

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

Vitor Gomes da Silva

**DEUS ENQUANTO CONEXÃO ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA EM FRIEDRICH
D. E. SCHLEIERMACHER**

Juiz de Fora

2017

Vitor Gomes da Silva

Deus enquanto conexão entre religião e filosofia em Friedrich D. E. Schleiermacher

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

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora

2017

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

Silva, Vitor Gomes da Silva.

Deus enquanto conexão entre religião e filosofia em Friedrich D.E. Schleiermacher / Vitor Gomes da Silva Silva. -- 2017.
92 f.

Orientador: Luis Henrique Dreher Dreher

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. religião. 2. filosofia . 3. Deus. 4. autoconsciência. I. Dreher, Luis Henrique Dreher, orient. II. Título.

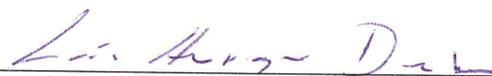
Vitor Gomes da Silva

Deus enquanto conexão entre religião e filosofia em Fridrich D.E. Schleiermacher

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração 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 24 de Fevereiro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



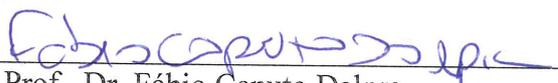
Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



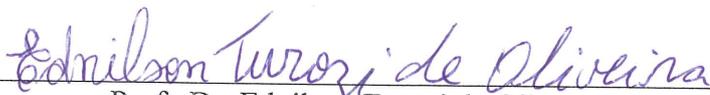
Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Fábio Caputo Dalpra
Instituto Federal do Sul de Minas



Prof. Dr. Ednilson Turozi de Oliveira
UNIFAI-Centro Universitário Assunção

Esta pesquisa é dedicada a Estela Gomes da Silva

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que direta ou indiretamente participaram da concreção dessa pesquisa. Inicialmente, agradeço a minha mãe Estela, meu irmão Bruno, meu irmão caçula Vinícius, além de Fernanda e Julia. Sou grato ao corpo docente do curso de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora pelos primeiros passos no âmbito acadêmico. Também sou grato ao corpo docente do PPCIR (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião), especialmente aos professores Paulo Afonso de Araújo e Eduardo Gross, por despertarem em mim o gosto pela ciência da religião desde a graduação

Gostaria de agradecer aos amigos Victor Hugo de Castro Dutra, Bárbara Assis Vianna da Silva, Adna Candido de Paula e Fábio Henrique Pinheiro de Abreu. Por último, gostaria de estender a minha gratidão ao meu orientador e amigo professor Dr. Luís Henrique Dreher, por representar um exemplo de grandeza intelectual e pessoal.

RESUMO

A presente tese destaca os pontos fundamentais da concepção religiosa e dos princípios filosóficos de Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1834). A tese defende a ideia de Deus enquanto fundamento da construção religiosa e filosófica do pensamento de Schleiermacher. Buscou-se - inicialmente – reconstruir as origens formadoras do pensamento schleiermacheriano através de um diálogo com alguns de seus principais interlocutores. Posteriormente, a definição da essência da religião pelo filósofo de Berlim apresentará a tríade Universo/Intuição/Sentimento, enquanto sua concepção ético- filosófica descortinará uma outra tríade, a saber, autocontemplação/individualidade/humanidade. Tais tríades indicarão a necessidade de um fundamento que as conecte tanto enquanto conceitos (pensar), como enquanto estruturas efetivas da existência (ser). E é justamente na conexão entre ser e pensar que Schleiermacher - implicitamente – desvela a presença de Deus.

Palavras-chave: religião; filosofia; ética; sentimento; autoconsciência; Deus.

ABSTRACT

The following dissertation puts into relief the fundamental tenets of Friedrich D.E. Schleiermacher's (1768-1834) religious conception and philosophical principles. In the end, it endorses the idea of God as the ground of both the religious and philosophical construction of Schleiermacher's thought. In a first step, the attempt is made to reconstruct the origins of Schleiermacherian thought through its formation in a dialogue with some of his main interlocutors. Secondly, the Berlin philosopher's definition of the essence of religion is presented by means of the conceptual triad "universe/intuition/feeling". Thirdly, his ethico-philosophical conception is shown to unveil yet another triad, namely "self intuition/individuality/humanity". However, both will indicate the need of a ground to connect them not only as concepts (thinking), but also as effective structures of existence (being). Thus it is precisely in the connection between being and thinking that Schleiermacher implicitly - to say the least - envisions God's presence

Keywords: religion; philosophy; ethics; feeling; self-consciousness; God

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1: BREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO SCHLEIERMACHERIANO	10
1.1 Contexto geral	10
1.2 A influência de Kant.....	16
1.3 O projeto antifundacionalista.....	23
1.4 Schlegel e a percepção do organismo vivo.....	26
CAPÍTULO 2: O FUNDAMENTO DA RELIGIÃO NOS <i>DISCURSOS</i>	33
2.1 Um convite à religião.....	33
2.2 A autonomia da religião.....	41
2.3 Universo, Intuição e Sentimento.....	43
2.4 A sociabilidade da Religião.....	51
CAPÍTULO 3: A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE SCHLEIERMACHER	54
3.1 Do ponto de vista da Ética.....	54
3.1.1 A formação de uma concepção ética própria.....	55
3.1.2 Autocontemplação, individualidade e humanidade.....	63
3.2 Do ponto de vista da <i>Dialética</i>	71
3.2.1 A concepção geral da <i>Dialética</i>	72
3.2.2 O fundamento transcendente do conhecimento.....	76
3.3 Do ponto de vista do sentimento enquanto autoconsciência.....	81
4 Conclusão.....	85
Referências.....	88.

INTRODUÇÃO

A filosofia da religião emerge quando a tensão entre a religiosidade empírica e a normatividade filosófica marca o encontro entre religião e filosofia. Ela não se produz como um discurso totalmente externo à religião, mas por outro lado, não a cria e nem deixa de lado a postura crítica tipicamente filosófica. O encontro entre religião e filosofia se dá, muitas vezes, no fato da religião pretender-se como válida universalmente e, dessa maneira, acabar incluindo elementos racionais para dentro de sua estrutura, com o objetivo de se tornar intersubjetivamente comunicável. Assim, a filosofia da religião nasce no intuito de verificar racionalmente essa pretensão de racionalidade, que se torna um exercício também da religião¹. Em linhas gerais, essa é a perspectiva que atravessa todo o nosso trabalho. Esta tese pretende tocar essa tensão entre religião e filosofia; uma tensão comunicativa, que informe à filosofia o que pertence à religião e que informe à religião seus limites perante a filosofia.

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

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

[...] o principal interesse nos *Discursos* tem sido associado com a filosofia da religião. Os *Discursos* objetivaram defender e fomentar a religião através de novo exame e exposição de sua essência. Portanto, a despeito de sua forma rapsódica, os *Discursos* tornaram-se um ensaio em filosofia religiosa, sem dúvida um ensaio que foi destinado a ter um efeito duradouro em todo estudo futuro de filosofia da religião².

Nesta tese, portanto, Schleiermacher será considerado um filósofo da religião, mas não apenas isso, nossa intenção também é considerá-lo um representante fundamental e também único da filosofia alemã pós-kantiana. Este objetivo será mais acessível à medida em que abordarmos a peculiaridade de uma das suas obras filosóficas fundamentais, a saber, os *Monólogos* [*Monologen*]. A preocupação desta obra é eminentemente ética. As definições conceituais carecem de maior rigor e o aspecto confessional e descritivo é evidente. Nos *Monólogos*, Schleiermacher quer convidar o leitor a uma compreensão da sua própria natureza enquanto espírito no mundo. Ele o faz na medida em que expõe a sua própria experiência de autodescobrimento, um autodescobrimento que se deu por meio da história de sua vida. Contrário à universalidade dos sistemas éticos vigentes, principalmente os de Kant e Fichte, Schleiermacher quer trazer o elemento da individualidade para dentro de qualquer sistema ético. O método schleiermacheriano nos *Monólogos* é expor a configuração do Todo. Esta se dá através da polarização entre elementos opostos, mas complementares. São eles: interno *versus* eterno, necessidade *versus* liberdade, material *versus* espiritual etc.

Tais polarizações ganharão uma tentativa de conciliação ou resolução por meio da grande obra filosófica de Schleiermacher: a Dialética [*Dialektik*] Esta obra foi exposta em seis cursos entre os anos de 1811, 1814, 1818, 1822, 1828 e 1831. A *Dialética* continua como tarefa uma análise das formas, do desenvolvimento e das pressuposições do pensamento científico. Aqui, há semelhanças com a *Crítica da Razão Pura* de Kant, pois o sistema metafísico-transcendental de Schleiermacher é crítico na medida em que propõe uma análise do processo do conhecimento. Ele esperava que de tal sistema se deduzissem regras do método científico. Além do mais, assim como Kant, pensava que ele forneceria

² Rudolf OTTO. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured De-spisers*. New York: Harper & Row, 1958, p.xii: “[...] the main interest in the *Speeches* has been associated with the philosophy of religion. The *Speeches* aimed to defend and foster religion by a new examination and statement of its essence. Hence, despite their rhapsodic form, the *Speeches* became an essay in religious philosophy, indeed one which was destined to have an enduring effect on all future study of the philosophy of religion”.

as bases epistemológicas para as ciências, tanto como uma dedução real das duas ciências supremas, física e ética³.

Schleiermacher busca uma concepção de “dialética” que remonta aos filósofos antigos, principalmente Platão. Para estes, a filosofia abarca a física, a ética e a dialética, esta última atuando como princípio para as outras duas. Segundo Schleiermacher, nos termos modernos, o que chamamos de metafísica e lógica são aquelas duas partes da dialética (ética e física) separadas uma da outra⁴. A *Dialética* é o *organon* de toda ciência. Por meio dela, pode-se determinar o lugar de cada proposição particular dentro do Todo: “Dialética é, portanto, a identidade do saber mais geral e supremo em si e dos princípios da construção científica”⁵.

Schleiermacher esforça-se em distanciar seu empreendimento filosófico daqueles propostos pelos idealistas especulativos. Tais idealistas distinguem decisivamente seu conhecimento dedutivo e o conhecimento ordinário da ciência do senso comum, tal distinção Schleiermacher considera impossível. Evidentemente, Schleiermacher reconhece o valor da razão no conhecimento científico, apesar disso, ele não acredita que seja possível começar de algum primeiro princípio e deduzir todo o sistema do conhecimento deste princípio sem recorrer explicitamente à experiência sensível. Segundo Brandt, Schleiermacher afirma que “[...] este tipo de dedução não deixa espaço algum para os juízos históricos, temporais ou causais”⁶. O teólogo de Berlim opera uma análise de conceitos e juízos, se há algum conhecimento científico em absoluto, este deve se dar por meio destes dois elementos. Nós não podemos nomear a forma na qual um conhecimento existe em nós, como ele se desenvolve ou de que maneira ele chega a tomar forma científica. Portanto, somente um contraste relativo existe entre ambos (conceitos e juízos), pois tudo que é tipo de saber reside no saber absoluto.

Em resumo, a *Dialética* quer demonstrar a interconexão de todo ser e também de toda forma de saber. Esta tentativa diz respeito ao pensar, ao conhecer e ao agir concretos

³ Gunter SCHOLTZ. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 104.

⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Dialectic: Or, The Art of Doing Philosophy*. Trad: Terrence N. Tice. Atlanta: American Academy of Religion, 1996, p. 06.

⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER. *Dialectic: Or, The Art of Doing Philosophy*, p. 06.

⁶ Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*, p. 205.

que estão em constante referência tanto a conceitos quanto a juízos e, mais fundamentalmente, situam-se no espaço intermédio entre Deus e Mundo⁷.

Ao pré-visualizar algumas questões contextuais e conceituais, obteve-se informações necessárias para evidenciar o tema desta pesquisa. Em um primeiro momento, a tarefa será de análise dos pressupostos filosóficos da formação do pensamento schleiermacheriano. Trata-se de dialogar – em um primeiro momento – com a filosofia crítica kantiana e diagnosticarmos os pontos fundamentais da crítica de Schleiermacher ao projeto kantiano; em um segundo momento analisaremos a resposta de Schleiermacher ao projeto idealista e, por fim, a materialização da crítica schleiermacheriana ao projeto idealista considerando o aporte da filosofia de Friedrich Schlegel. O segundo capítulo será marcado pela fundamentação da concepção religiosa de Schleiermacher e sua ênfase nos conceitos de *Universo, Intuição e Sentimento*; nesse sentido, nossa exposição buscará também valorizar o tom indicativo de Schleiermacher para a função da religião: A religião deve buscar a superação das oposições em prol de uma unidade fundamental. Ainda na esteira da superação das oposições e valorização da estrutura bipolar da filosofia de Schleiermacher, o início do terceiro capítulo será dedicado à sua concepção ética, que emerge baseada na autocontemplação, que estabelece uma nova relação entre a individualidade e o Infinito. Na parte final do terceiro capítulo, a *Dialética* – grande projeto filosófico de Schleiermacher – indica que há uma necessidade de se pressupor uma unidade que fundamente o conhecimento verdadeiro. Tanto na concepção da religião e a complementariedade entre as noções de Intuição/Universo/Sentimento, quanto com a tríade ética entre autocontemplação/individualidade/humanidade é possível visualizarmos a referência a uma unidade de fundo, que conecta e dá vida a esses conceitos. Através destas exposições, apresentar-se-á a sugestão do conceito de Deus enquanto fundamento da harmonia entre as diversas forças que existem no mundo pensado enquanto um organismo vivo (natureza do mundo) e enquanto base para qualquer possibilidade de conhecimento (formas do pensamento).

⁷ Luis Henrique DREHER. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke's Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*, p.58.

CAPÍTULO 1: BREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO SCHLEIERMACHERIANO

1.1 Contexto geral

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

Em sua clássica biografia sobre Schleiermacher, Martin Redeker afirma que o esforço em apresentar os aspectos biográficos do teólogo de Berlim é válido, pois muitos dos seus interesses fundamentais já estão presentes na juventude.⁸ Retrocedendo um pouco mais, Redeker destaca o caráter intelectual precoce do próprio pai de Schleiermacher, Gottlieb Schleiermacher, que se matriculou aos 14 anos em estudos teológicos na universidade de Duisburg. Gottlieb foi um pastor reformado, influenciado inicialmente pelo pietismo⁹ fanático de seu pai. Contudo, tal influência desintegrou-se com o passar dos anos devido ao interesse de Gottlieb nos estudos teológicos e filosóficos. Redeker chega a afirmar que aos 60 anos de idade, o pai de Friedrich Schleiermacher ainda lia Kant e Espinosa e solicitava ao filho explicações em torno do sistema platônico.

Não obstante, uma mudança completa ocorreu na vida religiosa de Gottlieb através de um encontro com a comunidade moraviana de Gnadenfrei. Em 1778, as tropas prussianas estiveram alojadas em Gnadenfrei entre os meses de Abril e Junho. Neste período, Gottlieb, que foi convocado a visitar as tropas prussianas na Silésia, experimentou

⁸ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*. Trad: John Wallhauser. Philadelphia: Fortress Press, 1973, p. 06.

⁹ O Pietismo foi um dos movimentos teológicos mais relevantes do século XVIII. Uma das principais características deste movimento é o deslocamento da ortodoxia para o segundo plano e a conseqüente valorização da experiência religiosa pessoal. Eram muitas vezes acusados de possuírem uma preocupação mais ética do que teológica, na medida em que centralizavam “[...] sua atenção mais para dentro de si mesmos, do que [para o] alto”. (H.R. MACKINTOSH. *Teologia moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. Trad: Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004, p.21-23).

um novo despertar do pietismo ao entrar em contato com aquela congregação moraviana.¹⁰ Por meio destes indícios, podemos reconhecer que a tensão entre o pensamento Iluminista e a pregação de base pietista que é tão comum a Friedrich já pode ser indicada, de certa maneira, em seu pai, Gottlieb.

A educação de Friedrich Schleiermacher foi deixada a cargo das escolas moravianas. Em 1783, após sua entrada na escola moraviana em Niesky, Schleiermacher tornou-se um moraviano. Este fato trouxe marcas significativas para as suas reflexões posteriores. Entre as quais podemos destacar uma devoção vibrante a Jesus e uma educação de cunho humanista¹¹. As escolas moravianas apresentavam uma vigorosa rigidez educativa. A intenção era chamar a atenção dos estudantes para os aspectos internos do indivíduo. Portanto, os estudantes viviam nas escolas, longe das famílias. Muitos permaneciam nelas mesmo no período de férias. Apesar de tal conduta, a instrução moraviana apresentava características estritamente modernas: a educação religiosa não se fundamentava na simples transmissão dos dogmas. Na verdade, a religião não poderia nunca ser ensinada, mas sim despertada¹². O pietismo moraviano causou em Schleiermacher um desenvolvimento cada vez maior da piedade pessoal, fazendo com que a face teórica da religião fosse considerada um elemento secundário. Tal concepção foi fundamental para Schleiermacher em todas as fases de sua vida.

Em 1785 Schleiermacher foi transferido para um seminário em Barby com a esperança de entrar mais efetivamente em contato com as novas descobertas da filosofia, da teologia e do novo espírito científico que pululavam na Alemanha no fim do século XVIII. Porém, o ensino em Barby renegava ainda mais as novas descobertas e se voltava para o ensinamento pietista interno aos muros dos seminários, negligenciando a avalanche de novidades externas. Mesmo um ambiente marcado pela rigidez na educação não foi páreo para evitar que o espírito iluminista caminhasse com firmeza¹³. Schleiermacher e seus jovens amigos questionavam-se sobre os motivos da proibição, por parte de seus mestres, da leitura da filosofia moderna e dos poetas românticos. De forma clandestina, estes jovens estudantes entraram em contato com o *Werther* de Goethe, entre outras obras.

¹⁰ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 08.

¹¹ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 09

¹² Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 10.

¹³ Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*. Paisley: Alexander Gardner, 1903, p. 28-29.

Tal atitude representou o momento em que a religiosidade pietista de Schleiermacher entrou em choque com a visão de mundo característica da *Aufklärung* e, acima de tudo, com a influência humanista dos primeiros poetas idealistas e românticos¹⁴.

Uma nova concepção de mundo surgia e, sem dúvidas, era incompatível com alguns direcionamentos do pietismo. Segundo Redeker, Schleiermacher e seus companheiros combinavam um “[...] ardor pela natureza com uma fé na providência divina e na natureza humana ou ‘humanidade’, que estava progredindo em direção à perfeição”¹⁵. Vemos aqui um momento ainda incipiente de um traço marcante do pensamento romântico-idealista do qual Schleiermacher se apropriará em sua particular definição da religião, a saber, a contemplação da natureza, ou mais especificamente, o anseio [*Sehnsucht*] pela natureza. Ademais, este anseio pela natureza relacionava-se, em um ambiente otimista, com certa fé na natureza humana, que progredia incessantemente em direção à perfeição.

Aqui, Schleiermacher já apontava para a recusa de um elemento fundamental do pietismo, ou seja, o sacrifício vicário de Cristo. Schleiermacher considerava que Deus deu aos homens um poder para buscarem a perfeição. Desta forma, Deus levaria em consideração o esforço dos homens em direção a tal perfeição; e seria injusto caso condenasse os homens eternamente por seus pecados. Por conseguinte, se a humanidade não é mais ameaçada por nenhuma danação eterna, então não há necessidade do sacrifício vicário. Segundo Redeker, Schleiermacher questionou se o sofrimento de Cristo seria uma punição legítima enquanto substituta da punição que os homens deveriam lançar sobre si mesmos enquanto pecadores. Em suma, “O sacrifício vicário para os pecados de outro, de acordo com a sua [de Schleiermacher] consciência moral, pareceu muito impossível”¹⁶.

Insatisfeito com seus estudos no seminário de Barby, Schleiermacher matriculou-se nos estudos de teologia da universidade de Halle em 1787. Nesta época ele tem contato com um dos principais professores desta instituição, Johann August Eberhard, um grande estudante de Christian Wolff; que também proveu aos seus jovens alunos um conhecimento completo do sistema filosófico de Kant¹⁷. É com a adição da filosofia crítica à sua

¹⁴ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 12.

¹⁵ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 13: “[...] ardor for nature with a faith in divine providence and human nature or ‘humanity’ which was progressing toward perfection”.

¹⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 13: “Vicarious suffering for another’s sins, according to his moral awareness, appeared quite impossible”.

¹⁷ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 15.

herança pietista que Schleiermacher começa a moldar o que é, talvez, o elemento basilar de sua atividade intelectual: a busca pela mediação entre experiência religiosa e conhecimento científico¹⁸. Como afirma Willian Selbie: “A tarefa diante dele foi reconciliar sua experiência religiosa, que sob a influência e o exemplo Moraviano foi muito real, com a filosofia crítica que tinha conquistado seu consentimento intelectual”¹⁹. Foi em Halle que surgiram as primeiras tentativas de escrita por parte de Schleiermacher no campo da ética. Neste momento inicial, sua preocupação era pensar a possibilidade da responsabilidade moral em um universo de base determinista. Em suma, seu interesse era definir o valor da liberdade humana²⁰. Cada vez mais envolvido com questões filosóficas e, principalmente, com a filosofia moral kantiana, Schleiermacher aceita o convite de seu tio, Professor Stubenrauch, para abandonar Halle e migrar para Drossen. Nesta cidade, Schleiermacher busca refletir em torno de seus diversos interesses filosóficos e religiosos e, assim, pensar em que carreira seguir²¹. Os anos em Drossen foram especialmente marcados por uma certa resignação e um ceticismo em relação à prática eclesial.

Em 1789, Schleiermacher se redescobre em Schlobitten, período em que é indicado para a função de tutor na família do Conde Dohna. O ambiente espiritual da família Dohna permitiu a Schleiermacher certa liberdade em seu refletir e um refinamento da vida social; indiretamente, a família Dohna o incentivava a cultivar as amizades e o convívio em sociedade²². A pregação que havia sido abandonada em Drossen retorna mais vigorosa

¹⁸ Em relação ao significado de ciência presente aqui nesta tese, Dreher afirma: “Tanto o século dezessete como o século dezoito foram particularmente prolíficos em termos de publicações que tratam com o escopo e a natureza da ‘ciência’ (*Wissenschaft*). A melhor tradução do termo é provavelmente ‘conhecimento sistemático, rigoroso’. Isto deve ser, não somente, mas em grande medida equiparado ao conhecimento filosófico [...]”. (Luis Henrique DREHER. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke’s Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*. Bern; Berlin; Frankfurt/M; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1998, p. 37: “Both the late eighteenth and the early nineteenth centuries were particular prolific in terms of publications dealing with the scope and nature of ‘science’ (*Wissenschaft*). The best rendering of the term is probably ‘rigorous, systematic knowledge’. This must be equated not only, but to a great extent with philosophical knowledge [...]”). É possível perceber certa ideia científica ou sistemática em Schleiermacher nos seus escritos mais maduros, como a *Doutrina da Fé* [*Glaubenslehre*] de 1821. Contudo, esta ideia não se encontra tão presente como em alguns de seus contemporâneos como, por exemplo, em Hegel e Schelling.

¹⁹ Willian B. SELBIE. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913, p. 03. “The task before him was that of reconciling his religious experience, which, under Moravian influence and example, had been very real, with the critical philosophy which had won his intellectual consent”.

²⁰ Frederick C. BEISER. Schleiermacher’s Ethics. In: Jacqueline MARINÁ (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 54.

²¹ Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*, p. 39. Munro nota que apesar do interesse filosófico cada vez mais crescente, Schleiermacher sempre manteve seus estudos teológicos como uma vocação. O filósofo de Berlim considerava que a sua individualidade estava destinada a ser religiosa.

²² Robert MUNRO. *Schleiermacher: Personal and Speculative*, p. 39.

em Schlobitten. Schleiermacher se dedica a criar o seu próprio estilo de pregação; os alicerces de tais pregações foram as questões éticas, que andavam lado a lado com um estilo demasiadamente filosófico para sermões. Segundo Redeker, tais sermões já indicavam um autor que estava indo além da *Aufklärung*. *Prima facie*, as pregações tinham um grande conteúdo racionalista moral, mas a piedade de base moraviana se fazia reconhecível enquanto componente central²³. Ainda em Schlobitten, Schleiermacher dá continuidade às reflexões sobre a liberdade iniciadas em Halle e produz o que seria o seu principal escrito ético do período inicial: *Sobre a liberdade [Über die Freiheit]* de 1790-1792. Este escrito emerge como uma defesa do determinismo ou compatibilismo contra o incompatibilismo de Kant, isto é, a base da argumentação de Schleiermacher defende que o determinismo (necessidade) e a responsabilidade moral (liberdade) são compatíveis e, portanto, não precisam ser postos em reinos ontológicos distintos (fenomênico e numênico) como Kant o faz em seu projeto crítico²⁴.

O interesse de Schleiermacher pela filosofia não se limitou às investigações críticas kantianas. Em 1794, ao retornar a Drossen devido a algumas divergências com o Conde Dohna, o filósofo moravo entrou em contato com os escritos de Benedictus de Espinosa. Estes estavam sendo redescobertos pelo movimento romântico-idealista, ainda incipiente no cenário alemão. Inicialmente, a redescoberta de Espinosa por este novo cenário ocorreu de forma polêmica através do que ficou conhecido como *Pantheismusstreit* (disputa em torno do panteísmo). Em linhas gerais, essa contenda envolveu Friedrich Heinrich Jacobi e Moses Mendelssohn em torno do possível spinozismo de Gotthold Ephraim Lessing. Por sua vez, Schleiermacher escreveu dois ensaios sobre Espinosa entre 1793-1794 (*Spinozismo e Breve apresentação do sistema spinozista*, respectivamente). Sem acesso direto às obras de Espinosa até 1800, ele se apoiou na segunda edição datada de 1789 da obra de Jacobi intitulada *Sobre a doutrina de Espinosa*. Schleiermacher colheu tanto de Espinosa quanto do próprio Jacobi a ideia de que certas realidades não podem ser provadas através de argumentos, pois elas exprimem por si uma certeza imediata²⁵.

²³ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 20.

²⁴ Frederick C. BEISER. *Schleiermacher's Ethics*, p.56

²⁵ É aqui, por exemplo, que se baseia o tão famoso “salto da fé” de Jacobi, que afirma a existência de um ser supremo independentemente do nosso entendimento. Deste modo, nós precisamos de fé, pois ela representa o conhecimento imediato da revelação daquele ser último que escapa à nossa compreensão. (Julia A. LAMM. *Schleiermacher's Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-1794. The Journal of Religion*. Chicago, v. 74, n. 4, 1994, p. 476-482).

Decerto, Kant foi o filósofo que moldou o pensamento inicial de Schleiermacher. Este se via como um kantiano e, ao longo de suas produções, tentou aliar o seu pensamento à filosofia crítica²⁶. Neste momento inicial de sua filosofia, Schleiermacher se ocupava mais com as questões levantadas pelas duas primeiras críticas kantianas, do que propriamente com a problemática religiosa que tanto o marcou. Schleiermacher buscava oferecer uma alternativa à ética racionalista de Kant, pois não compreendia a liberdade transcendental como o *locus* da liberdade humana. Desta forma, faltaria a Kant compreender que toda ação humana também procede de um determinado caráter individual. Se, por um lado, ele concordava com o filósofo de Königsberg quanto à ideia de que a lei moral não pode ser fundamentada empiricamente, por outro, questionava, contudo, se a adição de um elemento como o caráter poderia significar o mesmo do que fundamentar a lei em um nível empírico. O grande problema ético em Kant está, de acordo com Schleiermacher, no fato de que não é possível pensarmos a liberdade transcendental conectada à natureza do sujeito. Tal liberdade é dada *ex nihilo* e falta a ela uma ligação, uma conexão com o indivíduo humano²⁷.

A filosofia espinosana, que surgiu como uma espécie de antídoto ao criticismo kantiano, seria capaz de harmonizar a dualidade do pensamento kantiano, constituindo-se numa espécie de ligadura entre razão teórica prática, mundo numênico e fenomênico, individualidade e universalidade. Schleiermacher se apropriou de certas ideias spinozistas sob a ocular que permanece como pano de fundo das concepções presentes neste tese, a saber, a visão orgânica do mundo²⁸. Essa compreensão de mundo é importante para o nosso autor não somente na promoção do valor individual humano, como também na consideração do homem finito enquanto participante ativo da natureza e não mais como uma simples peça de um aparato natural mecânico. Kant e Espinosa foram autores que Schleiermacher nunca abandonou por completo. Certa característica harmonizadora oriunda de Espinosa, que se reflete na ideia do aspecto relacional entre finito e Infinito, entrará nos escritos de nosso autor em confronto com a filosofia crítica kantiana.

Nossa intenção neste primeiro e breve momento foi traçar uma pequena história pessoal e, juntamente a ela, uma história das influências que foram fundamentais

²⁶ Julia A. LAMM. Schleiermacher's Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-179, p. 476-478.

²⁷ Sobre a relação entre a ética kantiana e a ética inicial de Schleiermacher: Cf., Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian legacy. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 79, n. 2, 1999, p.193-215.

²⁸ Julia A. LAMM. Schleiermacher's Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Espinosa: 1793-179, p. 486.

para a formação intelectual de Schleiermacher. O pietismo que o acompanhou desde os primeiros dias foi, de forma crescente, dividindo espaço com um interesse pelos novos elementos cedidos pela *Aufklärung* e pelas filosofias spinozista e, principalmente, kantiana. Contudo, quando Schleiermacher chega a Berlim por volta de 1787, a então capital da Prússia passa por inúmeras mudanças sociais e intelectuais. Há uma espécie de reação²⁹ contra a monotonia da vida cotidiana³⁰, ou melhor, contra a monotonia exclusivista da razão que havia embriagado o ambiente intelectual da época; momento no qual se dá o nascimento da *Frühromantik* (primeiro romantismo). E é justamente neste período que surge o alerta antifundacionista schleiermacheriano e, como veremos agora, uma apropriação e também – paradoxalmente – um afastamento da filosofia crítica kantiana ou – como afirma Rüdiger Bubner em relação aos idealistas e românticos pós-kantianos – Schleiermacher buscou ir além de Kant, mas com Kant³¹.

1.2 A influência de Kant

Os primeiros passos de Schleiermacher em direção a uma contribuição original para o pensamento alemão foram dados no plano da ética. O objetivo fulcral deste tópico é identificar a influência do problema da liberdade transcendental kantiana no pensamento ético de Schleiermacher; mostrando – através da exposição da filosofia prática kantiana – a recusa de Schleiermacher em compreender as ideias transcendentais de um ponto de vista apenas regulativo. Para o filósofo de Berlim, os postulados da razão prática (Deus, imortalidade da alma, etc.) são constitutivos de todo o saber, tanto da perspectiva prática, quanto da teórica. Tal discussão apontará, neste sentido, para a necessidade da inclusão das oposições (teórico e prático) na totalidade e unidade do saber e do ser, tão cara à Schleiermacher.

Dentre as três célebres exposições críticas de Immanuel Kant (1724-1804), a *Crítica da Razão Prática* (1788) é geralmente apontada como o grande projeto moral do filósofo de Königsberg. Já na primeira crítica, a saber, a *Crítica da Razão Pura* (1781),

²⁹Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2003, p. 43. Tal reação não significou um rompimento total com a *Aufklärung*, mas uma ruptura que iniciou um novo movimento que conservou muitas características do anterior.

³⁰Oskar WALZEL. *German Romanticism*. Trad: Alma Elise Lussky. New York: Capricorn Books, 1966, p. 03.

³¹Rüdiger BUBNER. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003, p.187.

o pensar especulativo era indicado como uma espécie de prolegômeno para uma reflexão sobre a autonomia do âmbito prático da razão. Kant escreveu a segunda crítica em um ambiente polêmico, no qual a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), que serve de introdução aos principais temas de sua segunda *Crítica*, havia sofrido diversos ataques de seus contemporâneos em virtude de suas pretensas formulações abstratas. Assim, a *Crítica da Razão Prática* surgiu motivada pelas questões colocadas contra a *Fundamentação*, contudo, mesmo tendo esse ambiente crítico em torno de si, Kant não limitou aquela a uma obra meramente polêmica e deu continuidade a seu projeto de fundamentação de uma metafísica da moral. Se por um lado, tal projeto contribuiu para o rechaço dos equívocos de seus críticos mais ferrenhos, por outro, e mais importante, desejou demonstrar a universalidade da unidade racional que precede a ação humana virtuosa.

Uma das acusações mais fortes de Schleiermacher a Kant foi a sua conhecida tentativa de fundamentar o âmbito prático da razão pura em uma ideia prescritiva de moralidade. A pretensa abstração na qual seu pensamento estava enredado apenas recomendava ações, mas não dizia de fato o que é bom. Essa acusação gira em torno do que vem a ser o grande diferencial em Kant, a saber, a tentativa de fundamentar a moral em uma razão que se situa em um ponto médio entre o céu e a terra; não deixando com que o âmbito sensível, como por exemplo, a tão clamada felicidade, tenha algum direito no que diz respeito à legislação moral. Portanto, os temas fundamentais de seu pensamento prático giram em torno da concepção da autonomia da razão. No conceito de *factum* da razão, como veremos mais adiante, está presente a ideia da fundamentação e obediência da razão por si mesma, essa auto-fundamentação exige a consciência do ser humano de se perceber como legislador de si próprio.

O estímulo fundamental para as reflexões iniciais de Schleiermacher sobre a liberdade foram as duas primeiras críticas kantianas e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É importante lembrar que tanto a obra *Religião nos Limites da Simples Razão* (1792) quanto a *Metafísica da Moral* (1796-1798), que revisam as considerações iniciais de Kant sobre a liberdade, ainda não haviam surgido e, portanto, não são afetadas pela crítica schleiermacheriana³².

³² Frederick C. BEISER. Schleiermacher's Ethics, p. 55.

Podemos afirmar, de um ponto de vista mais amplo, que Kant e Schleiermacher tomam o mesmo ponto de partida. A preocupação de ambos é pensar a liberdade no intuito de que suas concepções se coadunem com a obrigação moral (Kant) e com uma ideia, mais geral, de responsabilidade moral (Schleiermacher)³³. Já na primeira crítica, Kant havia demonstrado, com a anuência de Schleiermacher, que uma investigação puramente teórica é tarefa impossível no que se refere ao problema da liberdade. A razão teórica frustra-se quando busca entender o incondicionado em uma série causal de eventos, pois ao tentar estabelecer o ponto inicial do desenvolvimento desta série, tal razão perde-se em um regresso Infinito de causas possíveis. Se a razão teórica está comprometida apenas com o mundo dos fenômenos, isto não significa que a questão da liberdade não possa ser pensada por essa mesma razão, só que em outro uso. O máximo que o uso teórico da razão pura pode estabelecer é a suposição de que há outra função da razão pura; é nesta outra função, a saber, a parte prática da razão pura, que a liberdade se dá. É exatamente neste ponto que a primeira crítica deixa a questão da liberdade.

O que Kant quer demonstrar na segunda crítica, assim como feito com o aspecto especulativo da razão pura, é a existência de uma razão prática pura. Caso ela prove a sua existência, os conceitos que pertencem a ela estarão imediatamente provados. Assim, cabe a nós investigarmos quais são eles. Segundo Kant, o primeiro e mais fundamental conceito da razão prática é o de liberdade transcendental. A liberdade transcendental apresenta-se como o fundamento não só da parte prática da razão pura, mas também da especulativa. Neste sentido, Kant declara o seguinte:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral³⁴.

Como observamos na citação acima, há uma ideia de complementaridade entre liberdade e razão pura, em outras palavras, ser livre é ser racional e vice-versa. Portanto, os dois lados da razão pura - o especulativo e o prático - estão dentro de uma racionalidade

³³ Albert L. BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Chico: Scholars Press, 1982, p. 21-22.

³⁴ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 5-7.

de espécie universal. A liberdade tem sua possibilidade indicada *a priori* no uso especulativo da razão e, no uso prático, instaura-se como condição da lei moral. É a lei moral que nos oferece o primeiro conhecimento positivo do prático; através dela nos tornamos imediatamente conscientes deste âmbito. Isto se dá na medida em que colocamos a nós mesmos máximas objetivas da vontade e, desta forma, com o auxílio da razão, somos conduzidos à liberdade. Kant se questiona o seguinte: Como é possível a consciência daquela lei moral? Ora, tal consciência segue o mesmo *modus operandi* da nossa tomada de consciência relativa às proposições teóricas, ocorrendo mediante a atenção que dedicamos à necessidade inerente à razão de nos prescrever proposições fundamentais. Se a consciência do entendimento puro surge da fundamentação teórica, a da vontade surge da fundamentação de leis práticas puras³⁵.

Em suma, um dos primeiros movimentos de Kant na segunda crítica é ligar a obrigação moral às leis morais universais e necessárias; tais leis, chamadas de práticas, são consideradas regras para a vontade de todo ser racional sem exceção, ou melhor, sem consideração às preferências e opções individuais³⁶. A lei prática tem que ser válida como universal. Dizer que uma vontade está em conformidade a uma lei prática significa dizer que tal vontade não apresenta nenhum fundamento a partir das inclinações. Kant, ao diagnosticar que a lei é representada pela razão, e que conseqüentemente não faz parte dos objetos sensíveis, demonstra que o determinante na vontade não participa da ordem natural das coisas, que está fora da jurisdição da lei da causalidade. Estar fora do âmbito dos fenômenos sinaliza uma independência em relação ao mundo sensível, que Kant chamará de liberdade transcendental. É somente no palco do transcendental que podemos nos referir ao conceito de liberdade; dizer que uma vontade é livre significa assumir que tal vontade determina-se por uma regra legislativa universal:

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

³⁵ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 100-103.

³⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 24.

se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma³⁷.

Tal citação pode ser considerada como uma das mais centrais da segunda crítica e, como veremos, também será essencial na investigação das diferenças entre Kant e Schleiermacher na concepção ética. Segundo Kant, o fato do nosso agir moral estar fundamentado em leis morais universais é o único e necessário motivo para a nossa obediência, a despeito das nossas inclinações sensíveis. Por seu turno, Schleiermacher, como analisaremos mais detalhadamente no que se segue, considera que a “[...] a ação humana se origina de uma complexa constelação de motivos e caráter, que coalescem no momento da decisão para determinar o que um agente escolherá fazer”³⁸.

Ainda seguindo as pistas de Kant, observamos que outra grande preocupação do filósofo de Königsberg na segunda crítica será o de especificar qual a forma das leis universais da moralidade. A lei é um produto da razão que determina a vontade a partir de si mesma. Portanto, deve funcionar como imperativo categórico, já que é exigido dessa lei que ela se fundamente somente através da vontade, sem a intromissão de elementos externos: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa”³⁹. Conforme Mariña, o grande problema do sistema ético kantiano – para Schleiermacher - foi não responder satisfatoriamente a seguinte questão: Como um princípio puramente intelectual, no sentido da razão prática pura, pode influenciar a vontade? Para que a lei moral nos motive, ela deve afetar a nossa faculdade de desejar [*Begehrungsvermögens*] de alguma forma, mas isto envolve o sentimento [*Empfindung*], que tem a ver com nossa natureza sensual, com nossa receptividade⁴⁰. Em suma, a grande dificuldade de Kant está ligada às questões relativas à liberdade transcendental, no sentido de se diagnosticar com precisão

³⁷ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 94-95.

³⁸ C. Jeffery KINLAW. Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher. *The Review of Metaphysics*, Chicago, Vol. 58, n.4, 2005, p. 843-844: “[...] human action originates from a complex constellation of motives and character, which coalesces at the moment of decision to determine what an agent will choose to do.”

³⁹ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 85

⁴⁰ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 197-198.

o âmbito de sua atuação. Ora, se a liberdade transcendental não faz parte do mundo fenomênico, como ela pode atuar em um mundo determinado pelo tempo e pelas conexões causais? É justamente nesta dificuldade central da filosofia moral de Kant que Schleiermacher começa a apontar para uma concepção diferenciada de ética.

A noção de subjetividade na segunda crítica assume dois momentos. Em um primeiro, vemos a denúncia efetuada por Kant da subjetivação das inclinações sensíveis e, em outro, uma verdadeira subjetivação, aquela que traz para o interior do ser humano a legislação moral suprema. O incentivo [*Triebfeder*] que deve estar por trás de qualquer ação moral precisa estar, na verdade, não em um momento anterior, mas na própria moralidade. O respeito pela lei deve ser considerado o incentivo máximo da moralidade. Segundo Blackwell, Kant e Schleiermacher parecem considerar que o incentivo é “uma representação unida com seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções; e ambos parecem acreditar que os meios pelos quais uma representação influencia nossas intenções é sempre alguma forma de sentimento associado com aquela representação – isto é, alguma forma de prazer ou dor⁴¹”. Aqui podemos perceber que uma dificuldade impõe-se, a saber, o incentivo relaciona-se com o sentimento enquanto um meio para influenciar as intenções do agente. Como vimos, qualquer influência da lei moral em nossas intenções deve ser *a priori*; mas visto que o sentimento é relacionado por Kant às inclinações sensíveis, ele não deve influenciar a lei moral. Deste modo, a questão de como a lei moral pode influenciar diretamente e racionalmente os nossos incentivos torna-se uma questão de difícil resposta.

Para responder tal dificuldade, Kant visa postular um sentimento chamado “respeito pela lei moral”. O respeito pela lei é um sentimento [*Gefühl*] “produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori*”⁴². De tal modo, o nosso incentivo para a realização da ação moral teria

⁴¹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 28: “a representation together with its subjective means of influencing our intentions; and both seem to believe that the means by which a representation influences our intentions is always some form of feeling associated with that representation – that is, some form of pleasure or pain.”

⁴² Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 255.

como base a lei moral juntamente com o respeito por essa lei; o que resultaria desse incentivo seria a pura moralidade, pois o que motiva a ação tem base nas condições *a priori* da moralidade⁴³.

Segundo Blackwell, a falha de Kant está no fato de que o “respeito” é um “tipo altamente peculiar de sentimento”⁴⁴. O conceito de respeito em Kant está ligado à classe psicológica dos fenômenos que, como vimos, estão presentes apenas no reino da experiência. Deste modo, não se justifica a concepção de Kant que considera o respeito pela lei moral fundado em um nível puramente intelectual. Blackwell nota ainda que se Kant afirmasse que a concepção puramente intelectual do respeito pela lei se forja em um longo caminho de disputa entre nossos esforços intelectuais e morais, Schleiermacher certamente concordaria⁴⁵.

Ao oferecer o sentimento de respeito pela lei como uma alternativa aos sentimentos psicológicos no incentivo fundamental para a realização da ação moral, Kant opta por deixar a questão em um ponto não muito claro. O sentimento de respeito surge como antídoto às influências subjetivas para a realização plena da moral, ou seja, aparece como algo objetivo, necessário. A velha questão se faz presente: Como os aspectos objetivos da razão (no caso, o respeito pela lei moral) podem influenciar diretamente os aspectos subjetivos (ou psicológicos) no plano da ação moral do indivíduo? Não é surpresa que, por esta e por outras dificuldades, Kant tenha optado por relacionar os indivíduos a dois tipos distintos de realidade, a sensível e a inteligível. Esta ambiguidade presente na filosofia kantiana, que coloca o reino numênico e o fenomênico em planos separados, mas ainda sim paralelos, representou um diagnóstico da fraqueza da filosofia moral de Kant para Schleiermacher e seus contemporâneos⁴⁶. Foi nesse ambiente de crítica à filosofia kantiana que a filosofia moral de Schleiermacher seguiu o seu próprio caminho.

⁴³ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 29.

⁴⁴ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 29: “highly peculiar kind of feeling”.

⁴⁵ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 30.

⁴⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 33.

1.3 O projeto antifundacionalista

Neste tópico, nossa tentativa será a de demonstrar como Schleiermacher participou ativamente do romantismo em seus momentos iniciais e, principalmente, como o filósofo de Berlim assumiu o projeto antifundacionalista daquele grupo de autores. Manfred Frank classifica os autores românticos através de um compromisso filosófico central que todos compartilham, a saber, o antifundacionalismo epistemológico, o ceticismo em relação aos primeiros princípios em filosofia⁴⁷.

A cultura da época do primeiro romantismo tinha sido possuída não só por artistas, mas por artistas que pensavam a sua própria arte. Schleiermacher, segundo Walzel, foi um destes artistas que compreendeu de forma penetrante o seu próprio empreendimento, ele era capaz de compreender a essência da religião, pois “[...] tinha a habilidade, em uma forma romântica verdadeira, para transformar a emoção em conceitos e para compreender sua peculiaridade e sua relação antitética em relação à atividade intelectual”⁴⁸ Schleiermacher é tomado aqui como exemplo de artista romântico, pois recorre a uma análise das emoções, mas procura não vacilar diante delas e nem degenerar em um idealismo puro. Foi por esse motivo que o romantismo pôde estabelecer um ponto de contato com Jacobi⁴⁹. Ora, este contato se deu, não por acaso, em um campo no qual os românticos reservaram apenas para as emoções ou intuições, o campo da religião. De fato, Jacobi foi decisivo para o alvorecer de uma nova perspectiva filosófica e religiosa de Schleiermacher, principalmente no tangente ao aspecto cognitivo da realidade que não se situa em um ponto único, estando sempre em constante mudança: “O ceticismo dos primeiros românticos alemães é direcionado precisamente contra um programa de fundamentos absolutos. Eles questionam se há um conhecimento imediato e encontram no apelo à fé de Jacobi uma solução indefensável ao problema do caráter incognoscível do Absoluto. De acordo com a posição romântica, nosso conhecimento é situado em uma progressão infinita e não tem um fundamento firme, absoluto”⁵⁰

⁴⁷ FRANK, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. New York: State University of New York Press, [s.d], p.1-37.

⁴⁸ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 13: “[...] had the ability in true romantic fashion to transform emotion into conceptions and to grasp its peculiarity and its antithetical relation to intellectual activity”.

⁴⁹ Alexander W. CRAWFORD. *The Philosophy of F.H. Jacobi*. London: Macmillan & Co, 1905, p. 15.

⁵⁰ Manfred FRANK. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 34: “The skepticism of the early German Romantics is targeted precisely against a program of absolute foundations. They question whether there is immediate knowledge and find Jacobi’s appeal to faith an untenable solution to the

Por sua vez, Martin Redeker corrobora com Manfred Frank ao afirmar que Schleiermacher foi, sem dúvida, um membro do círculo romântico, mas manteve certa independência. Redeker concorda com o fato de que Schleiermacher viveu no mundo dos românticos e falou a linguagem destes, mas é contrário aos que afirmam que todas as principais concepções do autor são frutos do seu período inicial em Berlim. Pode-se citar como exemplo de característica romântica a valorização do aspecto individual do ser humano, que tem origem na herança moraviana de Schleiermacher, segundo o próprio Redeker⁵¹. Os *Discursos* e os *Monólogos* foram os principais escritos do período romântico de Schleiermacher, carregando traços evidentes de obras devocionais, um sobre religião e outro sobre ética. A tarefa filosófica fundamental do primeiro romantismo e, portanto, de Schleiermacher foi a assunção de um certo ceticismo em relação aos primeiros princípios, além da tentativa de desenvolver alternativas à aridez das filosofias de Fichte, Reinhold e Kant. Interpretar o romantismo alemão dando ênfase à sua forma literária não é um equívoco, o erro está em tentar mostrar que as contribuições dos românticos só se dão através da literatura. Beiser nota que os primeiros românticos foram a primeira geração de leitores de Kant e neles encontramos importantes críticas às afirmações universais da razão, tal movimento buscou incorporar não só a perspectiva histórica, mas também questões políticas no âmbito da filosofia⁵². O primeiro romantismo foi pioneiro em adicionar tais debates no campo filosófico e no desenvolvimento do campo que nós conhecemos hoje como ciências humanas.

O ceticismo romântico em relação à possibilidade de uma filosofia baseada em primeiros princípios procurou constituir uma alternativa ao idealismo transcendental e redefinir os próprios métodos e objetivos da filosofia em si. Como afirmamos, limitar o romantismo inicial a um movimento literário é não reconhecer a sua dimensão filosófica, que é definitiva. Os primeiros autores românticos não se viam como parte de um movimento literário, eles se viam como filósofos e, portanto, tinham um projeto filosófico em mente, que desafiou, em muitas formas, os limites tradicionais entre filosofia e literatura e também entre filosofia e outros campos relacionados.

problem of the unknowability of the Absolute. According to the romantic position, our knowledge is situated in an infinite progression and has no firm, absolute foundation”.

⁵¹ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 33.

⁵²Frederick C. BEISER. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 53.

Friedrich Schlegel talvez seja o primeiro grande pensador romântico a rejeitar o método dedutivo em filosofia, pois não acredita que seja possível estabelecer um primeiro princípio. A filosofia baseada sobre os primeiros princípios proveria uma perspectiva externa, na qual o primeiro princípio ou fundação permaneceria fora do assunto que ela serve para explicar. A filosofia de Fichte é completamente fundacional, pois ele está certo de que a filosofia deve começar com o sujeito: “Para Fichte, a estrutura do Eu e sua suficiência para pôr o Não-Eu gerou um sistema de conhecimento que foi o resultado da certeza em relação aos originais [*primitives*]. O Eu originário de Fichte não depende em qualquer forma do que segue ou do que é deduzido dele. Portanto, nós podemos entender o escopo total do conhecimento através de uma análise de suas partes.⁵³”

Schlegel, portanto, começa digamos, no meio, dentro do fluxo da realidade, levando a história em conta. Ele mesmo chama esse método de genético ou sintético como oposto ao dedutivo ou silogístico. No método genético, a história assume um papel maior na filosofia, no sentido de que estar no meio é estar dentro da história. Podemos citar o clássico fragmento *Athenäum* 84⁵⁴, a filosofia sempre começa no *medias res*. Contudo, o interesse de Schlegel não é remover os limites da distinção entre filosofia e poesia. Sua ênfase na medialidade [*mediality*] e na relação entre poesia e filosofia são parte de seu interesse com a natureza do conhecimento. Os românticos não abandonaram a razão, mas abandonaram a ideia de que a filosofia começa com qualquer princípio único. Entendendo isso podemos entender as razões que fundamentaram o interesse de Schlegel na medialidade. Assim, se não há nenhum princípio, ele será procurado e, portanto, nunca encontrado: A posição de Schlegel é que nós nunca começamos com o conhecimento certo de que há tal princípio; pelo contrário, nós devemos começar com o que nós temos: a história.

Para Schlegel e os outros primeiros filósofos românticos em geral, a filosofia é mais do que uma ciência dedutiva e não poder avaliada somente sob a base das regras da lógica. O conhecimento do que vem antes é necessário, pois qualquer sistema filosófico

⁵³ Elizabeth MILLÁN-ZAIBERT. What is Early German Romanticism? In: Manfred FRANK. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Trad: Elizabeth Millán-Zaibert. New York: State University of New York Press, [s.d], p. 9: “For Fichte, the structure of the I and its sufficiency to posit the Non-I generated a system of knowledge that was the result of certainty regarding primitives. Fichte’s primitive I does not depend in any way upon what follows or is deduced from it. Hence, we can understand the whole scope of knowledge through an analysis of its parts”.

⁵⁴ Friedrich SCHLEGEL. *Philosophical Fragments*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998, p. 28: “Viewed subjectively, philosophy, like epic poetry, always begin in *medias res*”.

é um entre muitos e a fim de compreender cada parte, alguma visão do todo deve estar presente. A filosofia é histórica, mas não é por isso reduzido à história, pois a ela interessa a análise e a investigação de ideias, opiniões e pensamentos, a filosofia é melhor entendida via uma crítica histórica destas ideias, opiniões e pensamentos. O reconhecimento da importância da história para a filosofia representa uma virada no desenvolvimento da filosofia pós-kantiana. Apesar da influência de Fichte, os românticos não poderiam ser considerados como formadores de um novo idealismo absoluto, pois há muitas diferenças entre românticos e Fichte. Contudo, o fundamental para as nossas pretensões é compreender o ceticismo do movimento. O antifundacionalismo dos românticos é uma das chaves de leitura para compreendermos o projeto filosófico de Schleiermacher.

1.3 – Schlegel e a percepção do organismo vivo

Neste tópico apresentaremos o conceito de ironia de Schlegel, denotando que, ao menos do ponto de vista estrutural, este conceito se assemelha à teoria schleiermacheriana da estrutura bipolar constituinte da vida do Todo; apresentada principalmente nos *Discursos* de Schleiermacher. Trata-se, aqui, de indicar uma compreensão que indica um pressentimento de uma unidade que perfaz todas as oposições, tal compreensão é compartilhada por Schleiermacher e Schlegel. Sabemos que, como nota Richard Crouter⁵⁵, o tema da polaridade é um elemento típico do século XVIII, seja na literatura, nas artes, na filosofia etc. Nossa intenção é exemplificar por meio de tal tema a influência mútua entre Schlegel e Schleiermacher.

Como nota Martin Redeker, Schleiermacher e Schlegel frequentaram juntos a casa de Henriette Herz, um dos centros da sociedade berlinense. Schleiermacher interessou-se pela versatilidade e pela personalidade provocativa de Schlegel, surgindo daí uma amizade e o começo de contribuições intelectuais e literárias⁵⁶. Em 1797 eles chegaram a dividir um apartamento, um ano depois Schlegel apresenta seus primeiros apontamentos sobre a ironia nos fragmentos do *Athenaeum* e nos de *Lyceum*, enquanto Schleiermacher, no mesmo ano, inicia seu projeto de escrever os *Discursos*.

⁵⁵ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996, p. 05.

⁵⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 30.

Na esteira da íntima convivência entre ambos durante o período de Schleiermacher em Berlim, Schlegel e Schleiermacher concordavam com a ideia de que o universal e o particular, a unidade e o caos, o indivíduo e o Todo deviam se comunicar de alguma maneira; e que a razão não seria a protagonista neste processo, mas apenas mais um elemento entre tantos outros. Ambos tinham apreço em relação à concepção que valoriza os aspectos particulares do Todo, ou seja, a vida terrena. Contudo, segundo Forstman, Schlegel ousou elevar o homem ao patamar dos deuses e, durante o período da escrita dos *Discursos* por Schleiermacher, tentou levar o amigo a uma órbita mais elevada, mas a limitação terrena impediu Schleiermacher: “Schlegel pensou que ele e Schleiermacher fossem amantes dos santuários supremos, mas o santuário de Schleiermacher foi muitíssimo mais mundano do que o de Schlegel”⁵⁷.

Como vimos, os românticos de uma forma geral eram céticos em relação ao programa fundacional, eles não abandonaram o conhecimento, mas ao mesmo tempo sabiam da infinidade desta tarefa. Eles perceberam que o seu anseio pelo infinito estava destinado a ser apenas anseio. A ironia romântica veio para explicar tal situação, ela aponta para o fato de que o indivíduo romântico estava consciente “[...] da antítese irreconciliável entre suas necessidades metafísicas e sua realização.”⁵⁸ Contudo, esta situação paradoxal na qual o homem se encontra, esse pairar entre duas situações irreconciliáveis é vista como o genuíno papel do homem no mundo: “Ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo simultaneamente bom e ilustre”⁵⁹

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

Ela [a ironia] oscila entre as polaridades do entendimento e do não entendimento, das conceitualidades gerais e das particularidades infinitas do caos. Com cada um destes agindo como fator limitador em relação ao outro, nenhum ponto de conhecimento absoluto está disponível para a pessoa. Paira-se no meio, por assim dizer, esforça-se sempre por um

⁵⁷ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 90: “Schlegel thought he and Schleiermacher were lovers of the high sanctuaries, but Schleiermacher’s sanctuary was a good deal more earthy than Schlegel’s”.

⁵⁸ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 30: “[...] of the unbridgeable antithesis between his metaphysical demands and their fulfillment”.

⁵⁹ Friedrich SCHLEGEL. *Philosophical Fragments*. Trad: Peter Firchow. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998, p.06: “Irony is the form of paradox. Paradox is everything simultaneously good and great”.

novo conhecimento e por um novo entendimento, mas nunca se está apto para alcançar o Todo, nem como uma generalidade que tudo abrange e nem como uma massa infinita de particulares⁶⁰.

Neste quadro, a ironia seria uma espécie de contentamento interno. Se por um lado, o conhecimento carrega toda a seriedade que lhe é peculiar, por outro, lança-se um olhar brincalhão sobre a infinidade da tarefa. São justamente essas combinações que devem ser conectadas, mas nunca completamente resolvidas - entre seriedade e divertimento, entre zelo e gracejo, entre o respeito ao conhecimento científico e ao aspecto intuitivo do homem - que fundamentam a essência da ironia no pensamento de Schlegel⁶¹.

Neste tipo de ironia tudo deveria ser divertido e sério, sinceramente aberto e profundamente escondido. Ela origina-se na união do *savoir vivre* e do espírito científico na conjunção de uma filosofia completamente instintiva e completamente consciente. Ela compreende e desperta um sentimento de antagonismo indissolúvel entre o absoluto e o relativo, entre a impossibilidade e a necessidade de uma completa comunicação⁶².

Esta essência não tolera mais a ideia de uma harmonia que abarca tanto as particularidades quanto as generalizações; ela entende que quando se afirma algo geral, a particularidade é violada em sua especificidade. Mas, para os românticos, o lugar da vida do mundo é no particular; o que significa dizer que eles eram perfeitamente conscientes das diferenças e das individualidades. Foi por esse motivo que a amizade se apresentou como valor fundamental para estes homens, pois ela está focada sobre a individualidade, sobre o reconhecimento da particularidade do outro⁶³.

A concepção irônica da realidade valoriza o mundo em toda a sua complexidade: “O maior efeito da nova consciência do infinito ou do caos das individualidades foi uma sabedoria mais elevada da completude e da riqueza da vida, mas o interesse de Schlegel nas variações infinitas foi contrabalanceado pela ênfase repetida em reunir as coisas em

⁶⁰ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.02-03: “It oscillates between the polarities of understanding and not understanding, of general conceptualities and the infinite particularities of chaos. With each of these acting as a limiting factor on the other, no point of absolute knowledge is available to a person. One hovers in the middle, so to speak, striving always for a new knowledge and understanding but never able to reach the whole either as an all encompassing generality or as an infinite mass of particulars”.

⁶¹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.03.

⁶² Friedrich SCHLEGEL. *Philosophical Fragments*, p.13: “In this sort of irony, everything should be playful and serious, guilelessly open and deeply hidden. It originates in the union of *savoir vivre* and scientific spirit, in the conjunction of a perfectly instinctive and a perfectly conscious philosophy. It contains and arouses a feeling of indissoluble antagonism between the absolute and the relative, between the impossibility and the necessity of complete communication”.

⁶³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.04.

combinações muito perspicazes”⁶⁴. Tais combinações são acompanhadas pela graça [Wit], ela é uma espécie de poder pelo qual o ser humano percebe as combinações. Segundo Forstman, Schlegel a conceitua de “sociabilidade lógica”, pois assim como uma pessoa deseja se unir a outras em novas e diversificadas maneiras; a graça, “essência do espírito combinante”⁶⁵, busca unir ideias. Em suma, o paradoxo em que a situação humana está inserida necessita de um acompanhamento, algo que possa mediar a relação entre dois opostos: “A situação humana é irônica porque ela ocorre entre o caos infinito de um lado e o impulso em direção a unidade infinita de outro, sendo nenhum lado alcançável. A graça, de acordo com Schlegel, é um agente fundamental nesta vida, no meio e, conseqüentemente, um indispensável acompanhamento da ironia”⁶⁶.

Forstman indica que Schlegel estava determinado a realizar vários tipos de combinações e conexões e, como muitos no século XIX, utilizou-se de metáforas extraídas da ciência natural. As mecânicas são as combinações mais baixas, as mais altas são as químicas, uma combinação ainda mais alta é a união orgânica; na qual o Todo vivo ocorre. A metáfora do orgânico tornou-se a maior metáfora para os românticos de todos os países⁶⁷: “O traço distintivo da concepção orgânica é o desejo de compreender cada fenômeno como um todo, e, se o mundo em si, ou apenas uma parte dele, está sendo estudada e avaliada para concentrar-se na ideia do todo, da unidade”⁶⁸. No pensamento de Schlegel, o conhecimento e a avaliação da unidade orgânica fizeram com que ele considerasse não só uma obra como um todo orgânico, mas tudo relacionado à arte em si como uma unidade orgânica. O desejo de conceber o trabalho de arte como um todo orgânico vem do desejo metafísico de Schlegel, ele “[...] veria uma obra de arte em suas inter-relações mais profundas e tornar-se-ia ciente da unidade que prevalece no meio da diversidade. Da obra

⁶⁴ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.05: “The major effect of the new consciousness of the infinity or chaos of individualities was a heightened awareness of the fullness and richness of life, but Schlegel’s interest in infinite variations was counterbalanced by repeated emphasis upon putting things together in insightful combinations”.

⁶⁵ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.05: “[...] essence of a combining spirit”.

⁶⁶ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.06-07: “The human situation is ironic because it happens between infinite chaos on the one side and the impulse toward infinite unity on the other, neither side being reachable. Wit, according to Schlegel, is a principal agent in this life in the middle and consequently, and indispensable accompaniment of irony”.

⁶⁷ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p.06.

⁶⁸ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 56-57: “The distinguishing trait of the organic conception is the desire to grasp each phenomenon as a whole, and, whether the world itself, or just a part of it, is being studied and evaluated, to concentrate on the idea of the whole, the unit”.

individual de arte ele segue logicamente à arte enquanto todo”⁶⁹. Schlegel afirmou para o Universo as mesmas qualidades que ele aplicou à “arte enquanto todo”, desta maneira, chega a uma concepção que funciona como pano de fundo nos *Discursos* de Schleiermacher, a concepção organicista do jogo contínuo de forças opostas.

Já nas primeiras páginas do primeiro discurso, Schleiermacher apresenta a concepção de que o Todo se expressa incessantemente em variadas partes. Em todo momento, a vida funde dois elementos diversos, que possuem cada um a sua singularidade; que são opostos um ao outro, mas que são reciprocamente dependentes: “Toda vida é somente o resultado de uma repulsão e de uma apropriação contínuas; tudo tem seu ser determinado somente em virtude do caminho no qual ela, de forma singular, combina e retém as duas forças primárias da natureza: a sedenta atração e a expansão do eu ativo e vivo.”⁷⁰ Do ponto de vista antropológico, Schleiermacher entende que o homem quer ser ele mesmo, quer ser individual, quer sugar o quanto possível do mundo para dentro de si. O homem quer possuir. Por outro lado, o homem permanece temeroso em permanecer sozinho perante o Todo e, assim, deseja tornar-se parte de algo maior. O homem quer ser possuído.

Há momentos em que uma tendência é quase completamente bloqueada pela outra, contudo, a beleza da vida se dá na riqueza de combinações possíveis que efetivamente existem na humanidade. Não é por acaso que Schleiermacher afirma que “Cada alma humana [...] é meramente um produto de impulsos opostos.”⁷¹ Os extremos são deficientes. Aquele que permanece no mundo somente envolto às particularidades nunca ultrapassará a consciência do individual.⁷² Já aquele que somente busca o Todo perderá as diferenças e particularidades do mundo, pois se encontra circundado por meros ideais abstratos.⁷³

⁶⁹ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 58: “[...] would view a work of art in its deepest interrelations and become aware of the unity which prevails in the midst of its diversity. From the individual work of art he proceeds logically to art as a whole”.

⁷⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996, p.05: “Every life is only the result of a continuous appropriation and repulsion; everything has its determinate being only by virtue of the way in which it uniquely combines and retains the two primal forces of nature: the thirsty attraction and the expansion of the active and living self”.

⁷¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.05: “Each human soul [...] is merely a product of two opposing drives”.

⁷² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.06.

⁷³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 67.

De acordo com Schleiermacher, existem momentos nos quais os opostos estão quase em perfeita harmonia⁷⁴. Todavia, essa harmonia não é sinônimo de algo estático, ela representa um novo rearranjo das forças opostas no Todo; que se faz perceptível somente por aqueles indivíduos que possuem tal combinação harmônica dentro de si e, portanto, conseguem expressá-la. Schleiermacher considera como sua tarefa nos *Discursos* seduzir todos que possuam o mesmo dom de se expressar, de restituir a religião em toda a sua dignidade. Segundo o filósofo de Berlim, “[...] a divindade envia pessoas aqui e ali⁷⁵” que são como que mediadores entre o limitado e o ilimitado. O papel desses mediadores é trazer unidade e harmonia para um contexto marcado por uma estrutura bipolar.

Como vimos, a oposição das forças é o que define uma vida, assim, os mediadores, por serem como que “embaixadores de Deus”⁷⁶, possuem o poder não só de identificar tal oposição em seu próprio interior, mas também de comunicá-la harmoniosamente para aqueles que não possuem tal dom comunicativo. Schleiermacher expressará, como mediador que é, a harmonia que supera todas as oposições, ou seja, a essência da religião. Debaixo das polaridades schleiermacherianas que caracterizam a vida humana há um fundamento que encontra e une os opostos. Este fundamento não é definido de um ponto de vista estritamente conceitual, ele atua como uma espécie de pressentimento de que há uma unidade percebida através da perspectiva que parte de uma posição singular no Todo. Esta posição específica se dá sempre no meio de dois extremos, não podendo dominá-los e nem superá-los.

Em todo objeto ao qual ele [Schleiermacher] pendeu, ele tentou descobrir o significado e as implicações da nova percepção do dinâmico jogo mútuo entre o eu e o mundo, entre a universalidade e particularidade, entre a unidade e caos. Ele trabalhou nesta tarefa com a convicção de que os seres humanos estão ancorados no meio, aptos a sentir um polo absoluto em cada lado e impelidos na direção de um ou outro, mas inaptos para agarrar firmemente a cada polo ou para emergir acima das polaridades para ver e entender a origem e o objetivo de todas as coisas.⁷⁷

⁷⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p.06.

⁷⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 06: “[...] the deity sends people here and there [...]”.

⁷⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 07: “ambassadors of God”.

⁷⁷ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 95-96: : “In every subject to which he turned he tried to develop the meaning and implications of the new perception of dynamic interplay between self and world, universality and particularity, unity and chaos. He worked at this task with the conviction that human beings are anchored in the middle, able to sense an absolute pole on either side and to drift toward the one or the other but unable to grasp firmly either pole or to rise above the polarities to see and understand the source and goal of all things”.

Tanto o conceito de ironia quanto a concepção da vida do Todo se fundamentam sob a égide da oposição, do conflito irreconciliável entre opostos. Se para Schlegel o homem com a ajuda da graça consegue perceber as mais variadas combinações entre polos distintos; para Schleiermacher é a religião que acompanha o homem em seu objetivo de superação das oposições. Como podemos notar, há uma confluência de temas e de interesses entre ambos os autores em um aspecto fundamental de seus respectivos pensamentos, a saber, a relação entre mundo, homem e algo que os transcende.

O conceito de *romantische Poesie*, inaugurado por Schlegel, fez com que a busca por uma unidade orgânica transcendesse os aspectos literários e se alargar-se mais e mais, abarcando a relação entre o homem e as realidades que o cercam, inclusive a religião. Neste ponto, o conceito de ironia e a concepção de vida do Todo nos fornecem mecanismos de percepção da tarefa interminável do homem, isto é, a busca pelo infinito, pela harmonia com o Todo. Por mais que o indivíduo anseie superar sua situação dual de forma singular e criativa, sua consciência de estar limitado a este mundo deve estar sempre aguçada.

CAPÍTULO 2: O FUNDAMENTO DA RELIGIÃO NOS *DISCURSOS*

2.1 Um convite à religião

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

No tópico final, destacaremos o valor dado por Schleiermacher à sociabilidade da religião através da comunicação das intuições particulares. Se há a possibilidade de algum contato imediato com a divindade, este contato só pode ocorrer mediado pelo amor humano. Aquele que possui uma intuição particular do Universo só a intui completamente, na medida em que encontra a humanidade nele próprio. O indivíduo sente a necessidade de comunicar suas intuições aos demais, isso só se faz possível mediante o reconhecimento do amor entre os indivíduos. Portanto, o amor é o elo que liga uma individualidade com as demais e com o Infinito.

Como indicado anteriormente, o contexto de escrita dos *Discursos* foi forjado em estrita relação com o ambiente romântico. Em sua festa de aniversário de 29 anos em Novembro de 1797, alguns amigos incitaram Schleiermacher a escrever um livro expondo sua particular concepção acerca da religião. Conforme Crouter, é um enigma o fato de que um clérigo cristão estivesse tão envolvido com a vanguarda da literatura romântica⁷⁸. A relação entre Schleiermacher e a tradição romântica do ponto de vista das concepções religiosas se torna ainda mais interessante, pois o principal alvo de crítica nos *Discursos* eram os “desprezadores eruditos” da religião, ou seja, os próprios companheiros de Schleiermacher no círculo romântico. Estes eram entusiastas do Universo, da ideia do Todo-

⁷⁸ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xvii.

Uno de base fundamentalmente espinosana, mas não eram simpáticos à religião ensinada pela Igreja⁷⁹.

A importância do “primeiro discurso” na formação do conceito de religião em Schleiermacher é inestimável. Ele representa o que Crouter chama de “concepção fundacional”⁸⁰. Estabelece-se aqui a ideia do mundo como jogo contínuo de forças opostas (natureza e espírito)⁸¹. Central é a tese de que tais forças não devem ser unidas com o intuito de se alcançar um equilíbrio estático. Pelo contrário, elas devem ser mediadas, ou seja, a intenção de Schleiermacher é criar meios para que seja possível conviver com essas oposições e, concomitantemente, fazer com que a realidade de cada polo se manifeste de maneira plena.

Schleiermacher diz estar convencido de que uma decisão interna não racional e descompromissada, uma “[...] necessidade interna e irresistível que [...] governa divinamente”⁸², o leva a falar da religião e buscar a sua essência. As primeiras palavras do primeiro discurso exprimem o caráter ativo daquilo que é mais interno a nós, ou seja, a individualidade, mas trata-se de uma individualidade que só é plena na medida em que é determinada por um chamado divino: “Aquilo que falo não se origina de uma decisão racional ou da esperança, ou do medo; nem está de acordo com algum propósito final ou alguma razão arbitrária ou acidental. É a necessidade interna, irresistível de minha natureza; é um chamado divino, aquilo que determina meu lugar no Universo e me faz ser o que sou”⁸³.

O primeiro passo investigativo de Schleiermacher é indicar que a divindade⁸⁴,

⁷⁹ Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*, p. 33.

⁸⁰ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xxxi: “foundational assumption”.

⁸¹ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 63

⁸² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 4: “[...] inner and irresistible necessity [...] that divinely rules”.

⁸³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5 “That I speak does not originate from a rational decision or from hope or fear, nor does it happen in accord with some final purpose or for some arbitrary or accidental reason. It is the inner, irresistible necessity of my nature; it is a divine calling; it is that which determines my place in the universe and makes me the being I am”.

⁸⁴ Schleiermacher não parece estar muito preocupado em responder a seguinte questão neste momento: O que é ou onde está, de fato, a divindade? Na maioria das páginas, encontra-se o termo “universo”; enquanto que em outras, aparecem termos como “infinito”, “eterno”, etc. Logo nos primeiros momentos dos *Discursos*, Schleiermacher aponta como motivação de sua pesquisa a necessidade interna de buscar o “desconhecido”, os “santos mistérios da humanidade” (Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 4). Otto Pflieger trata a questão da seguinte forma: “O verdadeiro objeto da contemplação religiosa é, em consequência, o universo. Mas onde está aquilo que é para ser contemplado?”

de forma necessária, manifesta a sua “grande obra”⁸⁵ incessantemente. Ela conjuga cada existência individual a partir de duas forças opostas; ela visa fazer com que cada polo se exerça eternamente dentro de uma mesma configuração. Este arranjo é a própria vida. Nela os polos se apresentam como hostis um ao outro; por outro lado, somente são possíveis na medida em que estão em profunda referência mútua. Todas as formas de vida estão neste jogo contínuo de forças opostas. Esta configuração representa uma lei imutável da divindade.

Cada alma humana, por exemplo, se divide seguindo a lei da atração e da repulsão; enquanto um polo quer atrair tudo que o circunda para sua própria individualidade, outro polo quer ampliar o seu ser interno ao exteriorizar-se, exprimindo-se de forma indefinível. O primeiro polo busca o prazer, ele esforça-se por absorver tudo que é individual. De forma mecânica, este polo se contenta com o máximo de particularidades obtidas. O segundo polo despreza o prazer e busca sempre uma atividade mais suprema. Ele tende a “[...] completar tudo com razão e liberdade”⁸⁶ e, desta maneira, prosseguir em direção ao Infinito. Entretanto, ele ainda realiza essas atividades de maneira deveras idealista. Assim, da mesma forma como ocorre no mundo mecânico das coisas materiais, nenhuma alma humana existe de acordo com apenas um dos polos das forças opostas⁸⁷.

Visto que todas as coisas – orgânicas e inorgânicas, materiais e intelectuais - são diferentes combinações das mesmas forças opostas, qual seria a diferença entre os homens e os animais? A diferença, primeiro, refere-se ao grau no qual as duas forças se mostram presentes nos animais e nos homens; e, segundo, a forma em que cada um se une às duas

Em nenhum lugar imediatamente, em todo lugar mediamente, na vida *da natureza e do homem*”. (Otto PFLEIDERER. *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*. London: William and Norgate, vol. 1, 1886, p. 310: “The true object of religious contemplation is accordingly the universe. But where is this to be beheld? Immediately nowhere, mediately anywhere, in the life *of nature and of man*). Dalia Nassar apresenta a seguinte discussão no que tange a nomenclatura aplicada por Schleiermacher: “Ainda que Schleiermacher faça uso do termo “divindade [*Gottheit*]” na primeira edição das *Reden* [1799], os termos predominantes são “infinito [*unendlich*]” e “universo [*Universum*]”, que são então substituídos por “divino [*Gottheit*]” na segunda e terceira edições (1806 e 1821, respectivamente)”. (Dalia T. NASSAR *Immediacy and Mediation in Schleiermacher’s Reden über die Religion*. *The Review of Metaphysics*, v. 59, 2006, p.811: “Though Schleiermacher makes use of the term “divine [*Gottheit*]” in the first edition of the *Reden* (1799), the prevalent terms are “infinite [*unendlich*]” and the “universe [*Universum*]”, which are then replaced with “divine [*Gottheit*]” in the second and third edition (1806, 1821 respectively)”. Segundo o exposto acima, entendemos que a variação da nomenclatura que Schleiermacher imputa à divindade, pelo menos na primeira edição dos *Discursos* em 1799, não implica uma drástica mudança de sentido.

⁸⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5: “great work”.

⁸⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5: “[...] to fill everything with reason and freedom”.

⁸⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5.

forças. Nos animais a oposição das forças é de um tipo passivo, uma vez que eles são mais dependentes da existência das duas forças dentro de si. Nos homens ela é de um tipo ativo, ou seja, a oposição exige que os homens se determinem de alguma forma e em algum grau específico. Vejamos, por exemplo, a relação entre uma pedra e um vegetal. O que os distingue não é o fato de que a pedra é uma matéria inorgânica morta e o vegetal um organismo vivo, mas sim as formas diferentes nas quais as duas forças estão conjugadas dentro de cada elemento: “Assim, a diferença entre seres humanos e animais não é uma diferença de espécie (racional ou irracional), mas uma diferença de grau”⁸⁸.

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

A perfeição do mundo intelectual consiste no fato de que não somente são possíveis todas as combinações destas duas forças entre os dois fins opostos realmente presentes na humanidade. Com uma em um momento e outra em outro momento quase excluindo tudo e deixando somente uma parte infinitesimalmente pequena de seu oposto, mas também [no fato de que] um vínculo comum da consciência abarca-os de maneira que cada pessoa, ainda que ela não possa ser outra do que ela deva ser; no entanto, reconhece todas as outras claramente como reconhece a si mesmo, e perfeitamente compreende todas as manifestações individuais da humanidade⁸⁹.

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

⁸⁸ Dalia T. NASSAR *Immediacy and Mediation in Schleiermacher's Reden über die Religion*, p. 815: “Thus, the difference between human beings and animals is not a difference in kind (rational or irrational) but a difference in degree”.

⁸⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 5-6: “The perfection of the intellectual world consists in the fact that not only are all possible combinations of these two forces between the two opposed ends really present in humanity, with now one and now the other nearly excluding everything and leaving only an infinitely small part to its opposite, but also a common bond of consciousness embraces them all so that each person, even though he can be nothing other than what he must be, nevertheless recognizes all others as clearly as himself and perfectly comprehends all individual manifestations of humanity”.

Infinito. No homem, a individualidade é a supracitada causa que determina a relação dele com os demais seres finitos e com o Infinito.

Já foi destacado que, na natureza humana, existem indivíduos que se contentam com a busca do prazer de forma egoísta, que são especialistas em “[...] arrancar [as coisas mundanas] do contexto do todo com o intuito de absorvê-las somente para si”⁹⁰; e, no outro extremo, indivíduos que se regozijam com formulações idealistas sem conteúdo. Ambos não reconhecem a sua própria posição dentro do Todo, e, por isso, não conseguem distinguir-se das demais; são naturezas que possuem um “olho comum”⁹¹. Schleiermacher observa que há um momento no qual “[...] um equilíbrio quase perfeito”⁹² paira entre os dois opostos na alma humana.

Não obstante, somente aqueles nos quais “[...] ambas as tendências são combinadas em uma maneira mais frutífera”⁹³ agem como tradutores ou intérpretes do Infinito no finito. Em suma, tais naturezas são detentoras de um alto nível da força de atração, que visa abarcar todas as coisas mundanas que os cercam, mas, por outro lado, possuem uma profundidade espiritual que está em constante movimento em direção ao Infinito: “Tais pessoas são verdadeiros sacerdotes do Mais Supremo, pois eles aproximam a divindade àqueles que normalmente compreendem somente o finito e o trivial; eles colocam o celestial e o eterno diante daqueles como um objeto de deleite e unificação, como a única fonte inesgotável daquilo para o qual se dirigem todos os seus esforços criativos”⁹⁴.

Os indivíduos que possuem aquele “olho comum” necessitam dos indivíduos de natureza equilibrada para ultrapassarem a visão ordinária que os domina, e compreender a “força elementar mais suprema da humanidade”⁹⁵. Mas como os tradutores dos segredos

⁹⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] tear from the context of the whole in order to absorb them solely for itself”.

⁹¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “common eye”.

⁹² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] an almost perfect equilibrium”.

⁹³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 6: “[...] both tendencies are combined in a more fruitful manner”.

⁹⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 7: “Such people are true priests of the Most High, for they bring deity closer to those who normally grasp only the finite and the trivial; they place the heavenly and the eternal before them as an object of enjoyment and unification, as the sole inexhaustible source of that toward which their creative endeavors are directed”.

⁹⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 7: “higher elemental force of humanity”.

mais supremos plantam a semente divina nas naturezas ordinárias? Através da comunicação de suas intuições mais supremas. Neste momento, nos encontramos diante de um dos traços fundamentais da compreensão schleiermacheriana da religião, qual seja: a religião deve ser expressa, é somente na comunicação que uma intuição religiosa pode se aproximar ao ouvido finito. Como podemos notar, Schleiermacher não elucida a tarefa dos mediadores de forma externa, ele mesmo se considera um mediador. A própria decisão de escrever os *Discursos* só pode ter brotado da necessidade do autor exprimir suas convicções religiosas mais internas.

É justamente no momento em que Schleiermacher começa a discorrer sobre a sua própria experiência religiosa que os contornos de sua definição da religião aparecem de forma mais clara. A religião foi uma espécie de guia para Schleiermacher: “Ela ensinou-me, com minhas virtudes e meus defeitos, a me manter puro em minha existência indivisa, e somente através dela eu tenho aprendido a amizade e o amor”⁹⁶. Ao exprimir a sua experiência com a religião, Schleiermacher se justifica como um mediador, pois a mais adequada intuição de qualquer religião só pode ser comunicada por aquele que sente e possui a verdade de sua obra, algo que se encontra muito além dos livros sagrados: “[...] o objeto da religião é tão organizado e tão raro que uma pessoa que expressa algo sobre ela deve necessariamente tê-la possuído, pois ele não tem ouvido sobre ela em qualquer lugar. De tudo que eu louvo e sinto como seu trabalho, pouco se encontra nos livros sagrados [...]”⁹⁷.

Como o próprio Schleiermacher anuncia, seu discurso será pautado fundamentalmente pela vivência religiosa, por um testemunho da relação entre as duas forças opostas do homem e sua relação com o Infinito. Mas qual será o público que deve ser fundamentalmente atingido por este discurso? O filósofo moravo convoca aqueles homens que desprezam a religião⁹⁸, por causa de sua suposta simplicidade, por sua igualmente suposta

⁹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 8-9: “It taught me, with my virtues and defects, to keep myself holy in my undivided existence, and only through it have I learned friendship and love”.

⁹⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 9: “[...] the matter of religion is so arranged and so rare that a person who expresses something about it must necessarily have had it, for he has not heard about it anywhere. Of all that I praise and feel as its work there stands precious little in holy books [...]”.

⁹⁸ Os desprezadores da religião são, fundamentalmente, alguns filósofos e poetas do fim do século XVIII. Entre estes desprezadores, duas figuras talvez apareçam como as mais fundamentais para Schleiermacher neste período, são elas: Friedrich Schlegel e Johann Gottlieb Fichte. Apesar das muitas semelhanças entre a concepção da estrutura bipolar da vida em Schleiermacher e o conceito de ironia de Schlegel, este último conceito não deixava qualquer espaço para uma unidade transcendente mais completa. Segundo Forstman,

capacidade de gerar respostas sobre os verdadeiros fundamentos da existência. Conforme Schleiermacher, os desprezadores da religião falam dela sem conhecê-la essencialmente e, portanto, preenchem-na com enganos e superstições. Schleiermacher indica que a religião possui um papel fundamental e único na vida destes homens. Por isso faz um apelo: “Eu quero levá-los às profundezas mais internas das quais a religião primeiramente se dirige ao espírito [*das Gemüt anspricht*]. Eu quero mostrá-los de qual capacidade da humanidade a religião procede, e como ela pertence ao que é, para vocês, o mais supremo e o mais amado”⁹⁹.

Mas porque os *Discursos* são endereçados a estes homens e não a outros? Os desprezadores são homens que, mesmo de forma unilateral, colocam-se acima do ponto de vista comum da humanidade e se preocupam com os maiores segredos do homem. Eles são, portanto, os mais preparados para compreender a religião de forma pura e adicioná-la aos seus interesses unilaterais, sejam metafísicos ou éticos: “Portanto, eu posso convidar apenas vocês a mim, vocês que são capazes de fazer emergir a vocês mesmos acima do ponto de vista comum da humanidade, vocês que não evitam o fatigante caminho dentro das profundezas da natureza humana a fim de encontrar o fundamento de suas ações e de seus pensamentos”¹⁰⁰.

Após definir a natureza do discurso e o público central para o qual o discurso será endereçado, Schleiermacher introduzirá uma primeira aproximação ao conceito de religião: “Onde ela [a religião] está presente e efetiva, deve revelar-se que ela move a alma [*Gemüt*] em uma maneira peculiar, mesclando, ou antes, removendo todas as funções da alma humana e dissolvendo toda atividade em uma intuição espantosa do Infinito”¹⁰¹.

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

⁹⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 10-11: “I wish to lead you to the innermost depths from which religion first addresses the mind. I wish to show you from what capacity of humanity religion proceeds, and how it belongs to what is for you the highest and the dearest”.

¹⁰⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 11. “Therefore, I can call only you to me, you who are capable of raising yourselves above the common standpoint of humanity, you who do not shrink from the burdensome way into the depths of human nature in order to find the ground of its action and thought”.

¹⁰¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 13: “Where it is present and effective it must so reveal itself that it moves the mind in a peculiar manner, mingling or

Nesta primeira aproximação, o papel fundamental da religião na vida do indivíduo já se faz notório na medida em que ela “comanda” a alma em suas mais diversas atividades; a religião “mescla”, “distancia” e dissolve tudo em uma intuição do Infinito. É neste momento que também emerge uma importante advertência aos desprezadores eruditos, ou seja, que a religião não se encontra na frieza sistemática. A valorização do dinamismo individual por parte de Schleiermacher faz com que a ideia de sistema seja percebida como anulação do particular em detrimento do universal. Assim, Schleiermacher evita relacionar sistema e religião, e refere-se a sistema somente quando critica a tentativa dos desprezadores da religião de compreensão do Infinito através da relação entre sistema e filosofia. Muitos desprezadores da religião a procuram dentro de um sistema abstrato e nunca a encontram, e não a encontram justamente porque procuram no lugar errado. O último apelo de Schleiermacher aos desprezadores da religião se dá neste sentido, ele quer que os eruditos abandonem a ideia de se pensar o conceito de religião de forma geral e que deem ouvidos para a particularidade das intuições oferecida pelos mediadores¹⁰². Se estes homens querem realmente compreender a religião, eles devem buscar entender quais são os elementos constituintes de uma pessoa genuinamente religiosa¹⁰³.

No primeiro discurso, a grande contribuição de Schleiermacher para a compreensão da essência da religião encontra-se nas suas últimas palavras. Nelas, o filósofo estabelece uma tese fundamental para o discurso seguinte, a saber, a ideia de que a religião atua em seu próprio âmbito: “Ela [a religião] nasce necessariamente e por si do interior de toda melhor alma, ela tem sua própria província na alma [*Provinz im Gemüte*], na qual ela reina soberana. Ela é digna de mover o mais nobre e o mais excelente por meio de seu poder mais interno e por ter sua essência mais interna conhecida por eles”¹⁰⁴. Dizer que a religião possui o seu próprio âmbito de atuação é afirmar que ela possui características próprias, isto é, que pode ser concebida de forma “pura”. O próximo passo de Schleiermacher será, portanto, indicar o que se apresenta como sendo próprio da religião em sua relação tanto com a moral quanto com a metafísica.

rather removing all functions of the human soul and resolving all activity in an astonishing intuition of the infinite”.

¹⁰² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 15.

¹⁰³ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 69.

¹⁰⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 17: “It springs necessarily and by itself from the interior of every better soul, it has its own province in the mind in which it reigns sovereign, and it is worthy of moving the noblest and the most excellent by means of its innermost power and by having its innermost essence known by them”.

2.2 A autonomia da religião

É no segundo discurso que emerge a grande questão dos *Discursos* no que diz respeito aos nossos interesses, qual seja: O que é a religião? Segundo Crouter, esse é o momento no qual Schleiermacher dará uma “definição intelectual”¹⁰⁵ da religião, opondo o conhecer e o fazer ao sentimento e à intuição. A natureza do método utilizado por Schleiermacher na proposição deste problema ainda é questão de disputa entre os estudiosos. Conforme Redeker, muitos leitores tendem a entender os *Discursos* como uma análise psicológica da vida religiosa, tendo como base as categorias psicológicas daquele tempo (a psicologia do Iluminismo). Tal concepção é vista por ele como equivocada, pois o próprio Schleiermacher recusou o “empirismo” da psicologia da religião. A verdade é que ele quis encontrar a essência da religião; capturar o essencial e distingui-lo do que é estranho a ela: “Ele [Schleiermacher] pode também frequentemente dizer que quer encontrar a ‘ideia’ da religião. Contudo, ele não quer dizer com ‘ideia’ um conceito obtido por abstração, mas antes, a essência, o centro, aquilo que torna a religião religiosa”¹⁰⁶.

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

¹⁰⁵ Richard CROUTER. Introduction. In: Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. xxxi: “intellectual definition”.

¹⁰⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 35: “He can also frequently say that he wants to find the “idea” of religion. However, he does not mean by ‘idea’ a concept arrived at by abstraction but rather the essence, the center, that which makes religion religious”.

Segundo Schleiermacher, seria muito fácil apresentar uma concepção comum da religião, ou seja, uma concepção que trata a religião como sendo um simples adereço de máximas morais ou de conceitos metafísicos. Mas a tarefa aqui é descortinar o seu caráter individual e, neste sentido, a imaginação [*Einbildungskraft*] emerge como uma faculdade que consegue compreender as ações individuais que permanecem por trás das conexões¹⁰⁷. Portanto, a religião raramente aparece no mundo em sua forma pura, ou seja, sem elementos externos à sua natureza. Schleiermacher convoca seus leitores a usar a imaginação com o intuito de ver aquilo que eles não podem indicar diretamente. Apesar de diferentes em sua essência, metafísica, moral e religião possuem o mesmo objeto de referência, a saber: o Universo e a relação do ser humano com ele. Esta identificação em relação ao objeto referencial tem levado às mais diversas confusões e a religião constantemente é invadida pela metafísica e pela moral¹⁰⁸. A abordagem religiosa, portanto, deve validar-se mediante os seus próprios instrumentos.

A metafísica, por exemplo, difere-se da religião, já que seu objetivo é classificar e dividir o Universo, explicar os motivos pelos quais ele vem a existir. Esta tarefa diz respeito somente à metafísica. Não cabe à religião imiscuir-se neste empreendimento, tentando “[...] pôr essências e determinar naturezas, perdendo-se em uma infinidade de razões e deduções”¹⁰⁹. No mesmo sentido, a moralidade que, segundo Schleiermacher, tende a desenvolver todo um código de conduta com autoridade inquestionável, não deve esperar que a religião “[...] use o Universo a fim de derivar obrigações”¹¹⁰. Esta é considerada a concepção comum da religião, nela a religião não teria sua independência em

¹⁰⁷ Lembrando que, geralmente, a *Einbildungskraft* é entendida como um dom ligado aos poetas. Segundo Forstman, Novalis, ao propor a unificação entre poesia e filosofia, previa uma união orgânica e não uma justaposição entre ambas. Daí nasce o seu conceito de “poesia transcendental”: “A unificação de poesia e filosofia, contudo, não é entendida meramente pela justaposição de substância (provida pelo poeta através da imaginação) e método (provido pelo filósofo). Novalis previu uma unificação orgânica nascendo na ‘poesia transcendental’” (Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 39: “The unification of poetry and philosophy, however, is not understood merely by the juxtaposition of substance [provided by the poet through imagination] and method [provided by the philosopher]”). Esta poesia é a mistura de poesia e filosofia, que compreende as funções do transcendental. Seria interessante, em um momento posterior, investigar o tipo de método da “poesia transcendental” de Novalis e sua relação com o método utilizado por Schleiermacher nos *Discursos*.

¹⁰⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 19.

¹⁰⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 20: “[...] to posit essences and to determine natures, to lose itself in an infinity of reasons and deductions”.

¹¹⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 20: “[...] use the universe in order to derive duties”.

relação à moral e à metafísica, e assim estaria a serviço destas duas instâncias do conhecimento humano. Schleiermacher procede, inicialmente, de forma negativa, tentando destruir essa noção comum e apontar o que a religião efetivamente não é.

A religião, portanto, não é aceitação de certas ideias e nem submissão a determinadas regras. Ela é algo que afeta o homem imediatamente no seu centro [*Gemüt*]¹¹¹. E o mais íntimo do homem só pode ser tocado imediatamente, pois a religião possui um âmbito próprio na alma humana. A pureza da religião não deve ser apenas sentida, mas deve também ser discutida, deve ser algo a partir do qual possamos estabelecer um conceito para discussão: “A religião deve, na verdade, ser algo integral, que poderia ter emergido no coração dos homens, algo pensável no qual um conceito pode ser formulado, sobre o qual podemos falar e debater”¹¹².

Do ponto de vista metodológico, Schleiermacher parece sustentar que é através do conceito que a religião se mostra em toda a sua pureza. É preciso definir um conceito de religião, pois na efetividade a religião sempre aparece mesclada a outros elementos¹¹³. Portanto, é preciso isolar a religião da influência da metafísica e da moral e garantir a sua essência própria; essa tarefa só pode ser realizada mediante a definição conceitual. É importante lembrar que em Schleiermacher a formação conceitual do objeto “religião” não é feita de forma puramente analítica ou dedutiva. O conceito de religião é formado, em sua grande parte, pelas confissões experienciais de Schleiermacher enquanto um intérprete do Infinito no finito.

2.3 Universo, intuição e sentimento

Mas qual é, de fato, a essência da religião para Schleiermacher? Como ele a define? Os *Discursos* foram resultado da sempre presente herança kantiana e dos estudos de Espinosa aos quais Schleiermacher tinha se dedicado junto com Schlegel. O panteísmo de Espinosa afirma que o Infinito abarca tudo que é finito. Desta afirmação, Schleiermacher “[...] extraiu seu postulado religioso de que tudo que é finito deve ser encontrado no

¹¹¹ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 70.

¹¹² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 2: “Religion must indeed be something integral that could have arisen in the human heart, something thinkable from which a concept can be formulated about which one can speak and argue”.

¹¹³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 21.

Infinito”¹¹⁴. O Infinito é compreendido apenas no processo religioso; se o *Gemüt* [índole, natureza do indivíduo] está concentrado no Infinito, a religião emerge. De Kant, Schleiermacher herdou a análise conceitual dos elementos que formam a realidade. Contudo, a análise reflexiva da essência da religião deve ser um elemento secundário, pois a intenção dos *Discursos* é apresentar uma concepção viva da relação indivíduo-mundo-Infinito.

Enquanto a investigação kantiana é pautada pela análise das categorias transcendentais do homem em geral, Schleiermacher está mais preocupado com a maneira pela qual o evento religioso toca o mais interno do indivíduo. O conceito de *Gemüt* é fundamental para Schleiermacher neste sentido, pois ele é o espaço no qual a religião contata a particularidade do indivíduo de maneira única; somente a religião pode atingir o homem de forma tão profunda.

A passagem mais notória dos *Discursos* é aquela que apresenta a essência da religião de forma decisiva e traz, com ela, três conceitos fundamentais que serão analisados neste tópico: “A essência da religião não é nem pensamento nem ação, mas intuição [*Anschauung*] e sentimento [*Gefühl*]. Ela quer intuir o Universo, quer devotadamente ouvir as ações e manifestações próprias do Universo, ela anseia ser compreendida e completada pelos influxos imediatos do Universo em uma passividade infantil”¹¹⁵.

Começaremos a análise partindo do centro da definição, o elemento ao qual intuição e sentimento se referem, ou seja, o Universo. O conceito de Universo é problemático em Schleiermacher. Já etimologicamente, o conceito apresenta algumas dificuldades. O termo em latim é *universum*, que possui como correspondente o termo grego *kosmos*; este seria traduzido para o alemão como *Weltall* (de forma literal, “mundo-tudo”, a ideia de cosmos como toda a existência das coisas naturais). Nesta definição a etimologia não nos ajuda tanto, pois para Schleiermacher, o Universo é a totalidade e a unidade em contraste à multiplicidade dos eventos humanos e naturais¹¹⁶. Mas tal contraste deve supor que o Universo pensado por Schleiermacher, apesar de não ser idêntico ao mundo natural, também abarca essa realidade como sendo obra sua.

¹¹⁴ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 49: “[...] educed his religious postulate that all that is finite is to be found in the infinite”.

¹¹⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 22: “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling. It wishes to intuit the universe, wishes devoutly to overhear the universe’s own manifestations and actions, longs to be grasped and filled by the universe’s immediate influences in childlike passivity”.

¹¹⁶ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 36.

O Universo não é uma estrutura imanente, pois não poderíamos distingui-lo do finito enquanto algo imanente. Assim, o Universo Infinito e o finito no qual ele se manifesta se tornariam um só. Da mesma forma, o Universo não diz respeito ao exclusivamente transcendente, pois se assim o fosse, ele não poderia ser mediado no mundo finito e, enquanto transcendente, deveria permanecer sempre externo ao imanente¹¹⁷. A grande dificuldade na concepção do Universo em Schleiermacher é justamente esse transitar entre a imanência e a transcendência. O Universo, portanto, seria mais bem concebido enquanto um “[...] princípio formador que abarca a totalidade finita”¹¹⁸, um princípio que está presente na imanência das coisas finitas, mas é “formador” de uma unidade de viés mais transcendente. Na relação entre o Universo e seus aspectos transcendentos e imaneses fica claro o jogo sempre indefinido entre duas forças opostas, nas quais Schleiermacher tenta operar como o *Mittler* (mediador).

O conceito de Universo está em estrita relação com outros dois conceitos fundamentais para a concepção religiosa inicial de Schleiermacher. São eles: intuição e sentimento. Ambos os conceitos apontam para um âmbito de relação existencial entre indivíduo e Universo, em um nível pré-ativo e pré-reflexivo. Entre eles, a intuição tem primazia enquanto o elemento fundamental da religião¹¹⁹: “Eu imploro a vocês para que se tornem familiares a este conceito: intuição do Universo. Ele é o ponto principal de todo o meu discurso; é a fórmula mais suprema e mais universal da religião, sob a base da qual vocês estarão aptos para encontrar qualquer lugar na religião, nela vocês poderão determinar sua [da religião] essência e seus limites”¹²⁰.

¹¹⁷ Dalia T. NASSAR Immediacy and Mediation in Schleiermacher’s *Reden über die Religion*, p. 810-811.

¹¹⁸ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 37: “[...] formative principle which encompasses finite multiplicity”.

¹¹⁹ Em 1799, na primeira edição dos *Discursos*, é possível detectarmos a primazia da intuição perante o sentimento. Contudo, na segunda edição datada de 1806, o sentimento vai ganhando cada vez mais destaque. De acordo com Robert Adams, isto se deve a, pelo menos, dois fatores: “[Primeiro] é que em 1806 a intuição adquiriu um aspecto mais teórico no pensamento de Schleiermacher, e é associada mais com a ciência do que com a religião. [Segundo] é que já na primeira edição, a intuição é vista como um olhar externo ao objeto, o sentimento como um virar interno em direção ao centro do eu.” (Robert M. ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*. In: MARIÑA, Jacqueline, (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 37): “[...] is that by 1806 intuition has acquired a more theoretical cast in Schleiermacher’s thought, and is associated at least as much with science as with religion. [...] is that already in the first edition intuition is seen as looking outward to the object, feeling as turned inward toward the center of the self”.

¹²⁰ Friedrich D. E. SCHLEEIRMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 24. “I entreat you to become familiar with this concept: intuition of the universe. It is the hinge of my whole speech; it is the highest and most universal formula of religion on the basis of which you should be able to find every place in religion, from which you may determine its essence and its limits”.

A intuição é o “ponto principal” da concepção religiosa inicial de Schleiermacher; ela é o critério pelo qual a definição da religião encontra seu valor e também seus limites. A intuição pode ser conceituada como um novo olhar do indivíduo para o mundo e para a humanidade na medida em que o Infinito se manifesta no finito. Ela capta o que se dá imediatamente e é individual. Portanto, cada ser humano pode possuir uma captação peculiar intuitiva do Todo. Como vimos, o Universo está incessantemente se manifestando, isto é, o Universo está constantemente se oferecendo ao intuir individual. A intuição seria uma espécie de impacto, que se dá quando o indivíduo percebe, de forma não refletida, a revelação do Universo sobre ele. O mecanismo no qual a intuição age sobre a natureza individual do homem é descrita por Schleiermacher da seguinte maneira: “Toda intuição procede de uma influência do intuído sobre aquele que intui, de uma ação independente e original do primeiro, que é então compreendido, apreendido e concebido pelo último de acordo com a natureza própria de cada um”¹²¹.

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

Apresentar todos os eventos no mundo como as ações de um deus é religião; isto expressa sua conexão a uma totalidade infinita; mas meditar sobre a existência deste deus antes e fora do mundo pode ser bom e necessário na metafísica, mas na religião até isto torna-se somente mitologia vazia, um desenvolvimento posterior daquilo que é somente o meio de representação [*Darstellung*], como se fosse o essencial em si, um abandono completo de seu fundamento característico.¹²²

¹²¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 24-25: “All intuition proceeds from an influence of the intuited on the one who intuits, from an original and independent action of the former, which is then grasped, apprehended, and conceived by the latter according to one’s own nature”.

¹²² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 25-26: “To present all events in the world as the actions of a god is religion; it expresses its connection to an infinite totality, but while brooding over the existence of this god before the world and outside the world may be good and necessary in metaphysics, in religion even that becomes only empty mythology, a further development of that which is only the means of portrayal as if it were the essential itself, a complete departure from its characteristic ground”.

É neste momento que o sentimento emerge na interioridade do indivíduo. Antes de caracterizarmos tal conceito, nossa tarefa será a de estabelecer uma distinção entre o uso filosófico de dois conceitos. São eles: *Gefühl* (sentimento) e *Empfindung* (sensação). *Gefühl*, especificamente em Schleiermacher, pode ser concebido como uma atitude de abertura do indivíduo no intuito de apreender o revelar do Universo; diferentemente, *Empfindung* é a pura sensação, lema fundamental das filosofias empiristas. O sentimento do qual fala Schleiermacher não possui ligação com o sentir empírico, pois ele não é uma simples sensação, mas um “sentir” de ordem espiritual. Hegel, em sua crítica ao suposto subjetivismo religioso de Schleiermacher, interpreta a concepção schleiermacheriana de *Gefühl* no sentido de *Empfindung*¹²³.

Contudo, entendemos que Schleiermacher é muito claro quanto ao sentido não empírico do conceito de *Gefühl*. Tendo em vista estas considerações, observamos que o sentimento [*Gefühl*] se dá no momento em que o indivíduo torna-se consciente da ação do Universo sobre ele. Ocorre uma modificação na consciência individual, e é justamente essa modificação que Schleiermacher chama de sentimento¹²⁴: “As mesmas ações do Universo nas quais ele revela-se a você no finito, também o coloca em uma nova relação com seu âmago [*Gemüt*] e seu estado; no ato de intuí-lo você deve necessariamente ser abarcado por vários sentimentos”¹²⁵. Essa alteração da consciência faz com que a religião exista como vida consciente e passe a atuar nas outras esferas da existência humana, auxiliando-as. Assim aconselha Schleiermacher: “[...] sentimentos religiosos devem acompanhar todo ato humano como uma música sagrada [...]”¹²⁶. A religião, do ponto de vista do sentimento, é estruturalmente bipolar, pois de um lado temos o Universo e de outro temos a nossa individualidade ou o nosso próprio Eu.

¹²³ Robert R. WILLIAMS Hegel and Schleiermacher on Theological Truth In: L. S. ROUNER, (Ed.). *Meaning, Truth and God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982, p. 52-58).

¹²⁴ É interessante notar que o termo sentimento assume feições mais sistemáticas no período maduro de Schleiermacher. Na *Glaubenslehre* o termo assume uma espécie de qualificação superior e torna-se “sentimento de dependência absoluta”, no sentido de que, agora, o indivíduo é absolutamente dependente do *Woher* (de onde) da experiência religiosa (Robert WILLIAMS. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v.53, 1973, p. 430-453).

¹²⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 29. “The same actions of the universe through which it reveals itself to you in the finite also bring it into a new relationship to your mind and your condition; in the act of intuiting it, you must necessarily be seized by various feelings”.

¹²⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 30: “[...] religious feelings should accompany every human deed like a holy music”.

A intuição não é entendida como percepção sensível, conhecimento ou fé em algo, mas é simplesmente o consentir da atividade do Infinito presente no finito. Por seu turno, o sentimento não é uma terceira função psicológica ou transcendental ao lado do conhecer e do fazer; ele é “[...] o ato original do espírito humano em si. Esta é a experiência de tornar-se estabelecido como uma existência concreta individual no encontro com o Universo”¹²⁷. Intuições e sentimentos estão unidos nos eventos religiosos de uma forma que Forstman chama de “química instável”. Nesta química, intuição e sentimento expressam dois momentos. O primeiro é o espanto passivo perante o Infinito, o segundo é o agir penetrado pela religião: “As intuições tendem a se expressar em fórmulas; os homens religiosos querem falar sobre o que tem acontecido a eles. Os sentimentos tendem a se expressar na vida e, conseqüentemente, nos fatos que constituirão para os homens religiosos uma ‘regra de salvação’”¹²⁸. Em suma, intuição e sentimento não são atividades do espírito humano que tem como objetivo obter o controle sobre o Universo. Pelo contrário, elas representam aquele ato pré-reflexivo do indivíduo no qual a realidade ainda não estava dividida em sujeito e objeto.

Agora, munidos destes três conceitos fundamentais, podemos destrinchar a compreensão de Schleiermacher no que diz respeito à essência da religião. O filósofo moravo continua metodologicamente retirando o que é externo do centro da religião, ele diz: “A essência da religião não é pensamento nem ação, mas intuição e sentimento”. Ou seja, a religião não é nem metafísica e nem moral. A religião fornece as suas próprias categorias para que a reflexão sobre o seu conceito proceda à análise. A religião quer “intuir” e “ouvir” o Universo, isto é, diferentemente da metafísica e da moral que observam no Universo somente a humanidade como o seu único centro; a religião quer ver o Infinito, quer deixar que suas manifestações lhe toquem¹²⁹. Durante o segundo discurso é interessante notar a constante tentativa de se estabelecer uma definição da essência da religião que carrega aspectos normativos, mas que, por outro lado, utiliza-se de dois conceitos tipicamente românticos (intuição e sentimento).

¹²⁷ Martin REDEKER. *Schleiermacher: Life and Thought*, p. 39: “[...] the original act of the human spirit itself. It is the experience of becoming established as a concrete individual existence in one’s encounter with the universe”.

¹²⁸ Jack FORSTMAN. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, p. 72: “The intuitions tend to express themselves in formulas; the religious man wants to talk about what has happened to him. The feelings tend to express themselves in life and consequently in deeds that will constitute for the religious man an ‘order of salvation’”.

¹²⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23.

A definição schleiermacheriana da essência da religião que aqui tratamos como fundamental não é a única que ele oferece. O segundo discurso dedica muitas páginas à exemplificação do conceito através de metáforas e de novas formulações, que têm sempre como foco instaurar a religião enquanto província própria da alma humana. Como vimos, a religião deve acompanhar as atividades humanas em geral. A especulação e a ação precisam da religião como sua acompanhante mais completa. Neste sentido, a religião se apresenta como uma espécie de terceiro elemento ao lado da mera especulação (conceitos abstratos) e da mera ação (máximas vazias). Com efeito, ela é uma contraparte, pois é a única que consegue atuar entre eles e indicar o caminho ao Infinito: “A práxis é arte, a especulação é ciência, a religião é sentido e gosto pelo Infinito [*Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche*]”¹³⁰.

Schleiermacher se pergunta o seguinte: Como poderia qualquer atividade humana, inclusive a especulação, tornar-se melhor sem o auxílio da religião? Schleiermacher afirma que a humanidade é posta pelos cultos desprezadores em direta oposição ao Universo. As atividades da alma humana são analisadas, tanto pela moral quanto pela metafísica, como estruturas estanques, como sendo apenas individuais e sem relação com algo supremo. A humanidade só se manifesta de forma plena à medida que anda de mãos dadas com a religião, isto é, na medida em que é considerada uma parte do Todo. Schleiermacher indica que a religião é o que dá vida às formas, é o conteúdo de um jogo sistemático que, sem ela, permanece vazio. A religião traz consigo o que para Schleiermacher seria o símbolo do Universo, isto é, a individualidade e a multiplicidade¹³¹.

Outra importante definição do conceito de religião aparece no que se segue: “[...] aceitar todo individual como uma parte do [T]odo e todo limitado como uma representação do Infinito [*Darstellung des Unendlichen*] é religião”¹³². É a partir desta definição que Schleiermacher analisa mais detidamente o valor do individual na religião. A intuição é somente individual e imediata. A tarefa de uni-la reflexivamente ao Todo é restrita ao pensamento abstrato. A intuição não tem nenhuma relação com as conexões e derivações

¹³⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23: “Praxis is an art, speculation is a science, religion is the sensibility and taste for the infinite”.

¹³¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23-24.

¹³² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 25: “[...] to accept everything individual as a part of the whole and everything limited as a representation of the infinite is religion”.

realizadas pelo pensamento reflexivo. Schleiermacher questiona a possibilidade da existência de um “sistema de intuições”¹³³; em tal ideia estaria contida uma contradição, pois qualquer concepção de sistema seria contrária à intuição. Essa oposição se justifica, visto que o reino das intuições possíveis é Infinito, justamente porque são infinitas as formas pelas quais a individualidade se manifesta na existência. Schleiermacher chega a afirmar que o “[...] caos Infinito [...] é [...] o símbolo mais próprio e elevado da religião”¹³⁴, pois no caos, assim como na religião, “[...] somente o particular é verdadeiro e necessário”¹³⁵. A valorização do particular na religião nos leva a concluir que, para Schleiermacher, as intuições variam de indivíduo para indivíduo.

O que Schleiermacher pretendeu oferecer em seu segundo discurso foi o que ele próprio chamou de “imagem geral da religião”¹³⁶. Nesta, observou-se a natureza das intuições e dos sentimentos, percebeu-se que ambos devem estar sempre conectados: “Intuição sem sentimento não é nada e não pode ter nem a origem e nem a força própria; sentimento sem intuição também não é nada, ambas são algo, portanto, somente quando são inseparáveis e originalmente um”¹³⁷. Como já visto, a intuição deve estar sempre em referência a algo finito, a sensibilidade é o que medeia a relação entre o objeto intuído e a nossa própria individualidade. O sentimento resultante dessa relação, segundo Schleiermacher, pode ser de tamanha intensidade que o indivíduo não reconhece mais o aspecto mediador, passando a não distinguir o que é a sua própria individualidade e o que é aquilo que foi intuído. O indivíduo torna-se um com o Universo. A maneira particular na qual o Universo se manifesta ao indivíduo e a maneira também única na qual o indivíduo intui o Universo determinarão a força do sentimento e, portanto, o grau de religiosidade de um indivíduo.

¹³³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 26: “system of intuitions”.

¹³⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 27: “[...] infinite chaos [...] is [...] the most suitable and highest symbol of religion”.

¹³⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 23-24: “[...] only the particular is true and necessary”.

¹³⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 29: “the general picture of religion”.

¹³⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 31: “Intuition without feeling is nothing and can have neither the proper origin nor the proper force, feeling without intuition is also nothing; both are therefore something only when and because they are originally one and un-separated”.

2.4 – A sociabilidade da religião

Geralmente, a compreensão dos estudiosos sobre o período da juventude de Schleiermacher baseia-se na indicação de que os *Discursos* representam somente uma “teoria” ou “filosofia” da religião. Por seu turno, as concepções éticas são remetidas à obra subsequente, os *Monólogos*. Tal afirmação está longe de ser equivocada, contudo, é possível indicar algumas concepções éticas trabalhadas de forma aparentemente implícita já nos *Discursos*. Iremos aqui nos deter sobre a questão da sociabilidade da religião, mediada pelo conceito de amor, que está em profunda relação com a questão da comunicação das intuições religiosas na concepção da essência da religião.

É inegável o destaque que Schleiermacher dá para o aspecto social da religião, já na parte final dos *Discursos* ele escreve: “A religião odeia estar sozinha”¹³⁸. Ou seja, é necessário que alguém que tenha experimentado alguma intuição do Universo possa expressá-la a outros indivíduos. O homem religioso possui a necessidade de dividir experiências religiosas e ele só o faz através da comunicação: “Uma vez que há religião, ela deve também ser social. Isto permanece não somente na natureza humana, mas também está predominantemente na natureza da religião”¹³⁹. Schleiermacher afirma que a divindade reconheceu que o mundo não seria nada se um homem habitasse nele sozinho, por isso ela o agraciou com um companheiro, a partir daí o homem descobriu a humanidade e, através dela, descobriu o mundo¹⁴⁰. Segundo M. Jamie Ferreira, esse tipo de afirmação demonstra que para Schleiermacher o aspecto social é uma condição da religião e não apenas uma consequência. A comunicação da religião está intrinsecamente ligada ao seu usufruir, é como se a intuição do universo não fosse possível se não houvessem outros seres humanos: “Em resumo, o entendimento de Schleiermacher da sociabilidade sugere que um tipo de mediação é encontrada não somente em Cristo e na Igreja, mas nas relações humanas, e esta mediação é uma condição da experiência religiosa”¹⁴¹. O homem religioso necessariamente se expressa, pois aquilo que o toca na intuição o força a sair de si mesmo; ele precisa dividir o que experimentou. Esta necessária comunicação emerge como uma tentativa de complementar a participação do indivíduo na religião.

¹³⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 124.

¹³⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 73.

¹⁴⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 37.

¹⁴¹ M. Jamie FERREIRA. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher’s *Speeches*. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 3, 2004, p. 414.

Como observado, o homem só pode intuir o mundo e, portanto, ser religioso, à medida que encontra a humanidade. A humanidade, por sua vez, só pode ser encontrada através do amor¹⁴². Schleiermacher está extremamente comprometido com a necessidade da mediação através da comunicação das intuições, tal comunicação só se dá na medida em que ela é construída pela relação de amor entre os homens: “Não há relação imediata com Deus, e a relação que alguém pode ter é necessariamente mediada através do amor humano”¹⁴³. Mas que tipo de amor Schleiermacher se refere? Fica claro que nos *Discursos* o amor a que ele se refere é entre irmãos que gozam da familiaridade de uma mesma fonte de intuições

Quando nós percebemos nossas criaturas amigas na intuição do mundo e é claro para nós como cada uma delas, sem distinção, é a sua própria representação da humanidade justamente como nós somos, e como nós teríamos que prescindir intuir esta humanidade sem a existência de cada um, o que é mais natural que abraçar a todos com afeição e amor profundos sem qualquer distinção de disposição e força espiritual?¹⁴⁴

Nesta citação vemos o destaque que Schleiermacher dá para o valor da intuição do mundo “sem distinção”, pois somos todos iguais, somos todos irmãos em uma comunidade que está para além das instituições religiosas; uma comunidade que se fundamenta em uma relação mais fundamental que media individualidade e universalidade, isto é, o amor. Quanto mais o indivíduo é penetrado por aquela relação mais fundamental, mais ele reconhece a sua própria individualidade, seu lugar no Universo e, portanto, reconhece os mesmos elementos nos outros. Não é possível reconhecermos nosso lugar no Universo caso não reconheçamos o lugar dos outros irmãos. O amor é aquilo que liga o eu ao Universo e ao reconhecimento da individualidade dos demais. O amor é, portanto, também o elo entre a individualidade e a sociabilidade. De acordo com Ferreira, ao se referir ao amor nos *Discursos*, Schleiermacher tem sempre em mente a ideia do próximo [*Nächste*]. O filósofo de Berlim afirma que o homem só é efetivamente homem quando está em contato com o seu próximo e, desta forma, encontra-se em uma ligação inseparável com o Todo. Devemos valorizar o próximo, pois nós possuímos uma relação especial de parentesco com os demais, nós temos intuições para dividir uns com os outros. Nós somos

¹⁴² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 37-38.

¹⁴³ M. Jamie FERREIRA. *Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher's Speeches*, p. 419.

¹⁴⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 45.

constituídos por um elo que nos garante uma relação particular com o Universo, formamos uma comunidade na qual estamos essencialmente conectados¹⁴⁵.

É somente na sociedade que o indivíduo se encontra em sua plenitude, e é somente na comunicação das intuições que o homem religioso é efetivamente religioso. A singularidade da intuição religiosa, tão defendida por Schleiermacher, não corre o risco de cair em um mero subjetivismo na medida em que se encontra em constante ligação com a singularidade dos demais e com o Universo. O procedimento de Schleiermacher nos *Discursos* terá um importante complemento um ano depois através dos *Monólogos*, pois a busca pela comunhão com o infinito só pode ser plenamente realizada na medida em que o indivíduo cultiva sua vida interna; sem essa cultivação, não se pode saber nada sobre o Infinito.

¹⁴⁵ M. Jamie FERREIRA. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher's *Speeches*, p. 420-422.

CAPÍTULO 3: A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE SCHLEIERMACHER

3.1 Do ponto de vista da Ética

Até aqui tentamos demonstrar que a tentativa de superação do dualismo kantiano e o caráter orgânico da concepção de vida influenciaram sobremaneira a formatação da concepção religiosa em Schleiermacher. Visualizamos também certo aspecto (ou sentimento) de unidade entre o que aparentemente se encontra separado. Nossa intenção neste último capítulo é aprofundar as distinções entre Kant e o filósofo de Berlim no plano da ética, pois daí surgirá a maturação do projeto ético de Schleiermacher e, por fim, demonstrar como a dissolução das oposições e distinções emerge, agora, do ponto de vista filosófico através de sua obra filosófica fundamental: a *Dialética*. Tentaremos, portanto, demonstrar certa complementariedade entre religião e filosofia, tal complementariedade se apresenta mais claramente quando refletirmos sobre a unidade que fundamenta ambas, ou seja, o conceito de Deus.

Como diagnosticado, o grande problema para a ética inicial de Schleiermacher foi o conceito de liberdade transcendental. Já no prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant admitia duas características fundamentais da liberdade transcendental, quais sejam: a sua indispensabilidade e a sua incompreensibilidade (enquanto um conceito problemático).¹⁴⁶ Blackwell observa que Schleiermacher aceita a incompreensibilidade do conceito, mas não a sua indispensabilidade. Para Schleiermacher, se há uma liberdade transcendental, ela deve permanecer incompreensível para o nosso conhecimento, que é limitado. Schleiermacher reconhece o poder dado por Kant à causalidade natural enquanto conceito fundamental do conhecimento na *Crítica da razão pura*. Mas, se assumirmos a liberdade transcendental, entendida como um poder de absolutamente começar uma série de consequências por si só, então a unidade da experiência seria impossível.

Para Kant, no âmbito natural, nós devemos admitir a existência de um agente anterior a uma determinada ação. Por sua vez, a liberdade transcendental teria um começo

¹⁴⁶ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 255.

absoluto¹⁴⁷. E é justamente devido à incompreensibilidade teórica do conceito de liberdade transcendental que a sua indispensabilidade fica comprometida. Portanto, podemos notar que Schleiermacher rejeita o reino numênico, não porque ele deseja provar a sua impossibilidade, mas porque ele deseja provar a sua dispensabilidade no referente às questões morais. De acordo com Blackwell:

Ele [Schleiermacher] rejeita o reino numênico de Kant porque não acredita que seus conceitos são necessários para a filosofia moral. Ele acredita que a questão, ‘Como podemos explicar nossa experiência de obrigação moral?’ pode ser respondida sem recurso ao incompreensível conceito da liberdade transcendental de Kant ou à noção igualmente intrincada de uma pessoa enquanto uma coisa em si não-fenomênica. Schleiermacher acredita que a análise ética pode ser considerada de um ponto de vista fenomênico, que assim como a filosófica teórica a filosofia moral pode, de fato deve, restringir sua esfera de operações aos limites do conhecimento definidos por Kant em sua primeira *Crítica*¹⁴⁸.

Schleiermacher considera que Kant se precipitou ao abandonar a esfera dos fenômenos para buscar a resposta do problema do agir humano em um reino impossível de ser concebido perfeitamente pelo entendimento. A divisão kantiana da experiência humana em dois mundos era uma concepção estranha a Schleiermacher. Antes, ele buscou “explicar nossa experiência moral por nos considerar como seres completamente imersos em um mundo, o mundo do tempo e do espaço. Ele avalia os fenômenos do mundo como Infinitos em seu escopo e complexidade”¹⁴⁹.

3.1.1 A formação de uma concepção ética própria

Segundo Jacqueline Mariña, Schleiermacher tenta forjar uma posição média entre o entendimento de Kant do respeito pela lei moral e uma teoria da sensibilidade moral. Tal tentativa se faz explícita no terceiro dos *Diálogos sobre a Liberdade*, [*Gespräche*

¹⁴⁷Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 210.

¹⁴⁸Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 34-35: “He rejects Kant’s noumenal realm because he does not believe that its concepts are necessary to moral philosophy. He believes that the question: “How may we account for our experience of moral obligation?” can be answered without recourse to Kant’s incomprehensible concept of transcendental freedom, or to the equally perplexing notion of a person as a non-phenomenal thing-in-itself. Schleiermacher believes that ethical analysis can be regarded from a phenomenal point of view, that moral philosophy like theoretical philosophy can, indeed must, confine its sphere of operations to the limits of knowledge defined by Kant in his first *Critique*”.

¹⁴⁹Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 37: “account for our moral experience by regarding us as beings wholly immersed in one world, the world of time and space. He thinks of the phenomena of the world as infinite in their scope and complexity”.

über die Freiheit] seu primeiro escrito ético, datado de 1789. Neste diálogo temos os hipotéticos kantianos Kritias, Sophron (cuja posição representa a de Schleiermacher), além de Kleon.

Inicialmente, Sophron relembra Kleon que a razão não pode determinar a vontade, e que todas as nossas ações procedem do sentimento de prazer e a tentativa de alcançá-lo: “Ele [Sophron] procede esboçando uma teoria da sensibilidade moral onde a experiência é um componente central em nos permitir determinar quais ações nos trarão prazer e quais nos trarão dor”¹⁵⁰. Mais adiante no diálogo, Sophron suaviza sua afirmação original de que a influência da razão sobre nossas ações não pode, de fato, ser efetiva. Ele afirma que se nós encontrarmos o verdadeiro prazer na virtude, então a razão pode, de certa forma, influenciar a vontade. Tal prazer possui realidade efetiva, apesar de ser causado por um objeto em que nada sensório é encontrado. Considerando que, por meio de Sophron, Schleiermacher concede que a razão possa influenciar a vontade, tal influência da razão na vontade pode ocorrer de acordo com uma disposição preexistente que busca encontrar somente o prazer na lei moral¹⁵¹.

Neste momento inicial, Mariña afirma que Schleiermacher não compreendeu a interconexão entre dois princípios fundamentais da filosofia kantiana, ou seja, o princípio de discriminação e princípio de execução: “O primeiro tem a ver com o julgamento ético – como nós decidimos que uma ação é certa ou errada – e o último com o que nos *move* a fazer a coisa certa¹⁵²”. O princípio moral da discriminação é o imperativo categórico, ou seja, ele só é válido se somos transcendentalmente livres e, portanto, dissociados de quaisquer desejos dados empiricamente.

Contudo, Mariña nota que Schleiermacher pensava de forma inversa: Se o princípio da execução depende de uma dada condição do sujeito, então o princípio da discriminação também deve ter relação com as suscetibilidades individuais. Mariña alerta para uma suposta ingenuidade da interpretação schleiermacheriana, pois seria impossível ser

¹⁵⁰ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 201: “He proceeds to outline a theory of moral sensibility where experience is a key component in allowing us to determine which actions will bring us pleasure and which will bring us pain”.

¹⁵¹ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 201.

¹⁵² Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 193: “The former has to do with ethical judgment – how we decide that an action is right or wrong – and the latter with that *moves* us to do the right thing”.

motivado por um princípio prático, que possui uma ligação preestabelecida com algum suposto prazer que emana da ação em si, e, ao mesmo tempo, ser motivado por questões puramente subjetivas: “Se alguém é movido a agir em concordância com um princípio prático porque ele traz prazer, a máxima fundamental da ação de alguém ao agir sob o princípio prático é a de maximizar o prazer ou a felicidade própria, um princípio meramente subjetivo que nunca poderia qualificar-se enquanto uma lei universal”¹⁵³.

Outro importante passo na investigação de Schleiermacher no terceiro diálogo é a tentativa de gerar uma análise das condições psicológicas da possibilidade da motivação moral. Com isso, Schleiermacher se aproxima da sua concepção ética mais madura do período inicial; ele agora reconhece que a razão desempenha um papel fundamental na motivação moral, mas que a atividade racional não é o único fator envolvido: “Nós, portanto, não podemos sustentar que este sentimento [moral] é determinado pela mera razão pura (que de fato é sempre inalterada e a mesma), mas devemos antes afirmar que ele é determinado pela receptividade da faculdade de desejar [*des Empfindungsvermögens*], que está sendo afetada pela representação da lei moral”¹⁵⁴. Na medida em que o sentimento entra em jogo, ele depende da receptividade da faculdade de desejar, que é sempre afetada pela representação da lei moral. A faculdade de desejar não é um dado constante, ela não é afetada sempre da mesma maneira pela lei moral. A forma como ela é afetada depende de dois fatores: 1 – A força com a qual a lei moral é representada; 2 – outros fatores, emoções existentes previamente, anseios, desejos que podem interferir no efeito que a lei moral tem sob a faculdade de desejar¹⁵⁵.

É no ponto em que Schleiermacher traz à baila a discussão em torno da faculdade de desejar que suas concepções éticas tornam-se mais definidas. No escrito publicado postumamente intitulado *Sobre a Liberdade* [*Über die Freiheit*] de 1790, Schleiermacher visa investigar “[...] as condições e fundamentos das atividades particulares da faculdade

¹⁵³Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202: “If one is moved to act in accordance with a practical principle because it brings one pleasure, the maxim underlying one’s action to act on the practical principle is that of maximizing one’s own happiness or pleasure, a merely subjective principle that could never qualify as a universal law.”

¹⁵⁴Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202: “We therefore cannot maintain that this feeling is determined by pure reason alone (which indeed is always unaltered and the same) but must affirm rather that it is determined by the receptivity of the faculty of sensation [*des Empfindungsvermögens*] to being affected by the representation of the moral law.”

¹⁵⁵ Jacqueline MARIÑA. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 202.

de desejar”¹⁵⁶. É importante lembrarmos que para Kant o incentivo é “[...] o fundamento determinante subjetivo da vontade”¹⁵⁷, isto é, o incentivo designa uma representação que se junta aos seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções. Tanto o Kant da segunda crítica quanto Schleiermacher, agora mais maduro, estão preocupados em investigar os fundamentos e as condições dos incentivos. Contudo, Schleiermacher considera que Kant tentou unir uma série de operações complexas em torno de um único conceito, o de incentivo. Diferentemente, Schleiermacher tenta proceder mais cuidadosamente e começa a analisar a raiz [*Trieb*] do termo incentivo [*Triebfeder*]. O conceito de *Trieb*, que comumente é traduzido por “impulso”, “[...] designa nossa capacidade de gerar conteúdo mental. Isto é, então, o papel da faculdade de desejar, destacar impulsos específicos que se tornarão objetos de nossas intenções”¹⁵⁸.

A questão de Schleiermacher, portanto, torna-se a seguinte: Em que medida a faculdade de desejar focaliza-se sob nossos impulsos e, assim, algum impulso particular é animado? Ao descrever este processo, Schleiermacher aponta para diversos modos que determinam as nossas intenções; ele os examina seguindo a ordem do aumento de suas complexidades¹⁵⁹. O primeiro deles é o “instinto” [*Instinkt*], um segundo e mais complexo é a “escolha” [*Willkür*]; um terceiro modo é a “vontade” [*Wille*]. Segundo Mariña, o que faz *Sobre a Liberdade* ser uma obra mais fundamental do que os *Diálogos sobre a Liberdade* é a distinção entre instinto, escolha e vontade¹⁶⁰. A faculdade de desejar é denominada “instinto” quando o impulso a uma atividade particular pode ser determinado por um objeto singular. A faculdade de desejar é “escolha” quando se chega à determinação do impulso particular por meio da comparação de vários objetos. Por sua vez, a “vontade” é uma faculdade de desejar na qual o impulso particular conduz a escolha através da aplicação de máximas racionais¹⁶¹. Schleiermacher afirma que a vontade seria, portanto, uma das características que nos distinguem dos animais, pois o ser humano é capaz não apenas

¹⁵⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 39: “[...] the conditions and grounds of particular activities of the faculty of desire”.

¹⁵⁷ Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 249.

¹⁵⁸ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40: “[...] designates our capacity to give rise to mental content. It is then the work of the faculty of desire to single out specific impulses that will become objects of our intentions”.

¹⁵⁹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40

¹⁶⁰ Jacqueline MARIÑA. *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy*, p. 205.

¹⁶¹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 40-41.

de comparar objetos de desejo, mas comparar também máximas morais relacionadas a eles.

Em suma, no instinto, o desejo emerge imediatamente à aparência do objeto. Na escolha, a atração que qualquer dado objeto efetua sobre a faculdade de desejar não imediatamente causa desejo. Antes, a determinação completa do impulso é suspensa pela consciência de se levar em consideração outros fatores determinantes: “Portanto, a característica determinante da escolha é a habilidade do indivíduo adiar a ação e então ponderar opções alternativas. Esta habilidade é possível, pois enquanto um objeto pode sem dúvida afetar a vontade, ele ainda não é, por si, suficiente para determinar a vontade à ação”¹⁶².

Já a vontade, que envolve uma complexidade maior de processos internos ao sujeito, determina que a ponderação realizada na escolha deva ser unida ao entendimento. Assim, estabelece-se uma generalidade conceitual que deve, na comparação de objetos, determinar juízos que servirão como máximas para ações futuras: “Se uma faculdade de desejar que escolhe [*willkürlich*] é unida com o entendimento [*Verstand*] em um sujeito, então o entendimento pode formar conceitos gerais fora das determinações individuais da escolha. Por comparação de seus resultados, ele [o sujeito] pode desenvolver juízos no que concerne a sua importância relativa; e estes juízos são considerados como regras para casos futuros, isto é, como *máximas*”¹⁶³.

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

¹⁶² Jacqueline MARINÁ. Schleiermacher on the Philosopher’s Stone: The Shaping of Schleiermacher’s Early Ethics by the Kantian Legacy, p. 205. “Hence the determinative feature of choice is the ability of the individual to postpone action and to weigh alternative options. This ability is possible because, while an object may no doubt affect the will, it is yet not, of itself, sufficient to determine the will to action”.

¹⁶³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher’s Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 41: “If a choosing [*willkürlich*] faculty of desire is joined with understanding [*Verstand*] in a subject, then the understanding can form general concepts out of individual determinations of choice. By comparison of their outcomes it can develop judgments concerning their relative importance, and these judgments are thought of as rules for future cases, that is, as maxims”.

meio de incentivos, e os incentivos da razão, como todos os outros incentivos, envolvem nossos sentimentos”¹⁶⁴. A dinâmica basilar das escolhas morais em Schleiermacher está agora estabelecida: as operações da vontade racional nunca podem ser separadas das atividades de comparação da escolha e, mais fundamentalmente, podemos concluir que o entendimento e o desejo humano estão unidos de uma forma íntima e imersos em uma variabilidade infinita, em uma indeterminação natural que é inerente ao processo da vida. De acordo com as palavras do próprio Schleiermacher:

As atividades da escolha alternam-se tão ricamente e tão rapidamente como somente o fluxo das condições externas pode alterar-se. A escolha está em todo momento nos convocando para dentro da vida, mas para dentro de uma vida superabundante, multiforme e ativa. Nossa fantasia, nosso entendimento e nossa razão nunca deixam a escolha em descanso. Ela cobiça, seleciona, deseja, resolve e age em todo momento de sua existência¹⁶⁵.

Schleiermacher afirma que a razão prática não pode ser nunca perfeitamente pura, uma vez que é formada por uma mistura de racionalidade e de sensibilidade. Há uma espécie de competição entre incentivos racionais e incentivos sensíveis e o resultado deste embate não é previsível. Kant afirma que nós podemos agir sempre de acordo com as máximas racionais e assim devemos fazer. Schleiermacher, por sua vez, também acredita que devemos sempre buscar agir moralmente, mas que nem sempre podemos executar ações de acordo com as máximas universais da razão¹⁶⁶. Para Schleiermacher, nossa responsabilidade moral não está fundamentada em uma obrigação *a priori* à ação, mas sim em uma *a posteriori*. Isto é: assim como Aristóteles, Schleiermacher afirma que a nossa maturidade moral depende de uma constante ampliação de nossas ações virtuosas¹⁶⁷. Nós devemos aprender com nossos acertos e nossos erros no campo moral e, assim, cultivar cada vez mais a maturação do nosso caráter: “[...] é em geral possível que um impulso moral, na competição com outros impulsos, possa predominar, mas se isso acontece ou

¹⁶⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 44 “The influence of reason upon our intentions is by means of incentives, and the incentives of reason, like all other incentives, involve our feelings”.

¹⁶⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Apud* Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 45: “The activities of choice alter as richly and as quickly as only the flux of outer conditions can. Choice is in every moment called not only into life, but into superabundant, multifarious, and active life. Our fantasy, understanding, and reason leave choice never at rest. It lusts, selects, desires, resolves, and acts in every moment of its existence”.

¹⁶⁶ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 67.

¹⁶⁷ C. Jeffery KINLAW. *Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher*, p. 845.

não em qualquer instância efetiva da escolha, depende do treinamento do caráter moral que se deu anteriormente”¹⁶⁸.

Neste momento uma questão importante se impõe: Se em uma dada competição entre impulsos há a predominância de um impulso determinado (racional ou sensível); em que se fundamenta, em última instância, a escolha do indivíduo? Para Schleiermacher é justamente o caráter da pessoa que fundamenta, primordialmente, a escolha. A intenção do agente é um resultado necessário do seu atual estado físico, psicológico, circunstancial etc., no momento em que ele intenciona agir: “O que eu sou determina o que eu faço. [...] [N]o momento da escolha, todos os incentivos em meu estado de espírito são combinados, e o vetor soma desta combinação é a minha intenção efetiva”¹⁶⁹. Eu sou exatamente aquilo que sou quando expresso a minha intenção efetiva através de ações. Sendo assim, eu expresso a minha liberdade.

A liberdade é auto-expressão individual, mas não uma expressão de algum estado provisório do meu espírito; eu sou livre quando apresento o que é característico a mim, aquilo que me faz ser “eu”¹⁷⁰. Aqui, observamos a intrínseca relação entre a definição da liberdade de Schleiermacher e sua concepção de determinismo: se a liberdade é definida como a auto-expressão ilimitada do característico que nos faz um indivíduo, então deve-se pressupor que há uma história individual passada e necessária para que o indivíduo edifique tal liberdade: “Liberdade não é ausência de necessidade. Liberdade é necessidade incorporada, necessidade compreendida”¹⁷¹. O indivíduo livre é aquele que faz com que o diferente, o novo, seja incluído como parte da sua natureza. Ele não só aceita a necessidade como também se apropria de suas condições.

É desta maneira, no reconhecimento da liberdade interna do indivíduo, que Schleiermacher prepara-se para o seu projeto de fundamentação de uma ética própria. O mé-

¹⁶⁸ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 68. “[...] it is in general possible that a moral impulse, in competition with other impulses, may predominate; but whether or not this happens in any actual instance of choosing depends upon the training of moral character that has gone before”.

¹⁶⁹ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 70: “What I am determines what I do [...] at the moment of choosing, all the incentives in my state of mind are combined, and the vector sum of that combination is my effective intention”.

¹⁷⁰ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 83.

¹⁷¹ Albert L. BLACKWELL. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, p. 84 “Freedom is not the absence of necessity. Freedom is necessity incorporated, necessity understood”.

todo de Schleiermacher na passagem da discussão ética com Kant para a sua própria compreensão moral se dá na medida em que ele reconhece que o mais característico da individualidade é que ela se dá na união entre finito e Infinito. Tal reconhecimento só se fez possível no momento em que a sua concepção ética entra em contato com as intuições religiosas dos *Discursos*. Isso não significa dizer que religião e ética são elementos redutíveis um ao outro. A ética da formação individual é penetrada pelo sentido ou gosto pelo Infinito. A estrutura bipolar do pensamento schleiermacheriano se faz presente, pois em um polo encontra-se o Todo e, em outro, o individual. A visão de mundo schleiermacheriana, portanto, oscila de um polo a outro, nunca se comprometendo definitivamente com um ou com outro.

Para Schleiermacher, a religião é alcançada quando o homem encontra a infinidade em seu interior. Nós procedemos do mundo Infinito para nos tornarmos seres específicos e individuais graças à consciência que nos impõe uma tarefa, qual seja, a de que a vontade infinita deve ser transportada ao mundo finito¹⁷². Em Schleiermacher, portanto, a maturação das concepções religiosas foi decisiva para a formulação de sua ética madura. A autocontemplação não significa que a liberdade do indivíduo seja um puro agir sem regras, mas indica a ligação íntima entre finito e Infinito: “Através da autocomtemplação nós alcançamos a percepção do Infinito. [...] Ela revela na individualidade a expressão e a reflexão do Universo [ou Infinito]”¹⁷³. Agora, portanto, passaremos à análise das questões fundamentais desta autocontemplação, deste reconhecimento da interioridade de cada um através de uma concepção ética forjada na esteira das reflexões religiosas de Schleiermacher.

. Nos *Monólogos*, Schleiermacher busca definitivamente desembaraçar-se de qualquer ética vista sob a perspectiva jurídica, como a kantiana ou fichteana. Sua intenção fundamental é propor a unificação entre desejo e entendimento, liberdade e necessidade, indivíduo e todo etc., através de uma ética orgânica, na qual os opostos podem conviver de forma harmoniosa. Através da ideia da autocontemplação [*Selbstbetrachtung*], Schleiermacher indica o primeiro ato do indivíduo como reconhecedor de sua individualidade enquanto livre. Sendo assim, no ato de saber-se livre, o indivíduo toma consciência de que é assim que ele se apresenta aos demais seres, isto é, se apresenta à humanidade. Por

¹⁷² Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 50.

¹⁷³ Oskar WALZEL. *German Romanticism*, p. 50: “Through self-perception we attain perception of the infinite. [...] It reveals in individuality the expression and reflection of the universe”.

fim, veremos que é somente no reconhecimento e respeito da relação entre as múltiplas individualidades, que a experiência religiosa mais genuína é possível.

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

3.1.2 – Autocontemplação, individualidade e humanidade

Como se pôde notar, Schleiermacher empreende seu pensamento através de uma constante tensão entre opostos. Desta forma, talvez a oposição fundamental de sua ética esteja entre o ser material e o ser espiritual. Por material entende-se a existência das coisas externas, ou melhor, o mundo. Por espiritual, Schleiermacher compreende a vida interna. O conceito de espírito possui uma dupla filiação em 1801, ele refere-se tanto a uma noção subjetiva quanto a uma noção mais idealista. Se, por um lado, Schleiermacher indica por espírito a natureza individual de cada ser humano, na medida em que a individualidade é o “espírito” em exercício no mundo, por outro, ele compreende espírito como a origem de ambos os mundos, o externo e o interno¹⁷⁴: “Contemplo os atos do espírito que nenhum mundo pode transformar, nem nenhum tempo pode destruir, pelo contrário, é ele quem cria tempo e mundo”¹⁷⁵.

A visão fundamental dos *Monólogos* está ancorada na suposição de que a essência do ser humano é espiritual. Através do espiritual, o mundo exterior se manifesta como um mero espelho¹⁷⁶. As primeiras páginas dos *Monólogos*, portanto, visam diagnosticar os entraves que impedem que o ser humano busque o que há de mais interno à sua existência, sua individualidade. A exterioridade do tempo é um dos elementos que contribui

¹⁷⁴ Brent W. SOCKNESS. Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The *Monologen* of 1800, p. 497-498.

¹⁷⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*. Trad. Ana Poca. Edição Bilíngüe. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 25: “Ich schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln, und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft”.

¹⁷⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 5.

sobremaneira para a dificuldade de compreensão de si mesmo por parte do homem. Geralmente, o homem se satisfaz apenas ao conhecer suas mudanças e na consideração apenas de uma conexão natural entre elementos temporais, toma o puramente mecânico como sendo o mais elevado. Segundo o filósofo de Berlim, faz-se necessária uma tomada de consciência fundamental. Tal tomada de consciência é o que Schleiermacher chama de autocontemplação, ela instaura uma espécie de gradação entre o material e o espiritual.

A autocontemplação se estabelece como um ponto fixo de onde o homem deve intuir ou contemplar a realidade existente: “O ponto que corta uma linha não é uma parte desta, se refere tão própria e imediatamente ao Infinito como a ela”¹⁷⁷. O “ponto” é o instante no qual o homem encontra-se consigo mesmo em sua consciência. Este momento, portanto, deve estar fora do tempo. A “linha” é a sucessão temporal que deve ser recortada pela consciência do homem. Contudo, o recorte feito pela consciência humana não deve apenas analisar as relações temporais dos elementos, mas principalmente, considerá-las de outra maneira, a saber, nas “[...] relações imediatas com o Eterno e com o Infinito”¹⁷⁸. O momento no qual a consciência contempla o temporal e retorna àquilo que é eterno e livre do tempo, aponta para um diálogo na interioridade do ser humano. Essa conversação da consciência consigo mesma é o que define a concepção da autocontemplação nos *Monólogos*.

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

O que eles chamam mundo é para mim o homem, o que eles chamam homem é para mim o mundo. O mundo está para eles em primeiro lugar e o espírito é somente um pequeno hóspede do mundo, nunca bastante seguro de seu lugar e de suas forças. Para mim o espírito é o primeiro e único, pois o que eu reconheço como mundo é a sua obra mais bela, o espelho que fabricou de si mesmo¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 7: “Der Punkt, der eine Linie durchschneidet, ist nicht ein Theil von ihr: er bezieht sich auf das Unendliche eben so eigentlich un mittelbarer, als auf sie [...]”.

¹⁷⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 7: “[...] unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen”.

¹⁷⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “Was sie Welt nennen, ist mir Mensch, was sie Mensch nennen, ist mir Welt. Welt [ist] ihnen stets das erste, und der Geist ein kleiner Gast nur auf der Welt, nicht sicher seines Orts und seiner Kräfte. Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel”.

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

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

Quando algo novo afeta meu âmago, é para mim impossível penetrar com fogo impetuoso no interior da coisa e conhecê-la à perfeição. Tal procedimento não convém à imparcialidade que é o tom fundamental da harmonia do meu ser. Retirar-me-ia do centro do meu ser se eu me concentrara em uma só coisa; ao aprofundar em uma, me seria estranha a outra, apesar de não haver convertido a primeira em uma verdadeira propriedade. Primeiro, devo depositar toda nova aquisição no interior do meu âmago e então continuar o habitual jogo da vida com suas variadas ações, para que se mescle o novo com o velho e ganhe pontos de contato com tudo que já havia em mim. Somente agindo assim consigo preparar-me através de minha conduta, uma intuição profunda e íntima. A alternância entre a contemplação e a prática tem que repetir-se com frequência antes que eu possa me alegrar de haver penetrado e me aprofundado totalmente em algo¹⁸⁰.

A individualidade é essencialmente ativa. A individualidade também é essencialmente histórica, na medida em que a história empírica tem o indivíduo como protagonista. Aquilo que se dá à individualidade de forma singular não pode ser tomado fora de uma relação, por isso que o “novo” não é nada se não houver o complemento do que é “velho”, assim como a ação no tempo não se perfaz sem a devida colaboração da ação interna. É

¹⁸⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 57: “Mir ists versagt, wenn etwas Neues das Gemüth berührt, mit heftigem Feuer gleich ins Innerste der Sache zu dringen, und bis zur Vollendung sie zu kennen. Ein solches Verfahren ziemt der Gleichmuth nicht, die zu der Harmonie von meinem Wesen der Grundton ist. Heraus aus meines Lebens mitte würde es mich werfen, so mir etwas zu vereinzeln, und in dem Einen mich vertiefend würd ich das Andre mir entfremden, ohne Jenes doch als mein wahres Eigenthum zu haben. Niederlegen muss ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannigfaltigen Thun fortreiben, dass sich mit dem Alten das Neue erst mische, und Berührungspunkte gewinne mit Allem was schon in mir war. Nur so gelingt es mir durch Handeln mir eine tiefere und innigere Anschauung zu bereiten; es muss der Wechsel zwischen Betrachtung und Gebrauch gar oft sich wiederholen, ehe ich etwas ganz durchdrungen und ergründet zu haben mich erfreuen mag”.

somente no constante permutar entre o velho e o novo, entre o interno (contemplação) e o externo (prática) que a individualidade se constitui. A individualidade, portanto, emerge através de um jogo de forças opostas.

Do ponto de vista ético, Schleiermacher parece indicar que “indivíduo” é aquele que possui o reconhecimento da liberdade de seu agir individual através da autocontemplação, ou seja, é aquele que olha para dentro de si mesmo. E, por sua vez, a individualidade emerge no momento em que o indivíduo faz do mundo o objeto de sua ação livre e, portanto, se reconhece como representante do eterno. Vejamos estas palavras de Schleiermacher: “Não deve haver reflexão [*Nachdenken*] e nem autocontemplação [*Betrachtung*] para aquele que não conhece o ser íntimo do espírito [*das innere Wesen des Geistes*]. Não deve aspirar a libertar-se do tempo o que não conhece mais do que pertence a este [...]”¹⁸¹. De fato, o que Schleiermacher parece indicar é que conhecer o “ser íntimo do espírito” é conhecer a pureza da nossa individualidade através da autocontemplação ou que, pelo menos, através do puro contemplar de nossa individualidade, entramos em contato com o espiritual em última instância.

Diferentemente, aqueles que não conseguem se distanciar do tempo correm o risco de confundir o conhecimento [*Kenntnis*] com a reflexão e a contemplação. Suas atividades não permitem que eles voltem para si mesmo e contemplem a clareza do diálogo consigo mesmo. Estes homens são adoradores dos movimentos mecânicos do tempo e, portanto, não são indivíduos éticos já que não são livres, pelo contrário, são escravos do tempo: “O que em vez da atividade de seu espírito, que anda escondida em sua profundidade, somente conhece e vê sua aparição externa; o que no lugar de olhar para si mesmo se contenta com formar, de perto e de longe, uma imagem da vida e de suas mudanças; esse permanece escravo do tempo e da necessidade”¹⁸². Evidentemente, nossa intenção não é demonstrar a inexistência dos indivíduos do ponto de vista empírico, inseridos no tempo e no espaço, mas indicar que, pelo menos nos *Monólogos*, a existência individual

¹⁸¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 9-11: “Für den soll es kein Nachdenken und keine Betrachtung geben, der das innere Wesen des Geistes nicht kennt; der soll nicht streben sich loszureissen von der Zeit, der auch in sich nichts kennt, als was ihr angehört [...]”.

¹⁸² Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 13: “Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äussere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen nur immer von fern und nahe her ein Bild des Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sklave [...]”.

do ponto de vista moral necessita de uma liberdade superior gerada pela autocontemplação.

Dito isso, fica evidente a importância do conceito de liberdade para a formação do conceito de individualidade nos *Monólogos*. Se o que impede o homem de não contemplar a si mesmo são os ferrolhos da necessidade, logo, aquilo que se destaca como essencial ao homem que é consciente de si mesmo só pode ser a liberdade. No estabelecimento desse movimento de contemplar o mundo e o posterior retorno a si para um autocontemplar, a noção de liberdade se faz explicitamente presente: “Assim, ó liberdade, tu és para mim o mais originário, o primeiro e o mais íntimo. Enquanto me retraio sobre mim mesmo para contemplar-te, meu olhar escapa do domínio do tempo, livre dos limites da necessidade”¹⁸³.

Mas a compreensão da liberdade schleiermacheriana não exclui de uma vez por todas a necessidade, pelo contrário, ela a absorve. A ação individual surge daquilo que é mais interno no homem, a saber, a liberdade; portanto, agir de acordo com o mais interno é agir necessariamente de acordo com aquilo que lhe é mais próprio, mais essencial: “Cada ato representa meu ser inteiro, nada está separado e cada atividade acompanha a outra”¹⁸⁴. Assim podemos também concluir que os conceitos de liberdade e necessidade se acompanham e formam uma unidade superior, na medida em que a liberdade é considerada como o que é mais necessário no indivíduo. Na realidade, a liberdade da qual fala Schleiermacher não é aquela posta em contraposição à necessidade em uma esfera de determinação causal. Liberdade é entendida como uma possibilidade de constante alteração no processo espiritual do indivíduo, tal liberdade é somente possível para aquele que consegue efetivamente olhar para dentro de si mesmo: “Aqui, ele está falando sobre a liberdade de alterar o estado de espírito de alguém, uma liberdade potencialmente aberta a qualquer um, mas experimentada somente por aqueles que voltam seus olhos para o interior”¹⁸⁵.

¹⁸³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 19: “So bist du Freiheit mir in allem das ursprüngliche, das erste und innerste. Wenn ich in mich zu rückgeh, um dich anzuschauen, so is mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit, und frei von der Nothwendigkeit Schranken [...]”.

¹⁸⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 25: “Ein jedes Thun stellt mir mein ganzes Wesen dar, nichts ist getheilt, und jede Thätigkeit begleitet die andere”.

¹⁸⁵ John P. CROSSLEY JR. The Ethical Impulse in Schleiermacher’s Early Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. Florida, v. 17, n. 2, 1989, p. 16: “Here he is talking about the freedom to alter one’s state of mind, a freedom potentially open to anyone, but experienced only by those who turn their eyes inward”.

Da mesma forma em que são inseparáveis os conceitos de liberdade e necessidade, Schleiermacher opõe, dentro do conceito de vida, as concepções de vida externa e vida interna. Mais uma vez, Schleiermacher visa demonstrar a primazia do aspecto inteligível no homem e, ao mesmo tempo, garantir o valor dos aspectos sensíveis da existência humana. O objeto da autocontemplação livre não é compreender a vida em sua aparência mutável e nem o homem de forma isolada, mas sim compreendê-los como uma “interminável sucessão de acontecimentos”¹⁸⁶. Aquilo que se opõe às determinações da vida externa é, da mesma maneira, vida. Contudo, a vida interna está penetrada pelo agir próprio e livre de cada indivíduo, que não é simplesmente uma parte do tempo, mas uma parte da eternidade.

A vida é, certamente, apenas uma harmonia fugaz criada pelo contato entre o passado e o eterno. O ser humano, contudo, é uma obra permanente, um objeto imperecível para a contemplação [*Anschauung*]. Somente o seu íntimo agir, no qual consiste sua verdadeira essência, é livre; e quando o contemplo me sinto por cima do solo sagrado da liberdade, afastado de todos os obstáculos indignos. A mim mesmo devo voltar o olhar, não somente para deixar passar cada momento como uma parte do tempo, mas para apreendê-lo como uma parte da eternidade e transformá-lo em uma vida mais livre e elevada¹⁸⁷.

Ao voltar o olhar sobre o próprio eu, o homem se reconhece como “[...] atividade, como espírito contemplador e não como simples objeto contemplado”¹⁸⁸. Por outro lado, o indivíduo também deve contemplar o mundo no intuito de compreender “cada momento como uma parte do tempo”. Aquilo que possui um grau maior de realidade, a vida interna, nunca pode ser considerada de forma absoluta em relação ao externo. Ambos os aspectos são dependentes um do outro. Neste aspecto podemos notar claramente qual a preocupação de Schleiermacher em seu projeto ético. Ele quer estabelecer as distinções de forma

¹⁸⁶ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 76: “interminable sucesión de acontecimientos”.

¹⁸⁷ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “So freilich ist das Leben nur eine flüchtige Harmonie, aus der Berührung des Vergänglichen und des Ewigen entsprungen: aber es ist der Mensch ein bleibendes Werk, der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Nur sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht, ist frei, und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken. Auf mich selbst muss mein Auge gekehrt sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn heraus zu greifen, und in ein höheres freieres Leben zu verwandeln”.

¹⁸⁸ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin: Ediciones universidad de Navarra, 1999, p. 76: “[...] actividad, como espíritu contemplador y no como simple objeto contemplado”.

clara: a vida interna é realmente distinta da vida externa. Mas ele só estabelece tal distinção para demonstrar que ambas só são o que são, pois estão em oposição real¹⁸⁹.

No que tange a vida externa, ela é mais vivamente representada na compreensão schleiermacheriana de mundo. Mundo é o palco no qual as diversas individualidades interagem consigo mesmas e com os outros objetos presentes nele, em suma, mundo é o conjunto dos fenômenos. Para Schleiermacher, no mundo o ser humano nunca é totalmente passivo. Portanto, o mundo possui uma origem dupla, ou seja, ele é percebido pelo homem, mas em última instância, é o homem que também o cria¹⁹⁰

Minha ação livre é aquele sentimento que parece brotar do mundo corporal. Não há nada que seja efeito deste sobre mim, os efeitos vão sempre de mim a ele; não há nada distinto de mim mesmo, nada oposto a mim [...]. O único que considero digno de chamar-se mundo é a eterna comunidade dos espíritos, seu influxo recíproco, seu mútuo formar-se, a sublime harmonia da liberdade¹⁹¹.

Criar o mundo para o filósofo moravo não é apenas autocontemplar a atividade livre do eu fora do tempo. Ao indivíduo também cabe a tarefa de fazer com que o corpo humano seja instrumento do agir livre. O agir, agora transportado ao tempo, não é oposto à individualidade propriamente dita, mas se apresenta como a perfeita conformação do corpo à liberdade. Ele não é também um agir necessário, se considerarmos esse agir no mundo como oposto à liberdade. O corpo é a liberdade manifestada: “O corpo não é nada oposto ao eu íntimo, porque sem o espírito o corpo não é tal. Igualmente, a liberdade não existe propriamente falando sem a expressão ou mediação corporal”¹⁹².

Contudo, como podemos compreender a aparente equivalência entre ação interna e ação externa se Schleiermacher parece querer salvaguardar claras distinções entre o externo e o interno? Mais uma vez, Schleiermacher busca mediar opostos. Quando a atividade livre de cada um se reconhece na autocontemplação, ela se reconhece como interna

¹⁸⁹ John P. CROSSLEY JR. *The Ethical Impulse in Schleiermacher's Early Ethics*, p. 07.

¹⁹⁰ Albert L. BLACKWELL *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Fantasy*, p. 226.

¹⁹¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 17: “Mein freies Thun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie ist nicht etwas von mir verschiedenes, mir entgegengesetztes [...]. Was Welt zu nennen ich würdige, ist nur die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluss auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit”.

¹⁹² Lourdes FLAMARIQUE. *Schleiermacher: La filosofía frente al enigma del hombre*, p. 85: “El cuerpo no es nada opuesto al yo íntimo porque sin el espíritu, el cuerpo no es tal. Igualmente, la libertad no existe propriamente hablando sin la expresión o mediación corporal.

e não externa; ademais, ela apenas se realiza na medida em que trabalha com “[...] as grandes e pesadas massas da matéria corporal [...]”¹⁹³. Portanto, a ação livre se apropria das massas corporais e as molda, as massas externas continuam sendo externas, mas só que abarcadas pela ação livre do espírito. Em suma, aquilo que é individual (interno), age sobre o mundo (externo), mas eles nunca se confundem, nunca trocam de funções. É por esse motivo que Schleiermacher considera o mundo como a obra mais bela do espírito, mas ainda assim o toma como um mero produto.

O indivíduo que se autocontempla deve agir no mundo através da sua individualidade. Não obstante, a individualidade deve se chocar com outras individualidades e é desta maneira que o indivíduo encontra o seu lugar no mundo exterior. Para Schleiermacher, o contato entre as individualidades não é marcado necessariamente pela limitação da liberdade de ambas, mas sim pela oportunidade de um confronto criativo entre membros de uma mesma comunidade. Não há possibilidade de um ato individual livre ser considerado como uma parte isolada do Todo. Todas as minhas atividades estão conectadas com a totalidade do meu ser e com a humanidade: “Não posso voltar a contemplar meu ser inteiro sem contemplar a humanidade e determinar meu posto e meu lugar em seu reino”¹⁹⁴.

Quando o indivíduo entra em contato com o mundo externo, ele produz, organiza, molda a realidade que o cerca. Somente as ações que estão conectadas com a estrutura espiritual do indivíduo produzem a consciência da humanidade. Tal consciência não é resultado da compreensão de sistemas morais, mas advém de uma “revelação suprema”¹⁹⁵. Tal revelação se mostra no fato de que Schleiermacher não está preocupado em investigar a consciência do homem em sua relação com uma determinada lei moral, antes, a tarefa fundamental do indivíduo é promover o encontro entre individualidade, liberdade e humanidade.

O que eles chamam consciência já não existe para mim. Nenhum remorso me pune, nada me repreende. Desde então, tão pouco persigo esta ou aquela virtude, nem me alegra este ou aquele ato como àqueles em cuja vida transitória raras vezes e isoladamente lhes aparece um testemunho duvidoso da razão.

¹⁹³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 15: “[...] grossen und schweren Massen des körperlichen Stoffes [...]”.

¹⁹⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 25: “Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernennen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinem Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen [...]”.

¹⁹⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 35: “hohe Offenbarung.”

Com uma paz tranquila, com uma simplicidade inalterável levo ininterruptamente a consciência da humanidade inteira em mim¹⁹⁶.

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

3.2 Do ponto de vista da *Dialética*

Antes de abordar os traços gerais da *Dialética*, trata-se, antes, de apontar algumas dificuldades fundamentais que permeiam a obra filosófica fundamental de Schleiermacher. Inicialmente, cabe notar que na *Dialética* não é um texto preparado para a edição, mas sim um conjunto de anotações, que não guarda necessariamente uma coerência evidente entre as suas partes. Schleiermacher realizou vários cursos sobre o significado da *Dialética*, tais cursos vão sofrendo constantes modificações; em geral, os cursos que ficaram para a posteridade foram realizados em Berlim durante os anos de 1811, 1814, 1818, 1822, 1828 e 1831. Nossa opção nesta tese foi fazer uso da edição de 1814 introduzida e organizada por Manfred Frank¹⁹⁷, pois o autor – assim como nós – dá ênfase à influência de Schlegel no pensamento schleiermacheriano, além de conectar alguns pontos fundamentais da *Dialética* ao período do desenvolvimento dos *Discursos*¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Monólogos*, p. 35-37: “Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr; es straft mich kein Gefühl, es braucht mich keines zu mahnen. Auch streb ich nicht seitdem nach der und jener Tugend, und freue mich besonders dieser oder jener Handlung, wie jene, denen nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen in zweifelhaftes Zeugnis der Vernunft erscheint. In stiller Ruhe, in wechselloser Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewusstsein der ganzen Menschheit in mir”.

¹⁹⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v). Frankfurt: Surhkamp, 2001.

¹⁹⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 14.

Segundo Schleiermacher, a *Dialética* é a arte de filosofar, ou melhor dizendo, ela deve conter os princípios do fazer filosófico¹⁹⁹. Ela define os princípios em que se baseiam a unidade e a validade de todo conhecimento humano; em suma, ela serve de guia seguro para a razão em sua atividade de conhecer. Filosofia é a construção – segundo leis – de um conhecimento que determina a ciência, tanto no geral, quanto no particular. Portanto, responde necessariamente à questão da unidade do saber, visto que não se trata de uma ciência apenas do ponto de vista formal, mas se abre à totalidade do saber. Nossa exposição estará focada principalmente na parte transcendental da *Dialética*, pois é nela que Schleiermacher considera a relação Deus – mundo – ser humano. Segundo Beiser²⁰⁰, esta tríade serviu como princípio no que diz respeito à exposição da doutrina cristã na primeira parte da *Doutrina da fé* [*Glaubenslehre*]. Tal influência seria não apenas formal, mas substantiva.

3.2.1 – A concepção geral da Dialética

Em 1809, Schleiermacher sai de Halle e vai para Berlim onde fica até sua morte em 1834. Foi nesse período que ele buscou desenvolver seus sistemas, tanto o teológico quanto o filosófico. A *Dialética* é uma obra póstuma, composta de notas de aulas de Schleiermacher como também de material extraído das anotações dos estudantes, editados pelo amigo e pupilo Ludwig Jonas. Schleiermacher estava preparando o material para a impressão e quando veio a falecer estava apenas finalizando uma seção da introdução. Visto que sua saúde estava debilitada, ele encarregou Jonas para ordenar a publicação da obra. Em 1839, cinco anos após a morte de Schleiermacher, a edição de Jonas foi publicada como um volume das *Sämtliche Werke*²⁰¹.

Segundo a edição feita por Jonas, as aulas de 1814 formam a base do texto, as de 1818 complementam essa base. As leituras de 1811 são um esboço fragmentário, possivelmente empregado na preparação das lições de 1818²⁰². Uma das inúmeras dificuldades

¹⁹⁹ Friedrich D. E. Dialektik (2v), p. 147: “Dialektik muss irgend wie die Prinzipien des Philosophierens enthalten.”

²⁰⁰ Frederick C. BEISER. Schleiermacher’s Ethics, p. 51.

²⁰¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. Dialektik: aus Schleiermachers literarischem Nachlasse. In Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Sämtliche Werke*: Philosophie. Leipzig: Felix Meiner, 1839.

²⁰² Terrence N. TICE. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *Dialectic: Or, The Art of Doing* Philosophy, p.34

da obra é que as lições presentes na *Dialética* atravessam 20 anos. Um dos últimos projetos em vida de Schleiermacher seria o de dar à *Dialética* e à moral cristã a forma que acabou possuindo a sua teologia dogmática²⁰³, contudo, ele abandona esse projeto e visa apressadamente dar a forma que a *Enciclopédia*²⁰⁴ possui.

Jonas seguiu esse projeto e estruturou o texto nos moldes da *Enciclopédia* de 1811. Esta forma de disposição do texto foi considerada inadequada por muitos estudiosos, assim, a forma de esboço de Jonas sofreu tentativas de melhora, isto é, tentativas de uma melhor disposição na apresentação do texto, principalmente com Isidor Halpern em 1903 e Rudolf Odebrecht em 1942. Halpern baseia-se nas aulas de 1831 pois esta seria a maturação final de Schleiermacher em torno do projeto da *Dialética*, os estudiosos acharam sua escolha arbitrária e mais deficiente do que a de Jonas. Odebrecht baseia-se na edição de 1822, complementando as lições com anotações de alunos que assistiram suas aulas. Esta edição tem sido mais bem aceita do que a edição de Halpern, embora suas deficiências sejam notadas por alguns especialistas.

Schleiermacher foi convidado a lecionar sobre ética por volta de 1810 na Universidade de Berlim, mas manteve-se – por um período - reticente em aceitar o convite pela presença de Fichte na mesma universidade. Isso porque Schleiermacher considerava que Fichte apresentava um projeto filosófico mais completo, além do mais, ele tinha a percepção de que o conteúdo de sua concepção filosófica estaria em confrontação com a filosofia de Fichte, portanto, Schleiermacher escolheu evitar a confrontação²⁰⁵.

O importante é notar que a *Dialética* foi pensada como uma alternativa à filosofia fichteana. Os estudiosos se aproximam da obra, geralmente, de duas maneiras: 1 – desenvolvimentista-analítico: traçar a progressão do pensamento de Schleiermacher através das

²⁰³ A principal obra de teologia dogmática de Schleiermacher ficou conhecida como *Doutrina da Fé* [*Glaubenslehre*] e foi publicada em 1821.

²⁰⁴ Enciclopédia é como ficou conhecida a obra *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811). Esta obra serviu apenas de introdução para a *Doutrina da Fé*, neste sentido, como Schleiermacher não conseguiu em vida uma organização mais sistemática de sua filosofia, a *Dialética* apresenta um aspecto de incompletude.

²⁰⁵ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*. Michigan: P. Lang, 1981, p. 19.

várias lições; 2 – Sintético-interpretativo: retratar uma apresentação singular da problemática e da estrutura do pensamento do autor²⁰⁶. É esta segunda percepção que temos da nossa apresentação da *Dialética* neste tese.

Em linhas gerais, a *Dialética* é uma tarefa filosófica que mostra os princípios nos quais são baseadas a unidade, a validade e a integridade do conhecimento humano, e que procura guiar do desenvolvimento do pensar até o conhecer. Schleiermacher apresenta semelhantes definições da *Dialética* em diferentes lições, que podem ser resumidas no que se segue: A *Dialética* é a exposição dos princípios para a conduta apropriada na condução de um diálogo na esfera do puro pensar²⁰⁷ Lourdes Flamarique afirma que para Schleiermacher “[...] filosofar é produzir um conhecimento conectado, no qual se dá a clara consciência de sua própria produção.²⁰⁸” Neste sentido, seu produto é uma obra de arte, visto que uma obra de arte é algo singular, mas que - em certo sentido – contém o infinito. Toda ciência, segundo Schleiermacher, anseia por ser arte, da mesma maneira, a ciência do puro pensar, a *Dialética*, também possui essa ambição.

Tais definições são mais bem entendidas se nós lembrarmos do fascínio de Schleiermacher com o uso do método socrático de Platão. A admiração de Schleiermacher pela metodologia maiêutica dos diálogos platônicos enquanto um método apropriado de comunicação da verdade ficou registrado em suas correspondências²⁰⁹. Além de Platão, Kant também pode ser considerado uma grande influência na *Dialética*. Tanto a forma como o conteúdo da obra apresentam resquícios platônicos e kantianos. Segundo Thiel a tonalidade platônica da *Dialética* emerge no que se segue: “Schleiermacher pressupõe que todo pensar humano em si é relativo e que isto aponta para e – requer como seu fundamento – um final acabado além do pensar. O pensamento permanece em um processo sem fim em direção a essa unidade. Assim, de uma perspectiva epistemológica, uma distinção é extraída entre dois reinos: ser transcendente e o tornar-se imanente.²¹⁰”

²⁰⁶ Terrence N. TICE. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *Dialectic: Or, The Art of Doing Philosophy*, p.41.

²⁰⁷ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p.22.

²⁰⁸ Lourdes FLAMARIQUE. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*, p.183.

Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER. *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen (1-4v.)*. Berlin

²⁰⁹ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER. *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen (1-4v.)*. Berlin: Reimer, 1860-186, IV, p.72: “Es giebt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt, und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann [Platão], und dafür möchte ich ihm gern einen recht würdigen Dank bringen.”

²¹⁰ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p.24-25: “Schleiermacher presupposes that all human thinking in itself is relative and that this relativity points to, and requires as its ground, a final consummate unity beyond thinking. Thinking abides in a never-ending process of

Outra forte indicação é a de que, para o filósofo moravo, “[...] a elevação do pensar ao conhecer é refletida na razão humana, mas, contudo, existe separado dela.”²¹¹ Disso, de acordo com Thiel, pode-se concluir que “[...] a unidade transcendente absoluta é o fundamento do conhecimento humano finito. O finito, portanto, participa no absoluto”²¹².

A influência de Kant na *Dialética* se dá principalmente por meio da filosofia crítica, em particular, pela aceitação da distinção kantiana entre a forma e objeto do conhecimento. Schleiermacher, assim como Kant, defende uma estância epistemológica que respeita os limites do pensar e do conhecer e a própria descrição do processo epistemológico em si: “A *Dialética* é uma ferramenta metodológica [*Kunstlehre*] que primeiro, examina as estruturas nas quais o pensar opera, segundo, desvela a princípios nos quais o conhecer é baseado; e terceiro, guia e dirige a *Wissenwollen* [querer-saber] na sua busca por ser fundamentado na certeza do conhecimento.”²¹³ Portanto, a combinação entre Platão e Kant permanece na base da concepção da *Dialética*.

Na Introdução da *Dialética* há uma distinção entre pensar puro, prático e artístico. No primeiro se dá a condução da atividade da *Dialética*. O pensar prático tem como característica a “[...] habilidade de produzir efeitos. É a atividade da razão transformada em ação humana no mundo.”²¹⁴ Já o pensar artístico é aquele que se distingue não pela consideração a algo (pensar prático), mas pelo grau de prazer que fomenta. É a operação da atividade da razão no reino da estética. O puro pensar define-se na oposição a ambos: Ele permanece em si e eleva-se em direção à universalidade. É pensar tendo em consideração o conhecer e todo puro pensar tende ao conhecimento. Este “tender ao conhecimento” é o que Schleiermacher chama de *Wissenwollen*, este ímpeto do pensar humano é o objeto da *Dialética*. O pensar é fundamentado na autoconsciência mediada e, portanto,

development in the direction of this unity. Thus, from an epistemological perspective, a distinction is drawn between two realms: transcendent being e immanent becoming.”

²¹¹ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p.25: “[...] the elevation of thinking to knowing is reflected in human reason, but yet exists apart from it.”

²¹² John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p.25: “[...] the absolute transcendent unity is the ground of finite human knowledge. The finite, therefore, participates in the absolute.”

²¹³ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 27: “Dialektik is a methodological tool (*Kunstlehre*) which first, examines the structures in terms of which thinking operates; second, uncovers the principles on which knowing is based; and third, guides and directs the *Wissenwollen* in its quest to be grounded in the certainty of knowledge.”

²¹⁴ John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 26: “[...] ability to produce an effect. It is the activity of reason transformed into human action in the world.”

provisória. Ele sempre está em um processo de construção²¹⁵ A tarefa eminente da *Dialética* é epistemológica, já que visa o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento. A influência de Platão o leva a procurar o fundamento de sua epistemologia não somente dentro mas, mais importante, fora do reino do pensar. A *Dialética* tenta discernir os princípios lógicos e os princípios metafísicos, que tornam possível alcançar o conhecimento. Faz-se necessária, portanto, uma cooperação entre lógica e metafísica²¹⁶. Apesar da colaboração mútua entre ambas a lógica é a forma filosófica predominante do trabalho: O objetivo da *Dialética* é pôr - sob a forma da lógica²¹⁷ - as fundações metafísicas do conhecimento exploradas à partir de uma perspectiva epistemológica de dupla face, qual seja: 1 – Conhecer o que é encontrado em todo pensar puro somente em virtude do desejo de conhecer; 2 – Mostrar como alguém pode proceder – em qualquer ponto – em direção ao conhecer.

A Parte Transcendental trata com a ideia de conhecimento em descanso em sua busca pela base do conhecer. A Parte Formal explora o conhecimento enquanto movimento. O problema fundamental da *Dialética* está presente em ambas as partes, a saber, “[...] a determinação de qual pensar pode propriamente ser considerado conhecer [...]”. Contudo, é na Parte Formal que Schleiermacher progride em direção a esta solução. Para Schleiermacher este progresso só torna-se possível ao se ter “[...] formulado a relação entre pensar e o princípio transcendente que fundamenta a certeza epistêmica”. A Parte transcendental, por sua vez, permanece uma importante propedêutica para a construção do conhecimento.

3.2.2 – O fundamento transcendente do conhecimento

Existem dois critérios do conhecimento que respondem à questão da qual pensar é conhecer: 1 – Aquele pensar que é concebido, de tal maneira, que é produzido por todos que possuem a habilidade de pensar; 2 – Aquele pensar que corresponde ao objeto de sua

²¹⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v). Frankfurt: Surhkamp, 2001, p. 152: “Unsere Untersuchung sucht also eine Form und einen Namen, und findet den der Dialektik als Prinzipien der Kunst zu philosophieren”.

²¹⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 152: “Also Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transzendente Philosophie, ist keine Wissenschaft; und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und fantastische.”.

²¹⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 19; “Allerdings ist also Dialektik ihrem Inhalte nach Logik und Metaphysik aber nicht Aggregat von beiden, sondern beides in der Form der Logik.”

atividade²¹⁸. O primeiro pode ser designado o critério da intersubjetividade na medida em que ele descreve a concordância entre os sujeitos da atividade do pensar, o segundo é o critério da objetividade, visto que ele descreve a concordância entre o sujeito e o objeto do pensar. A concordância epistêmica deve ser estabelecida do ponto de vista da espécie humana (intersubjetividade) e em termos de conexão entre pensar e ser (objetividade). A intersubjetividade é o lado ideal do pensar humano, enquanto a objetividade é o lado real do pensar humano. Na visão de Schleiermacher, o conhecimento se dá na medida em que a função intelectual ou atividade da razão [*Vernunftthätigkeit*] ou lado ideal do pensar humano e a faculdade da organização [*Organisation*] ou lado real do pensar humano ou ainda função orgânica entram em colaboração. Em suma, o primeiro passo para o conhecer se dá no contato entre ambas as funções – intelectual e orgânica. Schleiermacher define o conhecimento enquanto unidade de colaboração entre funções intelectuais e orgânicas²¹⁹.

A autoconsciência nasce da relação de ambas as funções e é a base de toda experiência mediada. Para o teólogo do século XIX, o conhecimento se origina na atividade da função orgânica, que oferece uma disposição confusa de dados sensíveis, estes, portanto, são organizados, em termos de categorias, pela função intelectual. A atividade da razão é ordenadora. Através da imposição de categorias cognitivas, que Schleiermacher designa como unidade [*Einheit*] e multiplicidade [*Vielheit*], sobre a experiência sensível, a atividade da razão estrutura os dados crus mediada pela faculdade de Organização.” Thiel adverte que os conceitos de variedade [*Mannigfaltigkeit*] e multiplicidade [*Vielheit*] não devem ser confundidos. O primeiro refere-se às impressões dos sentidos ainda não classificadas pela função intelectual, já o segundo é uma categoria cognitiva na qual a variedade é organizada. Ainda que em si seja uma categoria do espírito, a multiplicidade é enraizada mais profundamente na experiência sensível do que na categoria da unidade. Enquanto a multiplicidade reflete o lado real do pensar, a unidade reflete o lado ideal do pensar, visto que a unidade é enraizada na forma do pensar em si: o fundamento trans-

²¹⁸ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 178: “Da unser eigentliches Ziel die Konstruktion ist: so ist auch das formale unser Zielpunkt, den wir also zuletzt stellen; und eben damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem formalen zugleich seiner Identität mit dem transzendentalen bewusst sein können, wollen wir das transzendente zuerst suchen.”

²¹⁹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 190: “Das Wissen , und hier. Zunächst das reale, ist also dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz sondern in und mir der Identität beider Funktionen gesetzt, und von beiden aus gleich ursprünglich auf das ausser ihm als Sein gesetzte bezogen wird.”

cedente pressuposto no qual a concordância entre pensar e ser é baseada: “[...] as categorias da unidade e da multiplicidade refletem a participação das raízes do pensar (o ideal e o real), no processo epistemológico²²⁰.” Tais categorias nos levam à procura do fundamento transcendente do conhecimento.

A autoconsciência, ou seja, o *locus* da união das funções intelectuais com as orgânicas, é onde a relação entre ser e pensar se configura. A experiência sensível apresentada pela faculdade de organização torna-se real quando é analisada e sintetizada pelas categorias de unidade e multiplicidade. Contudo, o problema central da *Dialética* não se resolve na autoconsciência, ela é na realidade a origem das antíteses entre sujeito e objeto, é a base da experiência mediada e causa da relatividade do pensar. Como posto anteriormente, a tarefa da *Dialética* é levar o conhecimento da incerteza e relatividade à certeza absoluta, contudo, as antíteses, oposições e contradições da relação entre sujeito e objeto, pensar e ser, ideal e real na autoconsciência são inúmeras. Schleiermacher afirma que a autoconsciência serve como elemento que garante a relação entre pensar e ser, mas não fundamenta a concordância entre ambos. O pensar é constituído em um primeiro momento, o conhecer em um segundo. Afastando-se do idealismo de seus contemporâneos, Schleiermacher afirma que o princípio da identidade não pode estabelecer a autoconsciência como o fundamento entre pensar e ser. A proposição $A=A$ expressa unicamente o pensar formal e não considera a atividade orgânica, portanto, nada é pensado aqui e não é possível a produção de conhecimento²²¹. Portanto, com o intuito de se pensar a concordância entre pensar e ser que é exigida para a produção do conhecimento, Schleiermacher afirma que um fundamento transcendente para a concordância epistêmica deve ser pressuposto.

A Parte Transcendental da *Dialética* caracteriza-se, em sua maioria, pela constante tentativa de Schleiermacher em justificar sua pressuposição de um fundamento transcendente do conhecimento ao analisar as raízes transcendentais do pensar refletidas nas categorias intelectuais de unidade e multiplicidade.²²² A categoria da multiplicidade –

²²⁰John E. THIEL. *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, p. 35: “[...] the categories of unity and multiplicity reflect the participation of the roots of thinking, the Ideal and the Real; in the epistemological process.”

²²¹Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 190: “Die allgemeinen Denkformen, deren Repräsentant der Satz $a = a$, habrn auch eine organische Seite, sofern sie die Form des Prozesses enthalten, ode reine Bedingung desselben aussprechen; und sofern sie keine organische Tätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht.”

²²²Terrence N. TICE. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *Dialectic: Or, The Art of Doing* Philosophy, p 32.

neste momento – é a senha da função orgânica, do múltiplo sensível, isto é, da raiz transcendental do lado real da experiência, a saber, o mundo. O mundo é apenas parte objetiva, nele a unidade da concordância epistêmica não é encontrada. Ele constitui a esfera do antitético em si posto na existência finita pela autoconsciência. A concordância, portanto, deve ser buscada em um princípio de unidade absoluta. Esta unidade perfaz-se enquanto concordância que qualifica o conhecimento. Este princípio de unidade absoluta é a base da ordem imposta aos sentidos da experiência pela atividade da razão e o fundamento da concordância entre pensar e ser. O fundamento transcendente é a raiz transcendental do pensar do lado ideal da experiência e a origem da idealidade exigida em todas as instâncias da determinação epistêmica. Na *Dialética* este princípio é identificado com a deidade e é designado pelos termos *Gott* e *Gottheit*²²³.”

O fundamento transcendente está separado do conhecimento humano, sendo assim, Schleiermacher afirma que o conhecimento humano, que se dá no nível da sensibilidade, participa da idealidade, tal participação é fundamental na concordância entre pensar e ser. Neste sentido, o teor da *Dialética* é modificado pelo reconhecimento de Schleiermacher das críticas e limitações do conhecimento humano certificados pela filosofia crítica kantiana. Indo além, Schleiermacher ainda afirma que o conhecimento (como pensamento) ocorre somente sob as formas de conceito e juízo. O conceito, portanto, é o resultado final da síntese e da análise dos dados sensíveis pela atividade da razão. Juízo, por outro lado, expressa a unidade do ser, formalizada no conceito, enquanto um desenvolvimento²²⁴. O juízo promove e amplia o conceito. Ambas as partes são interdependentes, assim como as formas do conhecimento. O conhecimento, por sua vez, é fundado na concordância entre pensar e ser, tal concordância não eleva o conhecer ao nível do Incondicionado. Ele pode ser produzido apenas no nível da sensibilidade, é somente neste nível que conceito e juízo se relacionam. A união requerida das funções intelectuais e orgânicas

²²³Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 204: “Dennoch müssen wir hinter der Differenz des gesonderten Wissens eine allgemeine Identität notwendig voraussetzen, und halten daran die Reinheit der Idee des Wissens fest, wenn wir auch kein Objekt aufzeigen können, woran sie sich manifestiert.” Ainda nessa concepção de uma unidade absoluta que fundamenta a concordância entre as oposições: “Beide Vorstellung sind so entstanden nichts als Repräsentanten des letzten Grundes, Gott der Totalität unserer intellektuellen Aktion, aber abstrahiert von allem was durch die organische Funktion entsteht, und die Materie der Totalität unserer organischen Affektionen, abstrahiert von allem was durch die intellektuelle Funktion entsteht. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 247.

²²⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 214: “Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urteils.”

para a constituição do pensar real e, portanto, do próprio conhecer, implica que ambas dessas atividades estejam ligadas ao mundo da experiência sensível.

Indicamos que o conhecer se dá apenas nas formas do conceito e do juízo no âmbito da sensibilidade, neste sentido, seria possível fazer com que o fundamento transcendente se torne objeto do conhecimento? Aparentemente não, visto que o fundamento transcendente é visto por Schleiermacher como um pressuposto da concordância entre ser e pensar. É este reconhecimento dos limites do conhecimento humano que deve ser atribuído à influência kantiana no desenvolvimento de Schleiermacher na *Dialética*. Na *Crítica da razão prática*, a ideia de Deus é tratada como um postulado necessário para o uso moral da razão; na *Crítica da Razão Pura*, a deidade é uma ideia regulativa da razão pura. A influência da Kant na *Dialética* de Schleiermacher deve ser vista, desta forma, no reconhecimento dos limites do pensar e do conhecer dentro do reino dos objetos da experiência possível. O problema baseia-se justamente no fundamento transcendente enquanto pressuposto da concordância entre ser e pensar. A unidade na qual o conhecimento se baseia não se justificaria enquanto fundamento transcendente do conhecer se este fundamento não fosse acessível ao conhecimento humano, de forma mais direta. Para Schleiermacher o fundamento do conhecimento é apresentado à experiência por meio do sentimento [*Gefühl*], que é a unidade relativa entre conhecimento ético e conhecimento físico, pensar e querer²²⁵. Na *Dialética*, o sentimento é a unidade vital do eu e do mundo. Sentimento que é designado como a autoconsciência imediata e funciona como uma analogia do divino no homem que transcende a dicotomia sujeito-objeto sob a qual a autoconsciência mediada é baseada. Por fim, o sentimento se configura como o preenchimento da lacuna encontrada entre Deus e o homem nas atividades do pensamento e do conhecimento. *Dialética*, considerada em sua plenitude, é o pensar que – sobre a base do fundamento pressuposto de concordância entre pensar e ser, experimentado no sentimento – pode ser propriamente determinado como conhecimento.

²²⁵ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Dialektik* (2v), p. 271: “Dem gemäss nun haben wir auch den transzendentalen Grund nur in der relativen identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl.”

3.3 Do ponto de vista do sentimento enquanto autoconsciência imediata

O termo sentimento – que parece ser a chave interpretativa da concordância entre ser e pensar na *Dialética* – aparece reformulado no maior escrito schleiermacheriano sobre teoria da religião, a saber, a *Glaubenslehre* de 1821. Neste escrito, principalmente em seus primeiros momentos, Schleiermacher expõe a definição geral de sentimento enquanto autoconsciência imediata e, portanto, mantém o esquematismo discutido anteriormente na *Dialética*.

Para Schleiermacher, a religião possui a sua província própria, ou seja, uma esfera de fundamentação independente da metafísica e da moral, Schleiermacher pode distinguir a consciência religiosa fundamental da especulação e do pensar por um lado, e da ética e do fazer por outro. Tal fundamentação própria e singular da religião, entretanto, não a exime da relação com as outras duas dimensões. Essas três dimensões estão em constante interrelação sem, contudo, confundir-se. Se, de acordo com esta proposição a metafísica e a moral relacionam-se com a piedade, elas, de forma alguma, constituem a sua essência. Por outro lado, a piedade é sempre um estado em que o sentimento, o conhecimento e a ação estão combinados, ainda que isto não signifique, neste caso, conforme assegura Schleiermacher, “que o Sentimento é derivado do Saber e o Fazer do Sentimento”²²⁶. Na *Glaubenslehre*, Schleiermacher aponta para o sentimento de dependência absoluta como a essência da religião, ou da piedade, identificando-o com a autoconsciência imediata” [*unmittelbares Selbstbewußtsein*]. A essência da piedade é, nas palavras do autor, “a consciência de ser absolutamente dependente, ou, o que é o mesmo, de estar em relação com Deus”²²⁷

Tal sentimento, entretanto, distancia-se de outros tipos de sensações, sentimentos (*Empfindungen*) e estados inconscientes, caracterizando-se como um estado mental (*Zustand*). Esta caracterização peculiar de sentimento impede a associação demasiado apressada e pouco refletida, ainda que herdeira do legado racionalista leibniziano, entre o sentimento e o subliminal, isto é, aquilo que ocorre “abaixo do nível da consciência e da percepção”²²⁸. Em outras palavras, sentimento, para Schleiermacher, possui estreita relação com consciência e, neste caso, com consciência de si. Isso não equivale dizer,

²²⁶ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, p.11.

²²⁷ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, p.12.

²²⁸ Robert R. WILLIAMS. *Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness*. *The Journal of Religion*, v. 53, 1973, p. 431.

entretanto, que sentimento e autoconsciência sejam perfeitamente identificáveis. Apesar de não dizer respeito a estados inconscientes, o sentimento para Schleiermacher também é distinto de um tipo de autoconsciência que seja reduzida a representação de si, e assim mediada pela autocontemplação. Isso porque, de acordo com Schleiermacher, este tipo de autocontemplação aparece simplesmente como um acessório, ou seja, um apêndice do estado mental do indivíduo.

A autoconsciência imediata distingue-se da representação [*Vorstellung*], uma vez que Schleiermacher a considera inteiramente um sentimento enquanto tal. Neste sentido, sentimento não somente distingue-se de outros sentimentos por vincular-se a uma forma de estado mental, como também permanece propriamente um sentimento, ainda que em forma de autoconsciência imediata, desvelando-se como um sentimento de absoluta dependência. Segundo Robert M. Adams, tal sentimento, apesar de ser uma característica do indivíduo, é também uma característica relacional, uma vez que a dependência absoluta implica, ao menos, uma dependência de algo que se encontra além de si mesmo, algo sobre o qual se é absolutamente dependente²²⁹. De acordo com esta concepção, o estado de dependência aponta para implicações de intencionalidade da consciência. Como se concebe tal intencionalidade da consciência em Schleiermacher é parte de uma discussão que adentra os meandros de sua complexidade teórica e conceitual, ainda carente de investigação. Toda consciência de si é ao mesmo tempo, segundo Schleiermacher, a consciência de um estado de si variável. Isso significa dizer que a objetivação do “Ego” enseja um espaço de determinação da autoconsciência que escapa da ação individual. Isso porque, obviamente, toda variação, se atrelada à inconstância e à diferença, não pode ter sua origem puramente no “eu-idêntico”. Schleiermacher atenta para dois elementos diferentes presentes em todo estado de autoconsciência: a) um elemento auto-causado [*ein Sichselbstsetzen*], um ser [*Sein*] e b) um elemento não autocausado [*ein Sichselbstnichtsogesezhaben*], um ter-por-algum-meio-vindo-a-ser [*ein Irgendwiegewordensein*]. Tal elemento não auto-causado aponta para um fator além do “Ego”, um “outro”, que é a origem

²²⁹ Robert M. ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*, 2005, p.37.

[*Woher*] “da determinação particular, sem a qual a autoconsciência não seria precisamente o que ela é”²³⁰. Aqui há claramente um elemento de intencionalidade na autoconsciência que designa uma origem que transcende o indivíduo²³¹. A autoconsciência não pode ser realizada sem a consciência intencional de um “outro” para além do indivíduo. Tais elementos, conforme descreve Schleiermacher correspondem à receptividade [*Empfänglichkeit*] e à atividade [*Selbsttätigkeit*] no sujeito. A receptividade, enquanto uma determinação da autoconsciência afetada por algum agente exterior, é designada por Schleiermacher como “sentimento de dependência” [*Abhängigkeitsgefühl*]. O elemento comum em todas as determinações que expressa movimento espontâneo e atividade é designado como “sentimento de liberdade” [*Freiheitsgefühl*]. Se no sentimento de dependência a ação de um “outro” é imprescindível para que se tenha tal estado de determinação, no “sentimento de liberdade” o “outro” é determinado pela atividade individual, não podendo ser determinado de outra forma.

A primazia sempre é do sentimento de dependência, sendo a liberdade uma forma de resposta a tal dependência, isto é, uma contra-influência exercida sobre uma dependência já presente. Schleiermacher pensa, de fato, o “sentimento de dependência” e o “sentimento de liberdade” como um, posto que o sujeito e o “outro” correspondente são os mesmos para ambos. Neste sentido, sempre há uma reciprocidade e uma interação (*Wechselwirkung*) entre o sujeito e o “outro” correspondente, uma vez que tanto aquilo que apela para a receptividade do indivíduo quanto o que é sujeitado pela sua atividade espontânea permanecem interligados com o indivíduo como uma totalidade.

Schleiermacher nega a possibilidade da irrupção no indivíduo de um “sentimento de liberdade absoluta”. Tal sentimento pressupõe uma atividade da parte do indivíduo em relação a um objeto dado, o que implica, por sua vez, uma influência do objeto sobre a receptividade do indivíduo. A influência do objeto sobre a receptividade é sempre já uma forma de determinação, o que nega a possibilidade de uma liberdade absoluta, sem reciprocidade e interação. O sentimento de dependência absoluta, por sua vez, ressalta Schleiermacher, não pode jamais proceder da influência de um objeto que é dado ao indivíduo. Esta relação entre sujeito e objeto é diferente da relação de dependência absoluta.

²³⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER *The Christian Faith*, p.13.

²³¹ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*, p.13: “In self-consciousness there are only two elements: the one expresses the existence of the subject for itself, the other its co-existence with an Other.”

Entre sujeito e objeto há influência mútua, ainda que mínima. Se o objeto que representa a origem do sentimento de dependência absoluta é um dado, então, sobre tal objeto, de alguma forma, sempre haveria uma contra-influência. Tal relação não seria jamais uma absolutamente dependente, posto que em relação a objetos dados sempre haja um sentimento de liberdade da parte do indivíduo.

A origem do sentimento de dependência absoluta, ou seja, a origem da existência receptiva e ativa do indivíduo, é identificada por Schleiermacher com a palavra Deus, caracterizado como a significação realmente original desta palavra. Apesar de o homem estar em uma relação livre, embora limitada, com o mundo, a origem do sentimento de dependência absoluta não é o mundo, nem mesmo uma parte dele. Isso porque, conforme explicitado acima, o indivíduo, enquanto uma existência livre no mundo, exerce nele uma influência contínua, permitindo apenas um sentimento de dependência, excluindo a possibilidade da absolutez. Também tal sentimento de dependência absoluta não é condicionado por algum conhecimento prévio de Deus, uma vez que *Gefühl* é, primeiramente, um sentimento pré-reflexivo. A representação (*Vorstellung*) expressa linguisticamente pela palavra Deus é sempre um segundo momento, já caracterizado por certo aparato mental de conceitualização. Como corretamente ressalta Adams, a ideia de Deus como a origem do sentimento de dependência absoluta só pode ser inferida da descrição ou interpretação da consciência religiosa essencial. Tal caracterização verbal do sentimento é sempre uma realização *a posteriori*, sendo uma interpretação conceitual de um estado não-conceitual de consciência, e enquanto tal pode ser mal compreendido²³². Neste sentido, cabe enfatizar, que o sentimento é pré-reflexivo e não-conceitual somente na medida em que não pode ser estruturado por conceitos. Entretanto, tal sentimento não deve ser designado como algo independente de pensamento conceitual, tendo em vista que “ao lado da absoluta dependência que caracteriza não somente o homem, mas toda a existência temporal, há dada ao homem a autoconsciência imediata dela, que se torna uma consciência de Deus”.²³³

²³² Robert M. ADAMS. *Faith and Religious Knowledge*, 2005, p.38-39.

²³³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*, p.18.

4. Conclusão

Nosso objetivo neste momento não é retomar todos os pontos desenvolvidos nesta tese, mas apenas desvelar – resumidamente – o caminho trilhado. A intenção desta tese foi demonstrar que o nexos entre religião e filosofia se dá na superação das oposições que constituem a estrutura da própria existência. Primeiro, vimos que Schleiermacher deparou-se com a oposição kantiana entre numênico e fenomênico e, em um momento posterior, com a filosofia fundacionalista do idealismo alemão. Em contato com os românticos (principalmente Friedrich Schlegel), Schleiermacher propôs a superação dos pontos de vista supracitados ao, por um lado, elaborar uma definição da essência da religião que visa encontrar uma harmonia que supera todas as oposições e, por outro, fundamentar uma ética da individualidade forjada em uma relação necessária e viva entre a minha individualidade e o Infinito. A *Dialética* schleiermacheriana apresentou a dimensão transcendental de seu pensamento e, essencialmente, a ideia do fundamento transcendente enquanto pressuposto da concordância entre ser e pensar. Este fundamento transcendente - que de fato é o fundamento do conhecimento – é apresentado à experiência por meio do sentimento. Por fim, observamos a necessária relação entre sua teoria da religião e sua fundamentação filosófica por meio do conceito de sentimento, na medida em que nos *Discursos* o sentimento é visto como uma resposta a uma intuição aparentemente indeterminada, na *Dialética* e na *Glaubenslehre*, esse sentimento ganha um aspecto determinado, a saber, torna-se consciência de Deus.

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

Os testemunhos só são possíveis à medida que o Universo revela-se ao indivíduo. O Universo ou Infinito para Schleiermacher é o que paira entre a transcendência e a imanência, é a unidade, a totalidade. Inicialmente, quando esta totalidade se manifesta, o indivíduo é arrebatado de forma praticamente indescritível por uma intuição, que é reveladora das ações do Infinito no finito. Não há reflexão aqui, mas simplesmente uma captação da força reveladora do Universo na individualidade do sujeito. Como em um segundo momento, o sujeito reflete sobre tal revelação infinita, sua consciência individual se altera. É essa alteração da consciência que Schleiermacher chama de sentimento. Portanto, quando a religião se faz presente na consciência dos indivíduos, ela deve acompanhar todas as outras atividades humanas, inclusive a ética. Universo, intuição e sentimento são os elementos primordiais na definição da essência da religião em Schleiermacher. O Universo manifesta-se a todo momento, o indivíduo é tomado por uma intuição pré-reflexiva e, através do sentimento, age, penetrado pela religião, no mundo externo. A estrutura bipolar do pensamento schleiermacheriano atua aqui da seguinte maneira: Intuição e sentimento não podem ser considerados de maneira separada, eles são originalmente algo único. Faz parte da natureza de ambos estarem sempre em referência mútua. Quando a conexão entre ambos é perfeita, o indivíduo não se reconhece mais na sua individualidade, mas somente na unidade com o Universo.

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

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

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

Esta oscilação presente no discurso religioso e ético, como vimos, também emerge na concepção filosófica de Schleiermacher através da identidade transcendental do real e ideal presente na *Dialética*. O fundamento de tal oscilação pode ser identificado com Deus. Schleiermacher parece não acreditar que Deus seja uma autoconsciência externa ao mundo, por outro lado, ele indica que há uma diferença determinante entre Deus e Mundo. Em suma, Deus e o mundo só podem existir juntos, contudo, há uma distinção entre ambos. É sabido que na primeira edição dos *Discursos* em 1799, o objeto da religião é o universo como um todo, a ideia de Deus parece ocupar um lugar secundário. Ele afirma que as “forças infinitas” - um dos múltiplos aspectos da pluralidade do universo

– é o objeto das ciências, portanto, delas e de suas relações podemos extrair conhecimento. Por outro lado, a unidade, não pode ser objeto do conhecimento científico, já que o método científico só pode ser aplicado onde há diferenciação, distinção etc. Esta unidade, contudo, é a base de todo o conhecimento. O fato é que Schleiermacher busca dissolver a polaridade entre ser e pensar por meio da concepção de Deus.

O Universo é essencialmente vida. Esta, nos *Discursos* é considerada um jogo contínuo de forças opostas. Não é por acaso que Schleiermacher afirma que o “[...] caos infinito [...] é [...] o símbolo mais próprio e elevado da religião”²³⁴. Já na *Dialética* há a concepção de que a possibilidade do conhecimento (ou da vontade moral) envolve um tipo de unidade mundana fundamental, uma unidade entre razão e natureza. Tal unidade seria Deus: “As leituras sobre a *Dialética* culminam em uma prova epistemológica da existência de Deus e uma discussão da natureza de Deus e de sua relação com o mundo”²³⁵. De um lado observa-se a valorização da particularidade, do caos, do jogo entre forças; de outro, há um destaque do caráter universal da ideia de Deus enquanto unidade. Evidentemente, tais perspectivas não são contraditórias, elas funcionam como elementos paralelos e formativos da ideia do ser de Deus: “Nós sabemos somente sobre o ser de Deus em nós e nas coisas, nada sobre um ser de Deus fora do mundo ou em si”²³⁶. O nosso “saber” sobre Deus, portanto, se dá no sentimento, na experiência da autoconsciência fundamentada na dinâmica relação entre eu, Deus e o mundo.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Robert M. Faith and Religious Knowledge. In: MARIÑA, Jacqueline., (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 35-51.

²³⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, p. 27

²³⁵ Richard BRANDT. *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*, p. 201.

²³⁶ Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER. *Schleiermachers Werke: Auswahl in vier Bänden*. Leipzig: Felix Meiner, Band 3, p.75.

- BEISER, Frederick C. Schleiermacher's Ethics. In: Jacqueline MARINHA (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: The Cambridge University Press, 2005, p. 53-70.
- _____. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2003.
- BERKHOF, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Trad: Jon Vriend. Michigan: Grand Rapids, 1992, p. 30-49.
- BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- BLACKWELL, Albert L. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*. Chico: Scholars Press, 1982.
- BLANKENAGEL, John. The Dominant Characteristics of German Romanticism. *Modern Language Association*. Connecticut: Vol. 55, n. 1, 1940, p. 1-10.
- BROWN, Marshall. *The Shape of German Romanticism*. New York. Cornell University Press, 1979.
- BUBNER, Rüdiger. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- CLAYTON, Philip. Schleiermacher as Romantic: Joyful Experience, the Individual, and the Whole. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE ; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of Hermann Patsch*, p. 115-124.
- CRAWFORD, Alexander W. *The Philosophy of F.H. Jacobi*. London: Macmillan & Co, 1905, p. 1-17.
- CROSSLEY JR, John P. The Ethical Impulse in Schleiermacher's Early Ethics. *The Journal of Religious Ethics*. Florida, v. 17, n. 2, 1989, p. 5-23.
- CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
- _____. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge University Press. 1988.
- DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. Trad. Luís H. Dreher. *Veritas*, Porto Alegre. v. 54, n. 1, 2009, p. 113-136.
- DREHER, Luis Henrique. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke's Method and the Ongoing Program of Mediation Theology*. Bern; Berlin; Frankfurt/M; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1998, p. 37.

- FERREIRA, M. Jamie. Love and the Neighbor: Two Ethical Themes in Schleiermacher's *Speeches*. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 3, 2004, 420-430.
- FLAMARIQUE Lourdes. Schleiermacher: *La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin: Ediciones universidad de Navarra, 1999, p. 62-104.
- FORSTMAN, Jack. *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*. Montana: Scholars Press, 1977.
- FRANK, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Trad: Elizabeth Millán-Zaibert. New York: State University of New York Press, [s.d], p. 1-37.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?*. Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- IZUZQUIZA. *Armonía y razón: La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitaria de Zaragoza, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KINLAW, C. Jeffery. Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher. *The Review of Metaphysics*, Chicago, Vol. 58, n.4, 2005, p. 843-869.
- LAMM, Julia A. Schleiermacher's Post-kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza: 1793-1794. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 74, n. 4, 1994, p. 476-505.
- LOVEJOY, Arthur O. On the Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism. *Modern Language Notes*. The Johns Hopkins University Press, vol. 31, n. 7, 1916, p. 385-396.
- MACKINTOSH H.R. *Teologia moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. Trad: Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 21-23.
- MARIÑA, Jacqueline. Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian legacy. *The Journal of Religion*. Chicago, v. 79, n. 2, 1999, p. 193-215.
- MUNRO, Robert. *Schleiermacher: Personal and Speculative*. Paisley: Alexander Gardner, 1903, p. 26-45.
- NASSAR, Dalia T. Immediacy and Mediation in Schleiermacher's *Reden über die Religion*. *The Review of Metaphysics*, v. 59, 2006, p. 808-840.
- NELSON, Eric S. Schleiermacher and Romanticism: Holism, Singularity, and the Unconditional. In: Hans DIERKES; Terrence N. TICE ; Wolfgang VIRMOND. (Ed.). *Schleiermacher, Criticism and the Critical Arts: A Festschrift in Honor of*

- Hermann Patsch. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2008, p. 99-114.
- OTTO, Rudolf. Introduction. In: Friedrich Schleiermacher. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. New York: Harper & Row, 1958, p. 136-158.
- PFLEIDERER, Otto. *The Philosophy of Religion on the Basis of its History*. London: William and Norgate, vol. 1, 1886, p. 303-332.
- PINKARD, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 1-19.
- REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and Thought*. Trad: John Wallhauser. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1983.
- SCHELLING, Friedrich. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad: Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophical Fragments*. Trad: Peter Firchow. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1998, 1-17.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen (1-4v.)*. Berlin: Reimer, 1860-1863.
- _____. *Dialektik (2v)*. Frankfurt: Surhkamp, 2001.
- _____. *Dialektik: aus Schleiermachers literarischem Nachlasse*. In Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Sämmtliche Werke: Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner, 1839.
- _____. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trad: Richard Crouter. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.
- _____. *Monólogos*. Trad. Ana Poca. Edição Bilíngüe. Barcelona: Anthropos, 1991.
- _____. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- SELBIE, Willian B. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. New York: E. P. Dutton & Co., 1913, p. 1-28.
- SOCKNESS, Brent W. Schleiermacher and the Ethics of Authenticity: The *Monologen* of 1800. *Journal of Religious Ethics*. Chicago, v. 32, n. 3, 2004, p. 477-517.

SUZUKI, Márcio. O belo como imperativo. In: SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WALZEL, Oskar. *German Romanticism*. Trad: Alma Elise Lussky. New York: Capricorn Books, 1966.

WILLIAMS, Robert R. Hegel and Schleiermacher on Theological Truth In: L. S. ROUNER, (Ed.). *Meaning, Truth and God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982, p. 52-69.

_____. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v.53, 1973, p. 424-455.