – quase como independente⁴⁸⁴; por outro lado, ela continua de forma *inalterada* em cada estado mental singular, ainda que em segundo plano – ou seja, jamais se separa completamente⁴⁸⁵. Desta maneira, a experiência da autoconsciência imediata oferece, a um só tempo, a distinção das atividades do sujeito e sua conexão íntima. Em outras palavras, o sentimento fornece a unidade efetiva dos estados mentais – sentir⁴⁸⁶, pensar e agir –, de tal maneira que é a essência do sujeito (*Subject*) (G, p. 26). Assim como na *Dialética*, o sentimento é descrito como condição da transição, como elemento subjacente e *continuum*, acompanhando as determinações da consciência pela qual se assegura efetivamente a unidade da subjetividade, e não apenas a unidade do sujeito (*Eu*). Na *Glaubenslehre*, a expressão *essência do sujeito* quer dizer unidade da subjetividade, distinta evidentemente da unidade do sujeito (*Eu*), que é apenas uma dimensão pura da consciência de si.

Como já se disse mais de uma vez, a piedade já é sempre atualização desta unidade em uma consciência determinada. Para descrever a unidade da vida espiritual como expressão *efetiva* da essência do sujeito, Schleiermacher recorre à sua psicologia empírica (*Seelenlehre*)⁴⁸⁷, cuja tese central é a seguinte: “A vida é concebida como uma alternância entre o permanecer-em-si e o sair-de-si do sujeito.” (G, p. 25)⁴⁸⁸. O primeiro aspecto indica um movimento de interiorização; o segundo, um movimento de exteriorização. Trata-se de

⁴⁸⁴ Cf. PLEGER, Wolfgang H. **Schleiermachers Philosophie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 34: segundo o autor, a representação de si é subordinada à série de pensamentos e ações, mas o sentimento possui uma relativa independência diante do pensar e agir.

⁴⁸⁵ Schleiermacher fornece como exemplos de estados de sentimento deste tipo o sentimento de alegria e de tristeza, interpretando-os como estados de aprovação e desaprovação que permanecem inalterados e subjacentes, não obstante as atividades singulares da consciência (G, p. 23).

⁴⁸⁶ Schleiermacher usa o termo alemão *Fühlen* (sentir) para remeter também ao *Gefühl* (sentimento), sem ressaltar nenhuma distinção explícita, mas, provavelmente, o *Fühlen* indica o movimento efetivo do sentimento, ao passo que o sentimento indica tanto seu movimento espiritual, quanto indica também sua condição transcendental.

⁴⁸⁷ As preleções sobre psicologia foram ministradas por quatro vezes na Universidade de Berlim, nos anos de 1818, 1821, 1830 e 1833/34. Para uma síntese da psicologia de Schleiermacher, veja SCHOLTZ, 1984, p. 162-166.

⁴⁸⁸ G, p. 25 [Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts].

uma constante na sua concepção de vida espiritual⁴⁸⁹, a saber: o fato de que ela é regida por um movimento bipolar de forças opostas, mas interdependentes.

O conceito de alternância ou cambio (*Wechsel*) para o duplo movimento da consciência – *ad extra* e *ad intra* – é o mesmo conceito ressaltado na *Dialética* para indicar a relação de oposição entre pensar e querer. Na *Glaubenslehre*, porém, Schleiermacher visa usar este par conceitual (*permanecer-em-si* e *sair-de-si*) para explicar o movimento e o resultado das formas efetivas da consciência – ou seja, o pensar e o agir considerado em sua atualização, e não apenas em sua estrutura transcendental. O agir enquanto tal consiste num *sair-de-si*, na medida em que envolve sempre um efeito externo. Por sua vez, o saber é tanto um *ato* de conhecer (*Erkennen*) – portanto, um *sair-de-si* – quanto um *conteúdo* de conhecimento para o sujeito (*Erkanthaben*), resultante de sua atividade – portanto, ele também é um *permanecer-em-si*. Contudo, o sentimento consiste somente num *permanecer-em-si*. Schleiermacher argumenta que o sentir se fundamenta num *ter-sido-movido* (*Bewegtwordensein*), só que a causa do movimento não é ação do próprio sujeito, embora seu desenrolar se dê através do sujeito. Em outras palavras, a atualização do sentimento pertence completamente ao *permanecer-em-si*, i.e., pertence apenas à esfera da *receptividade* (*Empfänglichkeit*) (G, 25). Vejamos então como Schleiermacher busca fundamentar esta tese.

O sentimento como receptividade não diz que a piedade permaneça restrita ao âmbito interior do sujeito. Se assim fosse, não haveria conexão entre o sentir, o agir e o saber, nem sequer existiria conexão da piedade com as comunidades de fé. Sua tese é a seguinte: mesmo nas exteriorizações (*Aeußerungen*) da piedade, sua característica mais fundamental permanece essencialmente ligada ao estado de sentimento, que se atualiza no modo da receptividade (G, p. 31). Deste modo, os conteúdos cognitivos acerca da piedade ou os cultos religiosos não pertencem, essencialmente, à esfera da receptividade, mas apenas a piedade que é a condição de possibilidade da realização destas atividades. A partir das considerações precedentes, podemos avançar para a proposição decisiva de Schleiermacher exposta no parágrafo 4º da *Glaubenslehre*, a saber:

§ 4. O elemento comum de todas as exteriorizações tão distintas da piedade, pela qual esta se diferencia ao mesmo tempo de todos os outros sentimentos;

⁴⁸⁹ Já nas *Reden* fora apresentada uma concepção semelhante, na qual se falava de uma dupla atividade do ânimo, atuante para o exterior e para o interior (R, p. 221). Na *Dialética* - no manuscrito de 1828 - existe uma descrição semelhante acerca da dupla dimensão do ser-aberto para o exterior e do ser-aberto para o interior (D, p. 287). Além disso, relação semelhante aparece nas duas metáforas - a da elipse e das pilhas galvânicas - para explicar a relação entre intelecto e sentimento na carta a Jacobi (B2, p. 343; 345).

portanto, a essência da piedade idêntica a si mesma é a seguinte: o fato de que nós somos conscientes de nós mesmos como pura e simplesmente dependentes, ou o que quer dizer o mesmo, [somos conscientes] de estar em relação com Deus (G, p. 32)⁴⁹⁰.

Nas *Vorlesungen über die Dialektik*, Schleiermacher já havia exposta a tese do sentimento de dependência universal como a característica mais própria do sentimento religioso, entendido como representação do fundamento transcendental. Na *Glaubenslehre*, porém, trata-se de considerá-lo não só universalmente, mas como ele se atualiza efetivamente na piedade, ou seja, como representação da relação com Deus. Vejamos sua estrutura argumentativa.

Em primeiro lugar, Schleiermacher ressalta o fato de que não somos jamais conscientes do si-mesmo (*Selbst*) de maneira pura ou transcendental, pois já sempre somos uma determinação alternante entre pensar e querer, de modo que o si-mesmo é sempre pressuposto. A consciência pode representar-se como objeto, mas seu ponto de partida já é sempre resultado da reflexão, ou seja, o si-mesmo não é nem pode ser produto do sujeito, ou recairia na aporia da circularidade da reflexão. Por esta razão, não temos um momento *a priori* que suspenda a determinação constante da autoconsciência efetiva, considerada como um contínuo desdobrar temporal ou finito, ou seja, seu modo-de-ser ou essência (*Sosein*) consiste em uma constante modificação (G, p. 33). Com base nesta característica essencial, Schleiermacher investiga a natureza dos dois elementos ou tipos de autoconsciência possíveis, ou seja, a reflexiva e a imediata. Estes dois elementos caracterizam a duplicidade da autoconsciência pela qual nós somos tanto autoconsciência objetiva, quanto nos recolhemos em nosso modo-de-ser (*Sosein*) (G, p. 33-34). O primeiro elemento é descrito como um *pôr-se-por-si-mesmo* (*Sichselbstsetzen*), que também significa simplesmente um *ser* (*Sein*). O segundo elemento é um *não-ter-sido-posto-por-si-mesmo* (*Sichselbstnichtsogesezthaben*)⁴⁹¹, que também significa simplesmente um *ter-se-tornado-de-algum-modo* (*Irgendwiegewordensein*)⁴⁹². O primeiro indica um ato de pôr-se realizado pelo próprio sujeito (*Eu*) – expressando então o *ser do sujeito para si* (*Sein des Subjectes für sich*). O

⁴⁹⁰ G, p. 32 [Das gemeinsame aller noch so verschiedenen *Aeußerungen* der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind].

⁴⁹¹ O termo alemão *Sichselbstnichtsogesezthaben* da *Glaubenslehre* corresponde muito provavelmente ao desdobramento efetivo da descrição transcendental do sentimento na *Dialética* como o ser-que-põe (das *sezende Sein*).

⁴⁹² A hifenização destes conceitos na sua versão portuguesa era inevitável. Deve-se observar que Schleiermacher descreve estes elementos reunindo-os em uma forma substantivada a fim de compor uma unidade, porém evidenciando suas partículas menores.

último, porém, indica um ato de pôr-se que não é realizado pelo próprio sujeito, mas pressupõe algo outro (*etwas anderes*), distinto do *Eu*, de onde advém sua determinação – expressando então o *ser-junto com outro* (*Zusammensein mit anderem*). Todavia, este *outro* presente na autoconsciência imediata não pode ser objetivamente representado (G, p. 33-34): o *outro* que não o *Eu* é a maneira que Schleiermacher descreve a experiência, descrita, na *Dialética*, como a presença de um *factum*, ou seja, de um elemento *dado* junto com o ser do sujeito.

Para Schleiermacher, os dois componentes da autoconsciência, separados analiticamente na descrição acima, estão juntos na atualização da consciência de si, de maneira que eles correspondem, no sujeito, a um duplo âmbito, a saber: trata-se da *receptividade* (*Empfänglichkeit*) e da *espontaneidade* (*Selbstthätigkeit*), sendo que ambos pressupõem uma interpenetração constante. Caso contrário, ou não teríamos autoconsciência – pois seríamos somente ser-afetado (*Affiziertsein*) pela receptividade –, ou a espontaneidade seria uma agilidade sem forma ou cor – pois não teria referência objetiva (G, p. 34). Devemos observar, todavia, que esta relação de reciprocidade não corresponde à mesma relação do saber entre as funções intelectual e orgânica da *Dialética*, mas à polaridade entre *Eu* e sentimento, ou seja, não consideramos a exterioridade dos objetos sensíveis – o ser das coisas –, mas o movimento *ad extra* e *ad intra* apenas do próprio ser do sujeito.

Por conseguinte, o caráter determinado da autoconsciência é a interpenetração destes dois componentes, embora em cada momento prevaleça um aspecto. De um lado, quando está atuante de forma predominante a espontaneidade, temos o sentimento de liberdade (*Freiheitsgefühl*); por outro, quando está atuante de forma predominante a receptividade – cujo caráter pressupõe o *ter-se-tornado-de-algum-modo* –, temos o sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*) (G, p. 34). O sentimento de liberdade consiste em uma determinação *por nós*, já o sentimento de dependência consiste em uma determinação *por outro* distinto de nós. A duplicidade da autoconsciência – reflexiva e imediata –, considerada no todo de sua efetivação, significa então reciprocidade entre o *sujeito* e este *outro* (G, p. 35).

Segundo Schleiermacher, na experiência comum com os objetos sensíveis presentes no mundo – portanto, na esfera objetiva da *Ética* ou da *Física* –, a série de atualizações da autoconsciência consiste em uma co-determinação (*Mitbestimmung*) constante entre liberdade e dependência. Na medida em que a liberdade é limitada pela dependência e vice-versa, tanto uma como a outra são sempre relativas. Por esta razão, não é possível encontrarmos neste âmbito um sentimento *puro e simples* (*schlechthinig*) de dependência ou de liberdade (G, p. 36). Em outras palavras, as relações do homem com a natureza ou com a história pressupõem

liberdade e dependência relativas. Ainda que em alguns casos um âmbito possa prevalecer momentaneamente sobre o outro, eles permanecem sempre conjuntamente atuantes. Como é o caso, por exemplo, da relação entre as crianças e seus pais, ou entre os cidadãos e sua pátria: nestes casos, temos sempre sentimentos de relativa liberdade ou dependência (G, p. 37). Em última análise, não se pode falar em liberdade absoluta ou dependência absoluta, enquanto supressão da oposição, uma vez que as duas esferas limitam-se reciprocamente em maior ou menor grau.

Contudo, no entender de Schleiermacher, estas relações de sentimento com a natureza e a sociedade ainda não correspondem ao sentimento religioso propriamente dito. O sentimento religioso é um elemento da autoconsciência imediata pela qual temos a essência do sujeito. Deste modo, Schleiermacher deixa de considerar as relações de liberdade e dependência com o mundo exterior, passando a considerá-las do ponto de vista da unidade da subjetividade. A questão é saber se, com base na essência do sujeito, seria possível, por um lado, uma liberdade absoluta, ou por outro, uma dependência absoluta.

Em primeiro lugar, Schleiermacher descarta rapidamente a possibilidade de uma liberdade pura e simples, mesmo considerada na perspectiva da unidade do sujeito, pois seu movimento interior já depende do si-mesmo pelo qual o *Eu* atua espontaneamente, e este *factum* pode ser oferecido apenas por uma receptividade. Por outro lado, o sentimento de dependência pura e simples⁴⁹³ – ou absoluta – é considerado possível do ponto de vista da unidade da subjetividade, pois o *factum* é dado de maneira independente do *Eu*, embora não *exclua* a espontaneidade do ser do sujeito. Em outras palavras, o si-mesmo é simultaneamente expressão tanto do *Eu* quanto do *factum*. A tese de Schleiermacher é de que existe a possibilidade de considerarmos a simples e pura atuação da receptividade – pois ela não exclui a liberdade como sua possibilidade efetiva; mas jamais é possível uma liberdade absoluta, pois esta pressupõe, por um lado, um *dado imediato* que é seu ponto de partida; por outro lado, caso pudéssemos eliminar este dado, excluir-se-ia toda a possibilidade de efetividade da existência do *Eu* (G, p. 38). O passo fundamental desta argumentação complexa de Schleiermacher está contida na seguinte afirmação:

(...) a nossa autoconsciência que acompanha toda a nossa existência e nega a liberdade pura e simples já é em si e por si mesma uma consciência de

⁴⁹³ Na primeira edição da *Glaubenslehre* falava-se de puro sentimento de dependência ou dependência pura (G¹, p. 32-33).

dependência pura e simples; pois ela é a consciência de que nossa completa espontaneidade seja justamente proveniente de outro lugar (...) (G, p. 38)⁴⁹⁴.

Na verdade, no entender de Schleiermacher, o sentimento de dependência pura e simples é condição da relatividade entre liberdade e dependência – assim como na *Dialética*, o sentimento transcendental era condição da relatividade do pensar e do querer. Em assim sendo, a tentativa de demonstração da dependência pura e simples percorre de maneira similar, como em outros momentos argumentativos, o caminho da prova apagógica. As atualizações da autoconsciência só são possíveis como liberdade e dependência relativas. Não temos como alcançar a prova direta de que exista algo como uma dependência absoluta. Mas é possível, para Schleiermacher, provar que a liberdade pura e simples não seja possível, pois o *Eu* pressupõe já um elemento imediato *fora* de si. Em sendo assim, a prova de que a liberdade não possa ser absoluta permitiria então uma conclusão indireta de que a dependência absoluta seja necessária, ou não haveria unidade da subjetividade. Além do mais, a dependência absoluta não cancelaria, a princípio, a coexistência da liberdade relativa, pois ela apenas implica uma receptividade plena, no sentido de um sujeito autocentrado subjacente às atividades da autoconsciência. Em última análise, para Schleiermacher, o sentimento de dependência é a unidade da dependência e da liberdade relativas.

Por esta razão, a dependência pura e simples consiste na descrição do sentimento religioso, pois a receptividade do sentimento religioso não se confunde com o mundo objetivo no sentido de uma totalidade do ser temporal. Não se trata de uma dependência em relação à natureza, ou à sociedade, porque deste modo ela não seria pura e simplesmente dependência, mas seria relativa. Estas relações implicam já sempre também liberdade. Já a dependência absoluta provém de outro lugar que as experiências sensíveis com o mundo. Ao mesmo tempo, trata-se de um dado presente na consciência que de forma alguma pode ser produzido pelo próprio sujeito. Em outras palavras, o sentimento religioso não é nem meramente sensível – no sentido de estímulos por objetos da história e da natureza – nem meramente psicológico – porque sua experiência interna aponta para algo fora do sujeito, que ao mesmo tempo não é um objeto entre outros.

Com efeito, analisamos apenas a primeira parte do parágrafo 4º, cujo complemento essencial afirma o fato de que se trata de estar em relação com Deus. Como devemos entender esta afirmação? Schleiermacher esclarece este complemento na seguinte passagem:

⁴⁹⁴ G, p. 38 [(...) unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist (...)].

Porém, se a dependência pura e simples é equiparada à relação com Deus em nossa proposição, então devemos entendê-la da seguinte maneira: o fato de que nesta autoconsciência o *Donde* – posto junto com nossa existência receptiva e espontânea – deve ser caracterizado pela expressão Deus, e esta [expressão] é para nós o significado verdadeiramente originário do mesmo⁴⁹⁵.

Na descrição da estrutura da autoconsciência efetiva ainda não tínhamos a *explicação* religiosa do sentimento de dependência pura e simples. Contudo, para a atualização da consciência religiosa na piedade, a experiência fática da receptividade, ou seja, a experiência do si-mesmo como não-ter-sido-posto-por-si-mesmo, implica a pergunta pela proveniência (*Woher*) deste *factum*. A articulação piedosa desta dimensão da autoconsciência se deixa representar originalmente pelo termo *Deus*. O elemento imediato posto ao lado do *Eu*, compondo conjuntamente a essência do sujeito, remete à experiência piedosa de estar em relação de dependência com Deus⁴⁹⁶. Para o piedoso, Deus é a representação do *factum* presente na autoconsciência imediata – assim como na *Dialética* o sentimento religioso era a representação do fundamento transcendental.

Deste modo, Schleiermacher evita uma *doutrina de Deus*, na medida em que esta representação remete a um *factum* não-objetivável. A autoconsciência imediata consiste na essência do nosso ser e não na essência de Deus. O sentimento religioso representa então o significado da dependência pura e simples, trata-se da explicação religiosa para este dado imediato. A representação de Deus consiste, na melhor das hipóteses, em uma *reflexão* a mais imediata (*die unmittelbarste Reflexion*) possível deste dado *imediate*, mas jamais uma reflexão objetiva sobre Deus (G, p. 39). Por conseguinte, a reflexão dogmática ocupa-se com a piedade, cuja dependência pura e simples é sua forma fundamental (*Grundform*) (G, p. 39). Esta forma é a referência para todos os desenvolvimentos das proposições dogmáticas, as quais sistematizam então as representações piedosas. Conforme o próprio Schleiermacher declara:

⁴⁹⁵ G, p. 38-39 [Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird, so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist].

⁴⁹⁶ Na primeira edição da *Glaubenslehre*, no lugar de *relação com Deus* (da segunda edição) Schleiermacher declara, no parágrafo 4º, que se tratava de *sentir-se dependente de Deus* (G¹, p. 31). Interpreto esta mudança como um sinal nítido da intenção de Schleiermacher de separar, na argumentação, o momento inicial *descritivo* de um momento posterior *explicativo-apropriativo*, que poderia não ter ficado clara na primeira edição. Ou seja, na primeira parte da proposição, temos uma análise da estrutura da autoconsciência imediata, ao passo que na segunda parte, a relação com Deus é representação ou apropriação religiosa deste *factum*. Na *Dialética* isso ocorreu igualmente na passagem da análise do sentimento transcendental para a apropriação filosófica por meio da analogia.

O sentimento de dependência pura e simples somente se torna uma autoconsciência clara, visto que se torna simultaneamente esta representação. Nesta medida, pode-se certamente também dizer que Deus nos seja dado no sentimento de uma maneira originária; e, caso se fale de uma revelação originária de Deus aos homens ou nos homens, então, este [Deus] será sempre entendido pelo fato de que é dado aos homens, com todo o ser finito, não menos do que a dependência pura e simples conectada a ele, [mas] também a autoconsciência imediata do mesmo que se torna consciência de Deus⁴⁹⁷.

Devemos destacar, nesta passagem, o conceito de revelação. Schleiermacher é bastante comedido em seu uso, relacionando-o à consciência de Deus que já é, por sua vez, explicação do sentimento. Ou seja, o critério fundamental permanece sendo o sentimento de dependência pura e simples, mas o *factum* presente no sentimento consiste num caráter *sui generis*, originário, e neste sentido, revelado. Todavia, como a piedade permanece sendo a atualização do sentimento, efetivando-se sempre no decurso temporal de uma personalidade – ou seja, com todo o ser finito –, fica excluída a possibilidade de um conhecimento objetivo de Deus, pois seria uma *simbolização* arbitrária (G, p. 40). Em outras palavras, a consciência de Deus consiste na representação da presença imediata do *factum* presente no sentimento de dependência absoluta.

No parágrafo 5º, Schleiermacher visa expor como esta estrutura fundamental da piedade, descrita no parágrafo 4º, atualiza-se então concretamente na autoconsciência humana. O objetivo é determinar como a piedade mescla-se concretamente com outros afetos. Schleiermacher defende que a piedade continua sendo a unidade dos momentos, não obstante sua atualização empírica que implica outros modos de afecção. Em primeiro lugar, cada estado mental supõe três estágios ou níveis distintos de autoconsciência. O nível mais baixo é designado de autoconsciência confusa, como uma espécie de consciência animal, mas que também possuímos quando ainda somos muito jovens, de maneira que neste estágio não existe ainda a distinção clara entre o elemento subjetivo e elemento objetivo, entre sentimento e intuição, entre consciência de si mesmo e consciência de objetos. O nível intermediário é designado de autoconsciência sensível: neste estágio já se dá a distinção entre consciência de si e consciência objetiva, assim como já se atualiza a liberdade e dependência relativas, mas sempre como oposição. O último e mais elevado nível é designado de sentimento de

⁴⁹⁷ G, p. 40 [Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist].

dependência pura e simples, pois a partir dele não só temos a consciência da oposição, mas também a consciência da unidade de nossa subjetividade – de tal maneira que a oposição (liberdade e dependência) é unificada em virtude da identidade do sujeito (G, p. 41-43).

Porém, Schleiermacher argumenta que, concretamente, também o sentimento de dependência pura e simples permanece um estado mental *incompleto* (G, p. 47). Do ponto de vista estrutural, o sentimento de dependência absoluta é o nível mais elevado que assegura a unidade da subjetividade. Contudo, a atualização concreta do sentimento na piedade implica sua efetividade na esfera das oposições. Ainda que o sentimento de dependência pura e simples seja o grau mais elevado, permanece sempre conectado à autoconsciência sensível, razão pela qual os enunciados sobre Deus – que *representam* o sentimento de dependência absoluta – sejam inevitavelmente antropomórficos (*menschenähnlich*) (G, p. 52).

Mas a atualização concreta da piedade não impede sua constatação objetiva. Em outras palavras, sua conexão com a consciência sensível não compromete a unidade dos momentos subjetivos piedosos, pois a piedade unifica as afecções em torno de um centro comum compartilhado. Caso contrário, as afecções não seriam propriamente religiosas, mas estados psicológicos momentâneos e desconexos. Com a descrição da atualização concreta da piedade, o sentimento de dependência pura e simples alcança sua delimitação final. O fato de que a atualização da piedade permaneça sempre incompleta mantém-se coerente com sua teoria do sentimento religioso desenvolvida na *Dialética*. Em última análise, o sentimento de dependência pura e simples jamais se atualiza concreta e completamente na consciência humana de forma isolada da esfera da consciência sensível, o que vale dizer: o sentimento de dependência absoluta se atualiza sempre mediante as oposições.

4.3.3 **Piedade cristã e sua referência a Jesus como o Redentor**

Pode-se afirmar que chegamos à determinação completa do sentimento religioso, a saber: Schleiermacher descreveu, por um lado, a estrutura do sentimento de dependência absoluta como condição de possibilidade da piedade; por outro lado, descreveu o desdobramento efetivo do sentimento de dependência na vida religiosa piedosa. Todavia, chegamos não só à delimitação geral da teoria do sentimento, mas também aproximamo-nos do território da apologética. A partir deste ponto, a piedade assume de uma vez por todas seus contornos concretos. Ora, a piedade é sempre a unidade dos estados mentais piedosos que se desenvolvem em uma comunidade de fé, ou seja, em referência a uma religião determinada, positiva. As características mais essenciais de uma religião histórica é sua referência ao

fundador e a peculiaridade de sua consciência de Deus. Como ressaltamos na seção sobre filosofia da religião e apologética, essência do cristianismo é sua referência a Jesus como o Redentor⁴⁹⁸. As proposições dogmáticas sobre o Redentor não são desenvolvidas sistematicamente na *Introdução*, mas nas seções sobre a consciência da graça (*Gnade*), no volume segundo da *Glaubenslehre* (§§ 86-105). Por se tratar de uma discussão relevante para uma avaliação final da teoria do sentimento, indicaremos então os elementos mais importantes da compreensão de Jesus na *Glaubenslehre*.

Cristo é a origem da nova vida completa ou total (*Gesamtleben*) (G, p. 20). A vida completa torna-se redenção em virtude do aparecimento e da atuação de Jesus enquanto comunicação de sua perfeição sem pecado (*unsündliche Vollkommenheit*) (G, p. 21). Deste modo, o aparecimento de Cristo e a fundação da nova vida total podem ser interpretados como “a criação completa da natureza humana” (G, p. 28)⁴⁹⁹. Por esta razão, o estado mental piedoso dos cristãos é consciente da graça divina por meio da redenção. Schleiermacher expõe a interpretação-chave da pessoa de Cristo no parágrafo 93^o, a saber:

§. 93. Se a espontaneidade da nova vida total deve estar originalmente no Redentor e partir unicamente dele: então, ele precisa ser, enquanto ser individual histórico, simultaneamente o arquetípico, i.e., o [ser individual] arquetípico precisa tornar-se nele completamente histórico; e todo momento histórico do mesmo precisa trazer consigo simultaneamente o arquetípico⁵⁰⁰.

Schleiermacher defende a tese da pessoa de Cristo como simultaneamente arquetípica e histórica, discutindo a doutrina das duas naturezas de Cristo da antiga Igreja e do protestantismo antigo (BARTH, 2014, p. 259). A última dimensão remete evidentemente à atuação histórica de Jesus, ao passo que a primeira dimensão indica a atualização especial de sua consciência de Deus. Jesus compartilha com todos os homens a identidade (*Selbigkeit*) da natureza humana, mas diferente de todos os homens, em virtude da capacidade constante (*stetige Kräftigkeit*) de sua consciência de Deus, seu sentimento de dependência tornou-se então um “ser próprio de Deus nele” (G, p. 52)⁵⁰¹. Portanto, diverso dos outros homens, a consciência de Deus em Jesus foi atualizada, historicamente, sem oposição interna, e por isso, interpretada por Schleiermacher como livre de pecado, como perfeição pura e simples (*schlechthinige Vollkommenheit*) (G, p. 90).

⁴⁹⁸ Para uma abordagem sintética da cristologia de Schleiermacher, veja FISCHER, 2001, p. 110-115.

⁴⁹⁹ G, p. 28 [vollendete Schöpfung der menschlichen Natur].

⁵⁰⁰ G, p. 41 [§. 93. Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen].

⁵⁰¹ G, p. 52 [ein eigentliches Sein Gottes in ihm]

Em outras palavras, o sentimento de dependência absoluta teria se manifestado integral e plenamente em Jesus. Schleiermacher afirma que “em Jesus Cristo estavam reunidas a natureza divina e a natureza humana em uma única pessoa” (G, p. 60)⁵⁰². Em sua carta aberta a F. Lücke, Schleiermacher diz que “(...) na pessoa de Jesus Cristo esta unidade de Deus com o ser humano é como um acontecimento manifesto e real” (SW I/2, p. 615-616)⁵⁰³. O que se manifesta (*offenbar*) é revelação, no sentido de que a fé na revelação divina significa a fé “na pessoa de Jesus pela qual todos podem e devem sempre de maneira nova haurir uma vida vigorosa e celeste (...)” (SW I/2, p. 614)⁵⁰⁴. Neste sentido que Schleiermacher entende Cristo com o arquétipo ou protótipo (*Urbild*), pois ele pode renovar constantemente a vida dos cristãos, transcendendo seu tempo histórico que o restringiria ao século primeiro segundo a contagem comum.

Só que as condições de possibilidade deste caráter exemplar (*Urbildlichkeit*) implicam uma consciência plena ou efetiva de Deus. Na *Dialética*, a analogia com o fundamento transcendental nunca se torna efetiva, mas permanece esquematismo do sujeito. O sentimento religioso se atualiza pela mediação do individual ou histórico, ou seja, como piedade, mas jamais é universal, pois a piedade jamais é plena, mas incompleta e historicamente mediada. Todavia, Jesus seria então exceção, no sentido de atualizar completamente a consciência de Deus, ou pelo menos, manifestou-a em seu grau mais elevado. Quando Schleiermacher inicia a tese de Jesus como a revelação divina, já na parte apologética – ou seja, pressupõe já *fé* de que Jesus é o Redentor ou o Cristo. Porém, sua argumentação tende a colocar Jesus como a manifestação efetiva do sentimento de dependência. Sendo assim, poder-se-ia dizer então que Jesus, embora tivesse o sentimento religioso por meio do individual, e de maneira historicamente mediada, também se tornou o *individuo* pela qual se dá o sentimento piedoso cristão, a partir da qual os homens puderam tomar consciência de Deus por meio das palavras e ações de Jesus.

Em virtude desta interpretação de Jesus, como já se indicou na apresentação do capítulo, várias críticas insurgiram contra a concepção cristológica de Schleiermacher. Mas no caso da presente tese, devemos nos perguntar o seguinte: a proposição de Jesus como a *única* autoconsciência plena e perfeita da piedade consiste apenas em uma proposição dogmática –

⁵⁰² G, p. 60 [In Jesu Christo waren die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft].

⁵⁰³ SW I/2, p. 615-616 [(...) in der Person Jesu Christi diese Einheit mit dem Menschen offenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, das kann ein schöner und wahrer Ausdruck sein für unsern Glauben].

⁵⁰⁴ SW I/2, p. 614 [(...) in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen können und sollen (...)].

nos termos da *Glaubenslehre* –, ou temos uma dimensão mais que dogmática, ou seja, dialético-filosófica?

Esta questão implica duas possibilidades: por um lado, devemos perguntar pela constituição da tese dogmática acerca de Jesus, ou seja, se ela não consistiria *negativamente* num ponto de ruptura com sua teoria do saber finito na *Dialética*. Esta questão também se conecta com o fato de que se poderia questionar se Jesus não representaria uma ruptura na continuidade histórica, que é certamente um pressuposto da *Dialética* – por esta razão, um conhecimento absoluto de Deus não era possível, dado que somos sempre uma existência condicionada ou finita. Por outro lado, Jesus como o Redentor poderia ser indício também da possibilidade de uma proposição ontológico-metafísica. Em outras palavras, sua proposição estenderia *positivamente* os limites da *Dialética*, até mesmo como uma prova *mais que* apagógica. Neste caso, a consciência de Deus presente em Jesus, como caso exemplar e único, ampliaria a teoria do sentimento de modo que Jesus se tornaria o último e fundamental complemento de sua teoria transcendental, pois teríamos então *de facto* uma revelação de Deus. Só que isso implicaria considerar mais do que apenas uma compreensão dogmática, comprometendo então os domínios da filosofia e da teologia, conforme foram estabelecidos pelo próprio Schleiermacher.

Não temos condições de responder a esta questão em toda a sua extensão, pois seria o caso de uma análise mais detalhada de sua teologia como um todo, e de sua cristologia em particular, o que excede a proposta deste. Mas é possível afirmar o seguinte: considerando as premissas filosóficas e teológicas de Schleiermacher, a própria formulação desta questão *transcende* suas coordenadas sistemáticas. A teologia é ciência positiva e não especula sobre Deus. Não deveria, portanto, por si só, estender seu conhecimento para um conhecimento acerca de Deus. Por esta razão, Schleiermacher afirma enfaticamente que Jesus como o Redentor não significa algo de supranatural ou de suprarracional, de modo que o caráter arquetípico seria uma espécie de conceito limite ideal. Por sua vez, a filosofia é *Doutrina da arte* que no máximo discute formal-transcendentalmente os limites do saber, cujo princípio é o de que Deus não é objeto do conhecimento – como em Kant –, mas apenas uma *ideia* que deve estar em correlação com o Mundo.

Contudo, difícil saber até que ponto não seja *apenas* postulada a diferença entre os princípios *dialético* e *dogmático*. Fato é que, para Schleiermacher, estes princípios não podem ser fundamentados apodíctica ou dedutivamente, mas apenas indireta ou apagógicamente. No seu entender, as filosofias especulativas de seu tempo também eram postulatorias. Porém, a convicção de Schleiermacher é a de que os princípios dialético e dogmático só podem ser

assumidos, de maneira mais que postulatória, com apelo à constatação *factual* destes dois elementos na subjetividade humana. Por isso, a unidade para esta duplicidade de princípios depende de sua teoria do sentimento. Em todo caso, a partir dos princípios de sua *Dogmática*, Schleiermacher visa elaborar uma revisão moderna da doutrina antiga da dupla natureza de Jesus, reinterpretando-a com base em sua teoria da dependência absoluta, que em Jesus se tornou modelar (*urbildlich*), mas sem excluir a historicidade da pessoa de Jesus (*geschichtlich*). Esta afirmação só encontra consistência sistemática na medida em que a *piedade* é tão originária e irreduzível quanto o *intelecto*. Portanto, se na *Dialética*, a condição de possibilidade do saber consistia no saber originário (ideia de Deus), e sua condição de realidade consistia na totalidade das oposições (ideia de Mundo); do mesmo modo, a condição de possibilidade de um indivíduo – Jesus – promover a piedade cristã consistia em sua imagem originária de Deus (*Ur-bild*), cuja condição de realização envolvia naturalmente sua efetividade histórica.

Em última análise, do ponto de vista sistemático, Schleiermacher só defendeu suas proposições sobre o Redentor *dentro* dos limites da *Dogmática*. Ou seja, naquelas disciplinas em que se permanece ainda nas fronteiras exteriores da teologia – ética filosófica e filosofia da religião – apenas existe menção a Jesus como o fundador do cristianismo, e neste caso, da mesma maneira que se refere a Maomé ou Moisés. Por isso, era importante desvincular o máximo possível a *Introdução* do restante da obra. O qualificativo *Redentor* depende já de uma *inserção* na religião (via apologética), cujo pressuposto é a fé. Este parece ser o limite para uma perspectiva exterior à religião, como a da *Dialética* e das disciplinas filosóficas. Aliás, mesmo a *Dogmática* permanece, em certa medida, exterior à piedade que é seu fundamento. Em outras palavras, o caráter *intrínseco* da *Dogmática* consiste no pressuposto da convicção de fé desde sempre presente na piedade. Os riscos desta tese é certamente outorgar poderes excessivos à piedade, como se pudesse em seu nome ultrapassar as fronteiras do saber finito. Schleiermacher tinha consciência clara disso, por isso, almejava delimitar não só a filosofia e a teologia diante da piedade, mas também a piedade foi limitada a uma orientação *essencialmente* existencial, de modo que ela não deveria intervir ou obstruir a construção independente da dialética do saber (teórico-especulativo) ou do agir (práxis): no entender de Schleiermacher, a piedade deveria se dirigir pura e simplesmente, assim como Jesus, ao *ser humano*.

4.4 TEOLOGIA E FILOSOFIA⁵⁰⁵

O tema controverso da relação entre teologia e filosofia tornou-se geralmente ponto de partida para a interpretação do pensamento de Schleiermacher, ainda que contra a sua vontade. Como deixa claro em sua segunda carta aberta a F. Lücke, Schleiermacher não pretendia discutir a relação entre filosofia e religião, ou também a relação entre dogmática e filosofia em sua *Dogmática*, embora seus amigos o incentivassem a acrescentar esta discussão na segunda edição da *Glaubenslehre* (SW I/2, p. 648)⁵⁰⁶. É certo que estava sendo coerente com sua tese da independência dos dois âmbitos. Mas também é provável que quisesse evitar por ora este tema controverso, no intuito, talvez, de aguardar o estancamento das feridas abertas dos dois lados pela *Aufklärung*. No entender de Schleiermacher, o movimento de esclarecimento permitiria mais do que nunca o reencontro da religião com seu fundamento mais próprio, conforme é sua posição nas *Reden*. Todavia, a estratégia consciente de *não-discussão* desta relação, ao contrário de seu intento, abriria um flanco que se tornaria objeto de artilharia não só dos críticos de sua época.

De modo geral, a recepção crítica mais imediata de sua obra de *Dogmática* no século XIX argumentava que as influências filosóficas em sua teologia era fator determinante e fundamental, para prejuízo de seu programa teológico⁵⁰⁷. No século XX, o programa teológico de Schleiermacher foi interpretado como antropologia, filosofia e psicologia⁵⁰⁸, sobretudo no contexto imediatamente posterior às contundentes críticas filosóficas da religião realizadas por Feuerbach, Marx e Nietzsche. De tal modo esta perspectiva tornou-se influente que G. Ebeling, um importante comentador de Schleiermacher, considerou a relação entre a filosofia e a teologia como o problema central (*Kernproblem*) do pensamento schleiermacheriano (EBELING, 1962, p. 814)⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ Esta última seção do capítulo terceiro se concentra, finalmente, após o percurso investigativo de toda a tese, na temática central da relação entre filosofia e teologia. Se ela pertence a este capítulo, todavia, não se restringe à discussão dogmática. Retomaremos as conquistas conceituais, bem como as relações até aqui delineadas, com o intuito de sintetizar o nexo intrínseco entre a *Dogmática* e a *Dialética*.

⁵⁰⁶ Inclusive, ressalta Schleiermacher: “Ora, quanto à relação entre dogmática e filosofia: então, confesso-lhe, e isso com uma certa predileção, que falo tão pouco disso quanto possível” (SW I/2, p. 649) [Was aber nun das Verhältnis zwischen Dogmatik und Philosophie anbelangt: so gestehe ich Ihnen, es geschieht mit einer gewissen Vorliebe, daß ich so wenig als möglich davon rede].

⁵⁰⁷ Ch. J. Braniss (1792-1873); F. Ch. Baur (1792-1860); D. F. Strauss (1808-1874). Veja os exemplos desta crítica no início do capítulo, item 3.1.

⁵⁰⁸ BRUNNER, E. *Die Mystik und das Wort*. Tübingen: P. Siebeck; 1924; FLÜCKIGER, F. *Theologie und Philosophie bei Schleiermacher*. Zürich: evangelischer Verlag, 1947; BARTH, K. *Die Theologie und die Kirche*. München: Christian Kaiser, 1928: Karl Barth tornou-se um expoente desta interpretação de Schleiermacher, julgando a simbiose entre filosofia e teologia como função-chave de leitura e crítica.

⁵⁰⁹ EBELING, G. *Theologie und Philosophie*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. ed., v. 6, Stuttgart, 1962, p. 814.

Contudo, desde os estudos de H-J. Birkner, na segunda metade do século XX, essa questão foi reformulada, sobretudo levando em conta o próprio projeto científico-sistemático de Schleiermacher. Os resultados do estudo de Birkner foram resumidos pelo próprio autor em quatro aspectos. Em primeiro lugar, a pergunta pela relação entre a teologia e a filosofia não deveria ser formulada no campo da confrontação, como se tratasse de alternativas excludentes. Em segundo lugar, a orientação fundamental para equacionar esta relação dependeria da elucidação do seu sistema de ciências, tendo em conta o fato de que a temática fundamental não era a da relação entre teologia e filosofia, mas a delimitação da posição das ciências teológicas face do sistema do saber em geral. Em terceiro lugar, o sistema de ciências não foi exposto como um todo por Schleiermacher, sendo que para determinar a relação do sistema de ciência em geral com a teologia, as preleções sobre *Dialética* (teoria formal do saber) e *Ética* (ciência do espírito, que inclui a teologia) seriam fundamentais. Em quarto e último lugar, no entender de Birkner, Schleiermacher pressupunha a concordância entre a ideia filosófica de Deus e a fé cristã em Deus. Em suma, Birkner demonstrou que a formulação desta problemática consistia principalmente na polêmica entre programas teológicos em disputa, desconsiderando o próprio programa científico de Schleiermacher (BIRKNER, 1974, p 43-44).

A relação entre a filosofia e a teologia evidencia certamente traços fundamentais do pensamento de Schleiermacher, cuja ressalva consiste em não considerá-los como irreconciliáveis: tais como a formulação disjuntiva – *ou filosofia ou teologia* –, crítica que Schleiermacher dirigiu a Jacobi. O desconhecimento de suas preleções sobre *Dialética*, mas também de sua obra filosófica como um todo, deixou de contribuir positivamente para uma avaliação mais precisa desta relação. Do ponto de vista de seu itinerário intelectual, Schleiermacher atuou nas duas esferas durante toda a sua vida, tanto na recepção juvenil de Kant e de Espinosa, quanto nas preleções acadêmicas do período maduro lecionadas na Universidade de Berlim e na Academia Real-Prussiana de Ciências. A discussão na presente tese acerca da articulação sistemática dos princípios filosóficos e teológicos pretendeu ressaltar o empenho de Schleiermacher na sistematização dos dois âmbitos. A convicção de Schleiermacher era a de que as duas atividades, embora independentes, não se contradiziam. Basta avaliar panoramicamente a recepção de sua obra filosófica e teológica para percebermos a recepção plurivalente de sua obra, o que não eximiu o risco de percepções apenas parciais de seu pensamento.

A tese da não-contradição entre filosofia e teologia exigia de Schleiermacher a construção de uma concepção sistemático-arquitetônica que acomodasse esta compatibilidade.

Antecipamos já essa discussão parcialmente na seção sobre a relação entre filosofia e religião. A *Dialética* havia exposto a teoria do sentimento transcendental através da qual tínhamos uma interface com a religião, na medida em que era defendida uma esfera *religiosa* de representação do fundamento transcendental. Existe uma correlação entre filosofia e religião, assim como entre as ideias de Mundo e de Deus. Mas esta correlação não se estende para a relação entre filosofia e teologia, que são completamente independentes do ponto de vista dos princípios e das tarefas, embora não sejam incompatíveis.

Contudo, na *Dialética*, o sentimento religioso permanecia considerado apenas em seu caráter universal. Schleiermacher retomou sua teoria do sentimento na *Glaubenslehre*, com o intuito de desenvolver então o sentimento religioso, considerando sua atualização na piedade. Deste modo, a teoria do sentimento é o lugar sistemático em que se coloca a questão da dimensão *religiosa* do fundamento transcendental. Mas este também é o lugar sistemático da relação entre teologia e a piedade, pois a última corresponde essencialmente à determinação do sentimento religioso como dependência pura e simples. Ora, filosofia e teologia conectam-se então, cada uma a seu modo e *indiretamente*, por meio do sentimento, pois este fornece, simultaneamente, os componentes *filosófico-analógico* e *religioso-representativo*. Por esta razão, defendemos a teoria do sentimento como ponto de inflexão da filosofia e da teologia, assim como na geometria analítica a inflexão ocorre num ponto da curva no qual a concavidade se inverte e troca de sinal, mas sem ocorrer *ruptura*. Os princípios da filosofia e da teologia se *invertem* no movimento contínuo da vida do espírito, cada um se desdobrando conforme sua direção e finalidade, mas sem, contudo, representarem esferas antagônicas e irreconciliáveis.

A centralidade da teoria do sentimento como fundamento recíproco da esfera filosófica e teológica justifica o fato de que apareça tanto na *Dialética* quanto na *Dogmática*. Claro que elementos desta teoria também aparecem parcialmente desenvolvidos em outros escritos, como na ética filosófica e na psicologia, mas a presente tese defende que seu lugar *sistemático-formal* é a *Dialética*, embora seu desenvolvimento *material* se desdobre em outras disciplinas. Como teoria formal do saber em geral, a *Dialética* ocupa-se do fundamento último do saber, precisando articular então sua teoria do sentimento, pois o fundamento transcendental é um dado da autoconsciência imediata. Além disso, a *Dialética* expõe os contornos mais abrangentes de sua teoria do sentimento, não se restringindo apenas à dimensão filosófico-ética, psicológica ou religiosa. Porém, na medida em que a *Dialética* é uma ciência *formal*, o desenvolvimento da teoria do sentimento, sobretudo o seu aspecto religioso, dependia de sua atualização na piedade. Por isso, do ponto de vista metodológico,

uma vez considerado os aspectos gerais do sentimento na *Dialética*, devíamos então considerá-la em seu desdobramento religioso na *Glaubenslehre*.

F. Wagner também equacionou a relação entre filosofia e religião a partir da correlação entre ideia de Deus e de Mundo, assim como estabeleceu a relação entre teologia e religião a partir da teoria do sentimento de dependência (WAGNER, 1974, p. 225; 278). Porém, interpretou, a nosso ver, de maneira equivocada a relação entre a filosofia e a teologia a partir da relação entre *liberdade e dependência*. Conforme ressaltou com razão F. Wagner, teologia e filosofia seriam atividades construtivas e fundamentadas pela reflexão. Todavia, ele considerou a teologia como “mediação construtiva do sentimento de dependência”, de maneira que Schleiermacher necessariamente fracassaria em seu projeto, pois a *imediatez imediata* (dependência absoluta) precisaria ser negada (WAGNER, 1974, p. 279). Em outras palavras, a teologia pressuporia o princípio da *explicação* articulado pela espontaneidade livre, o qual já pressupõe uma teoria da liberdade. Logo, a explicação teológica do *extra nos* (dependência) estaria sujeita à atualização da liberdade (filosofia). F. Wagner retomou em grande medida a crítica hegeliana de que Schleiermacher contraporaria então, de maneira *abstrata*, a liberdade como *dado* (dependência) e a espontaneidade livre (liberdade), tendo então de suprimir forçosamente o conflito entre a espontaneidade e a dependência, a filosofia e a religião, a explicação filosófica e a explicação teológica da liberdade (WAGNER, 1974, p. 281-282).

F. Wagner tem razão em considerar o sentimento de dependência como aspecto central para se estabelecer a relação entre religião e teologia, assim como também considerou acertadamente que filosofia e teologia repousam sob o mesmo fundamento reflexivo. Porém, a teologia não é teoria do sentimento de dependência, mas descrição da piedade que se concretiza em uma comunidade de fé. O sentimento de dependência absoluta não é objeto da reflexão, mas condição estrutural da subjetividade, ou seja, condição de possibilidade e realidade da atividade reflexiva. O saber já pressupõe esta estrutura, cuja descrição é necessariamente *indireta*, na medida em que já é desde sempre determinado pelo *factum* presente no sentimento. O fato de que tanto a filosofia quanto a teologia possuem um fundamento último no sentimento explica a discussão da teoria do sentimento tanto na *Dialética* quanto na *Dogmática*. Entretanto, os princípios da tarefa dialética e da tarefa dogmática não repousam no sentimento, mas na teoria transcendental e construtiva do saber (*Dialética*) e na descrição da piedade com vistas à construção sistemática de sua doutrina (*Dogmática*).

E. Herms defendeu com razão a tese de que, para Schleiermacher, filosofia e teologia pertenciam a uma mesma esfera e círculo de condições, a saber, fundamentavam-se na esfera da autoconsciência reflexiva. Herms se contrapõe à tese comum de que a teologia e a filosofia perseguiriam modos de racionalidade distintos: i.e., a última buscaria a razão sem pressupostos e ilimitada; a primeira se movimentaria no quadro de pressupostos racionalmente indemonstráveis (HERMS, 2003, p. 23; 47). Para Herms, a autoconsciência imediata possuía então uma *própria reflexividade*, sob a qual repousaria a autoconsciência reflexiva (HERMS, 2003, p. 29). Esta tese concorda com o pressuposto fundamental de Schleiermacher, visto que as atividades racionais só são possíveis em virtude da unidade da subjetividade, da unidade da vida. Porém, permanece sempre de resto o problema da dificuldade de articulação inteligível do elemento imediato presente no sentimento. Ainda que ele não seja, a princípio, *antirracional*, permanece essencialmente como *não-predicativo*, e, portanto, *resistente* à determinação da reflexão.

A tematização desta dificuldade é explorada, sobretudo, por A. Arndt, retomando em grande medida, como Wagner, a crítica de Hegel diante de uma *imediatez imediata*, ou seja, diante de uma *imediatez* que resiste à *reflexão*. No entender de A. Arndt, a relação entre filosofia e religião – mas também entre a filosofia e a teologia, dado que A. Arndt não faz uma distinção clara entre estas duas esferas – ocorreu de forma que a filosofia se tornou limitada por algo *outro* que a própria filosofia, ou seja, tratar-se-ia de uma limitação *exterior* à especulação, cujo fundamento repousaria num *misticismo* (ARNDT, 2013, p. 246; 251). O fato de que o Absoluto não seja objeto para o saber, como em Kant, consistiria no próprio *deus absconditus*, de maneira que o conceito de sentimento correria o risco de tornar-se uma *black box*, cuja fundamentação filosófica refletiria, no fundo, um salto para o sentimento religioso (ARNDT, 2013, p. 258-259).

Mas o objetivo principal de A. Arndt é evitar, em última análise, o risco da crítica *radical* à capacidade racional da filosofia, evitando que esta fragilidade se torne indefesa diante de fundamentalismos que defendam imunidade religiosa diante da crítica científico-filosófica. Todavia, A. Arndt reconhece que este não é o caso de Schleiermacher. Além disso, não é difícil constatar que fundamentalismos religiosos também se beneficiam de um relativismo histórico radical, que em grande medida é fomentado pela filosofia. Mas o ponto decisivo é o seguinte: para Schleiermacher, o sentimento não é um *fosso obscuro*, indeterminado, capaz então de assumir qualquer determinação arbitrária: mas diz respeito à experiência humana da unidade da vida, que acompanha subjacentemente as atividades volitivas e cognitivas em geral, assim como também está presente de maneira nítida na vida

religiosa. Schleiermacher tinha consciência da tensão entre as dimensões do sentimento e da reflexão. Porém, no seu entender, esta tensão não pertencia apenas à esfera teológica, mas também à esfera filosófica.

Assim, do ponto de vista do fundamento científico, teologia e filosofia não são distintas, pois ambas se fundamentam em uma teoria do saber finito, ou seja, na autoconsciência reflexiva. Os princípios sistemáticos das duas são diferentes na medida em que a filosofia consiste em uma teoria geral do saber e se interroga pelas condições de sua construção; ao passo que a teologia se orienta pela função prática de uma comunidade de fé, cuja base é a descrição da piedade. Mas essa é apenas uma descrição geral. Como ressaltamos mais de uma vez, a teologia não se restringe à *Dogmática*, como a filosofia não se restringe à *Dialética*. A base de nossas análises concentrou-se apenas nestes dois âmbitos pelo fato de que pretendíamos determinar os *princípios* de fundamentação das duas tarefas. Por conseguinte, não investigamos mais profundamente o desdobramento *material* da filosofia, por exemplo, na *Sittenlehre* – ou seja, sua ética filosófica –, ou as discussões substantivas na *Glaubenslehre* – onde encontraríamos uma discussão histórica profunda com a tradição da teologia protestante.

O conjunto das disciplinas filosóficas, de um lado, e das disciplinas teológicas, de outro, corresponde às duas grandes áreas do conhecimento humano orientadas para aspectos e tarefas diferentes, porém, complementares. Schleiermacher indica *in praxi* uma relação intrínseca não só de justaposição, ou seja, a filosofia não só atua independentemente da teologia e vice-versa, mas pressupõe uma relação de mútua cooperação. A *Introdução* da *Glaubenslehre* é o exemplo lapidar, pois assume os princípios sociológicos da ética filosófica, como também as análises categorial-comparativas da filosofia da religião, a fim de consolidar cientificamente a descrição sistemática das proposições dogmáticas. Caso considerássemos outras áreas do saber teológico – como, por exemplo, a disciplina de exegese bíblica –, outras áreas filosóficas seriam igualmente convidadas a contribuir como a hermenêutica e a filologia. Por sua vez, a religião torna-se por si só matéria para a filosofia, já que é fenômeno simultaneamente antropológico e histórico.

Em sua primeira carta aberta a F. Lücke (1829), sobre a relação entre um saber especulativo de Deus e o cristianismo, Schleiermacher declara o seguinte: “(...) estes dois permanecem sempre separados um do outro – eis minha convicção; todavia, se eles também tivessem que concordar, ainda assim, não se pertenceriam nem seriam determinados reciprocamente” (SW I/2, p. 602). Posicionando-se novamente contra uma teologia especulativa, Schleiermacher afirma que, mesmo existindo um acordo entre filosofia – até

mesmo a especulativa – e a religião cristã, as esferas devem permanecer autônomas. No fim da segunda carta aberta a F. Lücke, acerca da questão da relação entre filosofia e religião, Schleiermacher ressaltou o seguinte:

Ela [*Dogmática*] é certamente completa e absolutamente condicionada – tanto segundo a forma, quanto segundo o conteúdo – pelo pressuposto de que não seja originário o pensamento de Deus que nela se desenvolve, mas que apenas tenha se desenvolvido pela reflexão sobre aquela autoconsciência superior. E o fato de que o pensamento originário de Deus, do qual eu podia falar ali apenas problemáticamente, se não quisesse ultrapassar meu âmbito; em todo caso, eu também remeteria ao âmbito da especulação que creio já ter dito de maneira bastante nítida; e onde não o fiz, então pode ser retirado tudo de maneira suficiente das primeiras discussões dos *Discursos sobre a religião*. Para mim, não existe nenhum outronexo entre aquele pensamento originário e esta autoconsciência originária, mas também tanto quanto entre outros produtos quaisquer das distintas funções espirituais, contanto que [permaneçam] sob o mesmo nível, e que tenham a mesma referência. Deste modo, penso que também ninguém pode duvidar de como justaponto religião e filosofia. Creio realmente, e espero também sempre crer – e também será crido ainda depois de mim e, talvez, ainda mais do que agora –, que ambos podem coexistir muito bem no mesmo sujeito, que a filosofia não precisa necessariamente elevar-se acima de Cristo – e, entenda, penso aqui no Cristo real e histórico –, como se toda piedade fosse apenas filosofia imatura e toda filosofia fosse piedade que chega pela primeira vez à consciência; mas afirmo que um verdadeiro filósofo também pode ser e permanecer um verdadeiro crente, e, justamente por isso, que se pode ser piedoso pelo coração e, todavia, ter e conservar a coragem de perscrutar nas profundezas mais profundas da especulação (SW I/2, p. 648-649)⁵¹⁰.

Como duas disposições do espírito, filosofia e religião são ambas originárias e irreduzíveis, ou seja, cada uma possui sua própria origem e direção. Quando Schleiermacher diz de religião, refere-se a uma religião positiva, tratando-se no seu caso do cristianismo e de Cristo. Como na carta a Jacobi (1818), Schleiermacher defende o fato de que se pode ser simultaneamente crente e filósofo sem contradição e com igual intensidade. A unidade está no

⁵¹⁰ SW I/2, p. 648-649 [Sie ist ja sowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Voraussetzung, daß der in ihr zu entwickelnde Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein. Und daß ich den ursprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematisch die Rede sein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überschreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Spekulation verweisen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug gesagt zu haben; und wo nicht, so kann es wol jeder hinreichend aus den ersten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zusammenhang ist für mich zwischen jenem ursprünglichen Gedanken und diesem ursprünglichen Selbstbewußtsein kein anderer, aber auch eben so viel, als zwischen irgend anderen Erzeugnissen verschiedener geistiger Functionen, aber auf derselben Stufe, und welche dieselbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philosophie zu einander stelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jetzt, daß beides sehr gut in demselben Subject bestehen kann, daß die Philosophie nicht notwendig dahin führt, sich über Christum, und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und eben so, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Muth haben und behalten sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben].

homem que possui em si estas duas capacidades espirituais, assim como de fato se afirmou nas *Reden*. Schleiermacher também considerava que se podia ser, de maneira independente, excelente filósofo ou piedoso, pois um âmbito não dependia essencialmente do outro. Ele discordava da compreensão dualista de seu tempo, como fica patente em sua célebre pergunta a F. Lücke, desde então entendida como a tradução de uma época, a saber: “Dever-se-ia desatar o nó da história assim: o cristianismo com a barbárie, a ciência com a descrença?” (SW I/2, p. 614)⁵¹¹.

Como duas áreas do saber, Schleiermacher estava convicto de seu não antagonismo, embora também defendesse a autonomia da tarefa e do conteúdo. Seu *projeto* previa a realização gradativa e o desenvolvimento individual aproximativo. Não só a *Dialética* e a *Dogmática*, mas também as ciências reais deveriam se desenvolver individual e cooperativamente. A gradativa superação das diferenças consistia no *télos* do conhecimento humano, não obstante seu *caráter finito* – eis o resultado da *Dialética*. No caso particular da relação entre filosofia e teologia, a *esperança* era a de uma harmonia *futura*. Mas os esforços limitados de um campo de conhecimento deveriam, principalmente, distinguir o *proprium* de cada tarefa, o que deveria, a princípio, permitir ganhos para ambos os lados.

A tese de Schleiermacher era a de que tanto uma *ruptura* radical desta prospectiva, quanto uma *identificação* imediata das duas tarefas provocaria sua desestruturação recíproca: de um lado, a filosofia poderia se outorgar então o direito de ultrapassar seus limites especulativos em uma doutrina do Absoluto; de outro lado, a teologia assumiria o lugar da filosofia, com poderes ilimitados e, muito provavelmente, anticientíficos – ou seja, dogmáticos no sentido cunhado por Kant. Se o homem deveria deixar seu espírito livre tanto para a religião quanto para a filosofia, o cientista deveria, sistemática e pacientemente, cuidar das fronteiras que separam as duas esferas.

Mas então: “O que nos é permitido esperar?” – perguntar-se-ia com Kant!

Para Schleiermacher, contanto que uma tarefa não estorve a outra, é-nos permitido esperar sua unidade futura – mas, neste caso, trata-se de um *postulado*.

⁵¹¹ SW I/2, p. 614 [Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen; das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?]

5 CONCLUSÃO

Não pretendemos retomar todos os aspectos discutidos neste estudo, mas apenas o fio condutor mais fundamental pelo qual esperamos ter alcançado nossos propósitos. O objetivo foi fundamentar a tese segundo a qual a teoria do sentimento permitiria uma formulação *intrínseca* da relação entre a filosofia e a teologia no pensamento de Schleiermacher. Primeiro, investigamos a teoria da religião no período inicial de seu pensamento, e então passamos a considerar os princípios da *Dialética* e da *Dogmática*, os quais pertencem ao pensamento tardio, cujo sistema de ciências – da filosofia e da teologia – já tinha alcançado sua última e mais completa elaboração.

Tratou-se de uma investigação dos princípios e dos fundamentos teóricos da concepção de religião, filosofia e teologia, pela qual nos inserimos em uma problemática mais ampla e que tem uma longa história. Desde o período de atividade intelectual de Schleiermacher, mas também através da recepção de sua obra, o tema da presente tese foi considerado um dos pontos de maior dificuldade e de difícil solução. Contudo, mais importante do que propriamente solucionar este suposto *problema*, pretendíamos *compreendê-lo* em seus próprios termos e condições, a fim de que encontrássemos uma formulação adequada de sua problematidade. Ou seja, através de uma exposição dos princípios da filosofia e da teologia, buscamos elucidar como estas duas esferas podiam e deveriam se relacionar, considerando, na medida do possível, a perspectiva sistemática do próprio Schleiermacher.

O primeiro capítulo expôs o pensamento inicial de Schleiermacher conforme as *Reden*, obra na qual se desenvolveu pela primeira vez sua teoria do sentimento e da religião. Ora, as *Reden* remetem, temática e estruturalmente, à discussão teológica da *Introdução* da *Glaubenslehre* – e tanto uma quanto a outra podem ser entendidas como tópicos de teologia filosófica ou fundamental – i.e., as duas são *Prolegomena* para a teologia. Como vimos, a teoria do sentimento (e da intuição) do Universo foi aprimorada tanto na *Dialética* quanto na *Glaubenslehre*. Mas buscamos ressaltar também a continuidade da *orientação* de fundo que Schleiermacher de fato nunca abandonou, a saber: a filosofia e a religião são *co-originárias*.

A religião e a filosofia se correlacionam na medida em que se referem a um *factum*. Mas o órgão religioso se distingue do órgão dialético da filosofia, pois o último se dirige para o elemento universal-abstrato; ao passo que a religião repousa na esfera do *sentido* e do *gosto* pelo Infinito. Através desta perspectiva, Schleiermacher elaborou então, nas *Reden*, quais seriam as condições de possibilidade da descrição deste fato religioso originário. No seu

entender, a religião é uma esfera autônoma que admite dois modos principais de consideração – de um lado, a essência da religião tem uma fonte no *interior* do sujeito; por outro lado, ela é uma manifestação *exterior*, resultado das configurações históricas.

Do ponto de vista essencial, Schleiermacher define a religião como intuição e sentimento do Universo. Tratou-se de uma elaboração inteligível da experiência religiosa, fazendo-se uso da mesma estrutura epistêmica convencional – sujeito/objeto –; porém, com a ressalva de que o conceito de intuição e de sentimento correspondia apenas *formalmente* à estrutura de conhecimento, embora tivesse natureza diversa. Por esta razão, afirmamos que os paralelos entre o modo cognitivo de relação entre sujeito/objeto e o modo que se dá a experiência religiosa eram apenas *isomórficos*, mas a *origem* do conteúdo intencional era completamente diferente, ou seja, não se tratava de uma *causalidade empírica*. Ainda assim, o resultado ou o conteúdo intencional desta experiência – intuição e sentimento do Universo – detinha a mesma característica da representação epistêmica, i.e., assim como na ciência, a experiência religiosa também pressupunha a espontaneidade produtiva do sujeito.

A isomorfia entre a reflexão e o sentimento continuou sendo a orientação fundamental na *Dialética* – com respeito à relação entre autoconsciência reflexiva e imediata. Por sua vez, a tese da individualidade das religiões positivas das *Reden* permaneceu sendo uma preocupação central na *Dogmática*, pois se tratava do interesse apologético de definição da peculiaridade do cristianismo. Para nossos propósitos, não tínhamos intenção de acompanhar no detalhe as mudanças ocorridas entre a abordagem da religião inicial (1799) e a tardia (1830/31), mas indicar o método teológico de Schleiermacher que permanece, a nosso ver, tão válido em sua época quanto hodiernamente, a saber: a teologia pressupõe a convicção de fé (perspectiva interna), mas precisa dialogar com as ciências, sobretudo com a ciência da história e da cultura, na medida em que estas últimas investigam legitimamente aqueles elementos que são comuns ao interesse teológico; não obstante, as ciências em geral (e a filosofia em particular) devem investigar de maneira independente e desde uma perspectiva externa à teologia.

Poderíamos passar naturalmente do capítulo primeiro para o terceiro, visto que existe uma continuidade e ambos refletem basicamente sobre a teoria da religião, a filosofia da religião – conforme Schleiermacher a entende –, e também sobre a abordagem teológico-metódica, embora o desenvolvimento propriamente dogmático só tenha lugar na *Glaubenslehre*. Todavia, em virtude da estreita relação entre a teoria da religião e sua fundamentação teórica do sentimento, precisávamos discutir e aprofundar tal teoria em sua estrutura mais geral, contendo tanto a dimensão filosófica quanto a religiosa, conforme foi

apresentada na *Dialética*. Schleiermacher precisava demonstrar *filosoficamente* a tese de que filosofia e religião eram co-originárias, e isso dependia de sua análise da autoconsciência imediata.

Através da discussão filosófica e da exposição dos seus princípios dialéticos, buscamos então definir a relação entre filosofia e religião que surgiu na distinção de uma dupla dimensão do fundamento transcendental: a filosófica e a religiosa. Schleiermacher defendia, com base em sua teoria do sentimento, uma distinção entre *intuição de Deus* e *sentimento de Deus*, sem estorvar, a seu ver, a autonomia entre as esferas filosófica – que intui o fundamento transcendental – e religiosa – que o atualiza por meio da piedade. Deste modo, através do fundamento transcendental, que é um *factum* do sentimento, encontramos um horizonte de *interface* com a religião. Porém, como demonstramos, a perspectiva dialética considerou a religião somente *transversalmente*, como um elemento do fundamento transcendental, mas o sentimento religioso não era o princípio da *Dialética*, como também não era sua tarefa investigá-lo.

Até este ponto da tese não era ainda possível esclarecer, na *Dialética*, a relação entre a filosofia e a teologia, mas era possível estabelecer uma relação entre a filosofia e a religião, pela qual já encontrávamos alguns indícios também da relação com a teologia. Mas também a teologia não era entendida como idêntica à religião. Neste particular, filosofia e teologia, cada uma a seu modo, estão *diante* da religião – entendida aqui não como uma esfera histórica ou empírica, mas como sentimento ou experiência imediata. Na *Dialética*, a intenção principal era superar equívocos deliberados de se reunir ou sobrepujar os limites entre as esferas filosófica e religiosa. O duplo aspecto do sentimento transcendental – especulativo e religioso – era razão suficiente para se considerar os dois princípios de forma independente, cujo ponto de unidade era somente o fundamento transcendental, inacessível direta ou dedutivamente à reflexão.

Por causa disso, Schleiermacher rejeitou modelos que favorecessem a filosofia (Hegel) – no sentido de uma teologia *especulativa* –, ou que favorecessem a religião (Jacobi) – no sentido de uma teologia *antiespeculativa*. Conforme indicamos, o modelo de *correlação* era o tipo particular de relação entre a filosofia e a religião, conforme sua descrição das ideias de Deus e de Mundo: ou seja, as duas esferas são distintas e autônomas, mas também interdependentes. Todavia, isso não significou afirmar que a *Dialética* e a *Dogmática* fossem correlatas. Filosofia e religião, neste sentido, são dimensões de sua teoria do Absoluto, mas não disciplinas científicas. Em sendo assim, o cerne da disputa entre filosofia e religião não se achava na esfera científica – ou seja, no campo sistemático das ciências filosóficas e

teológicas –, mas na esfera da subjetividade – i.e., no campo de tensão entre *intelecto* e *sentimento*. A distinção fundamental era entre *reflexão* e *sentimento*, que a teoria do sentimento descreveu – na *Dialética* –, respectivamente, como autoconsciência reflexiva e autoconsciência imediata.

Para exemplificar a correlação entre intelecto e sentimento, Schleiermacher lançou mão de duas metáforas: a da *elipse* e a das *pilhas* ou *células galvânicas*. A forma universal da vida, da existência finita, era concebida como *oscilação*, como dois focos de uma elipse que correspondiam às oposições cambiantes entre intelecto e sentimento. Por sua vez, o experimento eletroquímico com pilhas galvânicas, utilizadas para a geração de corrente elétrica a partir de reações entre duas baterias distintas, mas que se interpenetram e se retroalimentam também indicavam esta correlação simultaneamente comum, mas independente.

O capítulo terceiro se ocupou da definição da disciplina teológica e estabeleceu então sua relação possível com a disciplina filosófica. O ponto fundamental foi a defesa de Schleiermacher da tese da *não-contradição* entre a *Dialética* e a *Dogmática*. Mas a correlação existente entre filosofia e religião, assim como entre as ideias de Mundo e de Deus, não correspondia à relação entre a filosofia e a teologia, que são completamente independentes do ponto de vista dos princípios e das tarefas, embora não sejam *incompatíveis*. Por esta razão, a tese investigou sua conexão *indireta*, por meio da teoria do sentimento, pois esta fornecia simultaneamente os componentes *filosófico-analógico* e *religioso-representativo*. Através da relação entre estes dois componentes tornou-se possível compreender a teoria do sentimento como ponto de *inflexão* da filosofia e da teologia. Tratou-se de um conceito que buscou traduzir geometricamente a relação entre intelecto e sentimento, no sentido de que se indica um *ponto* (unidade da subjetividade) em que os princípios da *Dialética* e da *Dogmática* se encontram, mas que, no instante em que se tocam, invertem suas direções, ressaltando aspectos distintos da existência humana. Esta é também a razão pela qual o *homem* possui em si estas duas capacidades espirituais que se alternam, mas jamais rompem a unidade do ser do sujeito.

Do ponto de vista das ciências, acreditamos ter demonstrado, de maneira suficiente, que Schleiermacher defendeu a autonomia das duas esferas. A unidade era um *projeto* futuro e inalcançável em sua completude, tratando-se de uma *ideia* que podemos e devemos realizar, mas que, na prática, versam sobre coisas distintas, e por isso, devemos estabelecer, em primeiro lugar, a delimitação de suas fronteiras. Só então, depois da constituição essencial de cada área do saber, após cada uma ter produzido para si um todo, dever-se-ia conduzir os

saberes individuais à sua aproximação recíproca. Naturalmente, já se iria firmando as suas inter-relações no processo de construção gradativa do saber. Mas estava descartada, pelo menos como ponto de partida, uma perspectiva absoluta, de modo que se tratava sempre do ponto de vista do saber finito.

Em última análise, a convicção fundamental de Schleiermacher era a de que a ciência – i.e., a filosofia e a teologia –, assim como a verdade – cujo máximo desdobramento resultou na sua teoria do sentimento –, não eram o Absoluto. Mas o saber e a piedade retiram seu *fundamento* último do Absoluto: este era o *insight* que transpassava seu sistema de ciências filosófico e teológico do princípio ao fim.

REFERÊNCIAS

APEL, M. (Hg.). **Schleiermacher der Philosoph des Glaubens**. Berlin-Schöneberg: de Hilfe, 1910.

ARNDT, A. Die Metaphysik der Dialektik. In: HELMER, Christine. et al. (Hg.). **Schleiermachers Dialektik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 135-149.

_____. Fichte und die Frühromantik. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (Hg.). **Wissen, Freiheit, Geschichte**. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien, n. 35). Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2010, p. 45-62.

_____. **Friedrich Schleiermacher als Philosoph**. Berlin; New York: de Gruyter, 2013.

_____. Gefühl und Reflexion: Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte. In: JAESCHKE, W. (Hg.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation** (v. 2). Hamburg: Meiner, 1993, p. 105-126.

_____. Kommentar. In: KIMMERLE, Heinz. (Hg.). **Friedrich Schleiermacher Schriften**. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996, p. 993-1388.

BARTH, Karl. **Die Theologie und die Kirche**. München: Christian Kaiser, 1928.

_____. **Protestant thought: from Rousseau to Ritschl**. Trans. Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959.

BARTH, U. **Aufgeklärter Protestantismus**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

_____. **Christentum und Selbstbewusstsein**. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

_____. **Kritischer Religionsdiskurs**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

_____; OSTHÖVENER, Claus-Dieter. **200 Jahre "Reden über Religion"**: Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Berlin; New York: de Gruyter, 2000.

BECKENKAMP, J. O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, s. 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan./jun. 2008.

BEISER, F. C. **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BEISSER, F. **Schleiermachers Lehre von Gott dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

BELCHIOR, M. L. **A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

BIRKNER, H-J. **Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophischtheologischen Systems**. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964.

_____. **Schleiermacher-Studien im Kontext**. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

_____. **Theologie und Philosophie**: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation. München: Chr. Kaiser, 1974.

BLACKWELL, A. L. **Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy**. Harvard: Scholars Press. 1982.

BONACCINI, J. A. Analogia e imputabilidade na filosofia prática de Kant. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Buenos Aires, v. XXXIV, n. 2, p. 207-257, 2008.

BOYER, E. S. Shaftesbury and the German Enlightenment. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 96, n. 2, p. 181-204, apr. 2003.

BRANDT, H. **Disziplinen der Philosophie**. Hamburg: Meiner, 2014.

BRANDT, R. B. **The Philosophy of Schleiermacher**: the Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge. New York: Happers and Brothers Publishers, 1941.

BRUNNER, E. **Die Mystik und das Wort**: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924.

COELHO, N. M. M. S. **Direito como Arte: Direito e Política a partir do pensamento hermenêutico de Schleiermacher**. 2003. Dissertação (Mestrado em Direito)–Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

CROUTER, R. **Friedrich Schleiermacher**: Between Enlightenment and Romanticism. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

CURRAN, T. H. **Doctrine and Speculation in Schleiermachers Glaubenslehre**. Berlin; New York: de Gruyter, 1994.

DIERKEN, J. Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher. **Philosophisches Jahrbuch**, München, n. 99, p. 307-328, 1992.

_____. Das zwiefältige Absolute: Die irreduzible Differenz zwischen Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers. **Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte**, Berlin; New York, n. 1, p. 17-46, 1994.

_____. **Selbstbewusstsein individueller Freiheit**: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

DILTHEY, W. **Leben Schleiermachers**. Berlin: de Gruyter, 1922.

_____. Leben Schleiermachers. In: _____. **Gesamelte Schriften** (XIII, XIV). Berlin, 1966-1970.

_____. **Gesamelte Schriften** (XIV/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1890.

DREHER, L. H. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995.

_____. A Celebração de Natal de 1806: uma introdução aos princípios e às raízes sociais da cristologia de Schleiermacher. **Cuadernos de Teología**, Buenos Aires, v. 17, p. 161-172, 1998.

_____. Aos cultos entre os que a desprezam: recensão do livro Sobre a Religião: discursos a seus menosprezadores eruditos, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. **Numen**, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 169-175, jul./dez. 2001.

DUDLEY, W. **Idealismo alemão**. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2007.

EBELING, G. Theologie und Philosophie. In: **Religion in Geschichte und Gegenwart**. 3. ed., v. 6, Stuttgart, 1962, p. 782-830.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLSIEPEN, C.. **Anschauung des Universum und Scientia Intuitiva**: die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin; New York: de Gruyter, 2006.

ESSEN, G.; DANZ, C. **Philosophisch-theologische Streitsachen**: Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

FERNÁNDEZ, A. G. La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher. **Logos**: anales del seminario de metafísica, Madrid, n. 16, p. 91-92, 1981.

FICHTE, J. G. **Sämtliche Werke** (v. 8). Berlin: von Veit und Comp, 1834-46.

_____. Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe. In: _____. **Sämtliche Werke** (SW I/8). Berlin: von Veit und Comp, 1846.

_____. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: _____. **Sämtliche Werke** (SW I/1). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 85-328.

_____. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797) In: _____. **Sämtliche Werke** (SW I/1). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 521-534.

_____. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: _____. **Sämtliche Werke** (SW I/1). Berlin: Veit und Com., 1845, p. 453-518.

FISCHER, H. **Friedrich Schleiermacher**. München: Beck, 2001.

FLÜCKIGER, F. **Theologie und Philosophie bei Schleiermacher**. Zürich: evangelischer Verlag, 1947.

FRANK, Manfred. **Das individuelle Allgemeine**. Frankfurt: am Main, 1977.

_____. **Unendliche Annäherung**: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt am Main, 1997.

FRANZ, A.; BAUM, W.; KREUTZER, K. (Hg.). **Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie**: Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder Freiburg, 2003.

GADAMER, H-G. Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik (1968) in: _____. **Kleine Schriften** (Bd. 3). Tübingen: Mohr Siebeck, 1972, p. 129-140.

GLOCKNER, H. Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, n. 8, p.233-259, 1930.

GRABY, J. K. Reflections on the History of Interpretation of Schleiermacher. **Scottish Journal of Theology**, Escócia, v. 21, p. 283-299, 1968.

GROVE, P. **Deutungen des Subjekts**: Schleiermachers Philosophie der Religion. Berlin; New York: de Gruyter, 2004.

HANSEN, G. (Ed.). **Schleiermacher**: Reseñas desde America Latina. Buenos Aires: Isedet, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Berliner Schriften (1818-1831)**. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

_____. **Gesammelte Werke** (SW 14/1). Berlin: Felix Meiner, 2009.

_____. **Lectures on the philosophy of Religion**. Trans. Peter C. Hodgson. California; London: University of California Press, 1988.

HERMS, E. Die Bedeutung der ‘Psychologie’ für die Konzeption des Wissenschaftssystem beim späten Schleiermacher. In: MECKENSTOCK, G et al. (Hg.). **Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums**. Berlin; New York: de Gruyter, 1991, p. 369-401).

_____. Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermachers. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. Tübingen, v. 73, p. 471-523, 1976.

_____. **Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher**. Güntersloh: Gerd Mohn, 1974.

JACOBI, F. **Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn**. 2 ed. Breslau: Gottl. Ldwe, 1789.

_____. David Hume: über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. In: _____. **Werke II**. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. **Die Klassische Deutsche philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845**. München: C. H. Beck, 2012.

_____. 'Um 1800'. Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne, In: ESSEN, G.; DANZ, C. (Hg.). **Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit**. Darmstadt: WBG, 2012, p. 7-92.

_____. **Vernunft in der Religion**. Tübingen: F. Frommann, 1986.

JONES, L. (Ed.). **Encyclopedia of Religion** (14 v.). 2 ed. Detroit: Thomson Gale, 2005.

KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784). In: _____. **Sämtliche Werke** (Bd. 4). Leipzig: Leopold Voss, 1867, p. 159-168.

_____. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: _____. **Sämtliche Werke** (Bd. 6). Leipzig: Leopold Voss, 1868, p. 95-302.

_____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. **Kritik der reinen Vernunft** (2 v.). Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können**. 6 ed. Leipzig: Felix Meiner, 1920.

_____. **Kritik der Urteilskraft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

KIMMERLE, H. **Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens**. 1957. Dissertation (Promotion)–Universität Heidelberg, 1957.

KLOTZ, C.; NOUR, S. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 115, p. 145-165, Jun/2007.

KRECH, V. Schleiermacher's contested place in religious studies today. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hg.). **Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology: a transatlantic dialogue**. Berlin; New York: de Gruyter, 2010, p. 69-80.

LAMM, J. A. **The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

LÜCKE, F. Erinnerungen. In: ULMANN, C.; UMBREIT, F. W. C. (Hg.). **Theologische Studium und Kritiken: Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie**. Hamburg: Perthes, 1834, p. 745-813.

MECKENSTOCK, G. **Deterministische Ethik und kritische Theologie: die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794**. Berlin; New York: de Gruyter, 1988.

NASCIMENTO, L. F. S. **Fala e escritura**: as concepções da linguagem de Rousseau, Shaftesbury e Schleiermacher. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

NOWAK, K. **Schleiermacher**: Leben, Werk und Wirkung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

OBRAZ, M. **Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassung des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher**. Münster: LIT, 2001.

OLIVEIRA, D. S. A consciência originária do infinito e sua manifestação na história. **PLURA**: Revista de Estudos de Religião, v. 2, n. 2, p. 140-165, 2011.

_____. **Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

OTTO, R. **Das Heilige**: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 35. ed. München: C. H. Beck, 1963.

_____. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. **On Religion**: Speeches to its Cultured Despisers. New York: Harper & Row, 1958.

PANNENBERG, W. **Filosofia e religião**: tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

PATSCH, H. **Alle Menschen sind Künstler**. Friedrich Schleiermacher poetische Versuche. Berlin; New York: de Gruyter, 1986.

PICHÉ, C. Fichte, Schleiermacher y W. von Humboldt: sobre la creación de la universidad de Berlín. **Praxis Filosófica**. Cali, n. 21, p. 129-155, jul./dic. 2005.

PLATO. Der Sophist. In: **Platons Werke** (II/2). 2. ed. Friedrich Schleiermacher (Übersetzer). Berlin: G. Reimer, 1824.

PLEGER, W. H. **Schleiermachers Philosophie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

POLL, M. M. **Bastardo ou filho legítimo**: a teoria tradutológica dualista de Friedrich Schleiermacher. 2001. Dissertação (Mestrado em Linguística)–Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

REDEKER, M. **Friedrich Schleiermacher**: Leben und Werk. Berlin: de Gruyter, 1968.

REUTER, H-R. **Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers**: eine systematische Interpretation. München: Chr. Kaiser, 1979.

RUEDELL, A. **Da representação ao sentido**: através de Schleiermacher à hermenêutica atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ROHLS, J. Das Christentum. Die Religion der Religionen? In: ARNDT Andreas; BARTH, Ulrich; GRÄB, Wilhelm (Hg.). **Christentum-Staat-Kultur**: Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft (2006). Berlin; New York: de Gruyter, 2008, p. 41-89.

ROTHERT, H. J. Die Dialektik Friedrich Schleiermachers: Überlegungen zu einem noch immer wartenden Buch. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 67, Tübingen, p. 183-214, 1970.

SHELLING, F. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In: _____. **Sämtliche Werke 1802-1803** (SW I/5). Stuttgart; Augsburg: J. G. Gotta'scher, 1859, p. 207-352.

_____. System des transzendentalen Idealismus. In: _____. **Sämtliche Werke** (SW I/3). Stuttgart; Augsburg: J. G. Gotta'scher, 1858, p. 327-634.

SCHLEGEL, F. **Kritische Ausgabe** (II). München: F. Schöningh, 1958.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Aus Schleiermachers Leben**: In Briefen (1-4 v.). Berlin: Reimer, 1858-63.

_____. **Briefwechsel mit Gaß**. Berlin: Reimer, 1852.

_____. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/7.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 1980.

_____. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). In: _____. **Kritische Gesamtausgabe**: (KGA I/13.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

_____. **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt**. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

_____. **Dialektik**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1942.

_____. Dialektik: aus Schleiermachers literarischem Nachlasse. In: _____. **Sämtliche Werke**: Philosophie (SW III/4.2). Leipzig: Felix Meiner, 1839.

_____. **Dialektik (1811)**. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

_____. **Dialektik (1814/15)**. *Einleitung zur Dialektik*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

_____. **Dialektik**: Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials. Leipzig: [s.n], 1942.

_____. **Dialektik** (2 v). Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

_____. Entwürfe zu einem System der Sittenlehre: nach den Handschriften und eingeleitet von Otto Braun. In: _____. **Schleiermachers Werke**: Auswahl in vier Bänden (A4/3). Leipzig: Felix Meiner, 1913.

_____. Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/6). Berlin; New York: de Gruyter, 1998, p. 15-100.

_____. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (1802-1804) (KGA I/4). Berlin; New York: de Gruyter, 2002, p. 27-357.

_____. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Kritische Gesamtausgabe**. Berlin; New York: de Gruyter, 1980.

_____. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/6). Berlin; New York: de Gruyter, 1998, p. 243-446.

_____. **La Fe Cristiana**. Salamanca: Sígueme, 2013.

_____. Monologen. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (1800-1802) (KGA I/3). Berlin; New York: de Gruyter, 1988.

_____. **On the Glaubenslehre**: Two Letters to Dr. Lücke. Trans. James Ducke and Francis Fiorenza. Atlanta: Scholars Press, 1981.

_____. **On Religion**: Speeches to its Cultured Despisers. Trans. Richard Crouter. Cambridge: University Press, 1988.

_____. **On Religion**: Speeches to its Cultured Despisers. New York: Harper & Row, 1958.

_____. **Sämmtliche Werke**. Berlin: G. Reimer, 1834-1864.

_____. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. **Schleiermachers Sendschreiben**: Über seine Glaubenslehre an Lücke. Giessen: Alfred Töpelmann. 1908.

_____. **Schleiermachers Werke**: Auswahl in vier Bänden. Leipzig: Felix Meiner, 1910-1913.

_____. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten. In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA I/2). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 185-326.

_____. Vorlesungen über die Dialektik: In: _____. **Kritische Gesamtausgabe** (KGA II/10.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 2002.

SCHMIDT, S. **Die Konstruktion des Endlichen**: Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung. Berlin; New York: de Gruyter, 2005.

_____. Wahrnehmung und Schema: zur zentralen Bedeutung des bildlichen Denkens in Schleiermachers *Dialektik*. In: CAPPELØRN, Niels et al. (Hg.). **Schleiermacher und Kierkegaard**: Subjektivität und Wahrheit. Berlin; New York: de Gruyter, 2006, p. 73-91.

SCHOLTZ, G. **Die Philosophie Schleiermachers**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

_____. **Ethik und Hermeneutik**: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

SCHWALM, M. A. **Schleiermacher e os fundamentos da teologia prática**: apontamentos de uma leitura em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1994.

SEIFERT, P. **Die Theologie des jungen Schleiermacher**. Gütersloh: Gerd Mohn, 1960.

SELBIE, W. B. **Schleiermacher**: A Critical and Historical Study. New York: E. P. Dutton & Co., 1913.

SELGE, K-V. (Hg.). **Internationaler Schleiermacher-Kongress** (2 v.). Berlin: de Gruyter, 1985.

SILVA, V. G. **Ética e religião no período romântico do pensamento de Friedrich D. E. Schleiermacher**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

SLENCZKA, N. Religion and religious: the fifth speech in dialogue with contemporary conceptions of a “Theology of Religions”. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hg.). **Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology**: a transatlantic dialogue. Berlin; New York: de Gruyter, 2010, p. 51-68.

SOCKNESS, B.; GRÄB, W. **Schleiermacher, the Study of Religion and the Future of Theology**: a transatlantic Dialogue. Berlin: de Gruyter, 2010.

_____. The Forgotten Moralists: Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 96, n. 3, p. 317-348, jul. 2003.

SPINOZA, B. **Ética**. 3. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SÜSKIND, H. **Der Einfluss Schelling auf die Entwicklung von Schleiermacher System**. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

WAGNER, F. **Die Dialektik Schleiermachers**: eine kritische Interpretation. Gütersloh: Gerd Mohn, 1974.