

**FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

RAPHAELSON STEVEN ZILSE

**NO LIMIAR DA LINGUAGEM: A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E O (RE)FAZER
TEOLÓGICO EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER**

São Leopoldo

2016

RAPHAELSON STEVEN ZILSE

**NO LIMIAR DA LINGUAGEM: A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E O (RE)FAZER
TEOLÓGICO EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Teologia
das Faculdades EST como requisito para
obtenção do grau de Mestre em Teologia.
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Z69n Zilse, Raphaelson Steven
No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o
(re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher /Raphaelson
Steven Zilse ; orientador Rudolf Eduard von Sinner. – São
Leopoldo : EST/PPG, 2016.
156 p. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2016.

1. Schleiermacher, Friedrich, 1768-1834. 2. Teologia
dogmática. 3. Religião – Filosofia. 4. Modernismo (Teologia
cristã). I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

RAPHAELSON STEVEN ZILSE

**NO LIMIAR DA LINGUAGEM: A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E O (RE)FAZER
TEOLÓGICO EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Teologia
das Faculdades EST como requisito para
obtenção do grau de Mestre em Teologia.
Área de Concentração: Teologia e História

Data: 07 de Março de 2016

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Prof. Dr. Luis Henrique Dreher – Doutor em Teologia – Universidade Federal de Juiz de Fora

“ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν”

“Pois nele vivemos e movemos e somos”

Atos 17.28

RESUMO

A partir da inter-relação existente no pensamento de Schleiermacher entre a forma com a qual trabalha a linguagem, a consciência e a religião, o intento desta pesquisa é mostrar tais reflexões como pressupostos para o desenvolvimento de uma noção de reflexão teológica como um processo de fazer e refazer teológico, consciente de sua dupla historicidade, dentro de um contexto mais amplo e de um mais específico. Para isto, pretende-se traçar um caminho que possibilite uma possível reconstrução de momentos-chaves de sua reflexão que culminarão em sua *magnum opus* “*Der christliche Glaube*” (“A Fé Cristã”). O primeiro momento analisado abrange desde antes de seu nascimento até c.1796, antes de sua ida para Berlim, e tem como foco três grandes influências sobre seu pensar, respectivamente, o Pietismo e os filósofos Immanuel Kant e Baruch de Espinosa, além do legado deste último suscitado no séc. XVIII. O segundo momento consiste de uma análise da própria estruturação de sua reflexão, primeiramente vinda a público sob a obra “*Über die Religion*” (“Sobre a Religião”). Nesta, ele expõe muito do que vem construindo ao longo dos anos precedentes, em especial a partir de seu diálogo com as três influências mencionadas anteriormente, na tentativa de apresentar aquilo que compreende como a essência da religião, cuja característica essencial é a precedência da experiência sobre qualquer conceituação. Ainda neste segundo momento, examinar-se-á também a estruturação de sua noção da construção dialógica do conhecer, a partir de suas palestras na Universidade de Berlim, construindo seu fundamento filosófico denominado de Dialética. Este é um momento em que explicitamente pode-se ver o diálogo com Kant e Espinosa (além do pano de fundo pietista), onde apresenta sua interpretação do conhecimento como um processo de construção dialógica individual e comunitária do conhecer a partir da conscientização da relação entre ser e pensar, o orgânico e o intelectual. O último ponto a ser trabalhado nesta pesquisa é a forma com a qual Schleiermacher desenvolve sua reflexão teológica, a partir da estruturação do que seria o estudo teológico como um processo duplamente histórico, conforme apresenta em sua “*Kurze Darstellung*” (“Breve Apresentação”), e a partir do que pode ser definido como seu próprio refazer teológico, exposto em sua “*Der christliche Glaube*”, focando especialmente a Introdução desta, onde explicitamente relaciona sua reflexão precedente com o estabelecimento de algumas chaves hermenêuticas com as quais desdobrará sua obra doutrinal, a exemplo da autoconsciência imediata e a historicidade contextual da linguagem.

Palavras-chave: Schleiermacher. Modernidade. Linguagem. Consciência. Teologia.

ABSTRACT

From the interrelation existing in the thought of Schleiermacher between the forms of which he deals with language, consciousness and religion, the intent of this research is to show such reflections as presuppositions for the development of a notion of theological reflection as a process of doing and redoing theology, conscious of its double historicity, inside a wider context and a more specific one. For this, the intent is to trail a road that allows a possible reconstruction of key moments of his reflection that will culminate in his *magnum opus* “*Der christliche Glaube*” (“The Christian Faith”). The first moment analyzed ranges from before his birth to c. 1796, before his going to Berlin, and focuses three great influences on his thought, respectfully, Pietism and the philosophers Immanuel Kant and Baruch de Espinosa, besides the legacy of this last one raised in the XVIIIth century. The second moment consists in an analysis of the structuration of his thought, first brought to public under his work “*Über die Religion*” (“On Religion”). On this one, he puts forth much that has been in construction in the preceding years, in special from his dialogue with the three influences before mentioned, in the intent of presenting that which he understands as the essence of religion, whose main characteristic is the precedence of experience over any conceptualization. Still on this second moment, also the structuration of his notion of the dialogical construction of knowing will be examined, from his lectures in the University of Berlin, constructing his philosophical fundament called Dialectic. This is a moment where the dialogue with Kant and Espinosa (besides the pietistic background) can be explicitly seen, and where he presents his interpretation of knowledge as a process of individual and community dialogical construction of knowing from the conscientization of the relation between being and thinking, the organic and the intellectual. The last point worked in this research is the form with which Schleiermacher develops his theological reflection, from the structuration of what is the theological study as a doubly historical process, according to the presentation on his “*Kurze Darstellung*” (“Brief Outline”), and from where his own theological redoing can be defined, as exposed in his “*Der christliche Glaube*”, but specially focusing the Introduction of this one, where he explicitly relates with his preceding reflection with the establishment of some hermeneutical keys with which he will develop his doctrinal work, for example the immediate self-consciousness and the contextual historicity of language.

Keywords: Schleiermacher. Modernity. Language. Consciousness. Theology.

AGRADECIMENTOS

Sou grato à minha esposa, Morgana de Braga Zilse, por ter me apoiado durante toda a caminhada desde a graduação, por ter crido no sonho de fazer a diferença e na necessidade de capacitação para que tal possa ser feita, levando-a a compreender os inúmeros momentos nos quais o estudo era a prioridade, e com quem sempre crescerei pelo diálogo. Sou grato também ao meu filho, Nicolai Aleksandr Zilse, com quem compartilho muito de minha forma de ser e que está no caminho para compreender a importância da educação como libertação da consciência, apoiando-me e cuja admiração me motiva a seguir em frente.

Agradeço, eternamente, aos meus pais, Edson Bruno Zilse e Jane Adalgisa Soares Zilse, pois, sem sua ajuda, apoio, orientação e sacrifício, nada disto seria possível. Sou grato também à minha irmã, Kimberly Soares Zilse, pelo apoio nos estudos e, apesar de morarmos distantes, diversos momentos de desconcentração. Junto a eles, sou grato também à família de meu pai e de minha mãe, por sempre que possível incentivar este caminho e concretamente ajudar.

Sou grato aos meus sogros, Gilberto Ramos de Braga e Nadia Maria de Braga, pelo acolhimento, e, em especial ao meu sogro, com quem diversas discussões importantes foram travadas. Também agradeço à família de minha esposa, que sempre esteve presente em momentos de necessidade, sempre apoiou esta jornada e com quem muitos dos melhores momentos da vida foram compartilhados.

Agradeço ao meu orientador, Rudolf E. von Sinner, por ter me incentivado, em seu escritório, a continuar com a pesquisa em Schleiermacher, percebendo aquilo que não conseguia perceber, a riqueza que ainda poderia ser extraída de seu pensamento. Agradeço pelas diversas discussões e importantes orientações que rumaram meu caminho e me ajudaram a construir esta obra, pelos diversos cafés tomados no Instituto de Ética, e, acima de tudo, por ter escolhido se aventurar na rede do pensamento schleiermacheriano comigo.

Sou grato ao CNPq por ter concedido a bolsa do curso de Mestrado, sem a qual esta pesquisa seria impossibilitada, e por compreender o quanto o investimento na formação intelectual é fundamental para que um futuro possa ser construído em cima de bases sólidas.

Agradeço a(o)s colegas do grupo de estudo da “Teologia Pública em perspectiva latino-americana”, sob o Prof. von Sinner, com quem muitas noites de quintas e dias de sábado foram compartilhados e cujas discussões acrescentaram e expandiram minha visão sobre a pesquisa e sobre a vida. Agradeço também a(o)s colegas do grupo de História do Cristianismo na América Latina, sob o Prof. Wilhelm Wachholz, que também tiveram importantes contribuições no desenrolar da pesquisa.

Compreendendo esta rede de relacionamentos que possibilitaram ser quem sou e fazer o que fiz, agradeço a todos e todas que de alguma forma contribuíram para esta pesquisa.

Como momento mais fundamental possível, sou grato ao Inimaginável, que permeia tudo e dá sua própria possibilidade, onde vivemos, nos movemos e somos, agradecimento cujo único termo possível para tentar se expressar, mesmo que relativamente, é amor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 INFLUÊNCIAS TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS	15
1.1 PIETISMO	16
1.1.1 <i>Um movimento reformador</i>	16
1.1.2 <i>Reviravolta subjetiva da teologia</i>	19
1.1.3 <i>Raízes de uma visão de mundo: Schleiermacher e o Pietismo</i>	22
1.2 IMMANUEL KANT	24
1.2.1 <i>O monótono atordoador</i>	24
1.2.2 <i>A “Revolução Copernicana”</i>	27
1.2.3 <i>Ampliação de uma visão de mundo: Schleiermacher e Kant</i>	34
1.3 BARUCH DE ESPINOSA E O NEO-SPINOZISMO	38
1.3.1 <i>Um livre pensador e seu legado</i>	38
1.3.2 <i>Amor Dei intellectualis</i>	41
1.3.3 <i>Estruturação de uma visão de mundo: Schleiermacher e Espinosa</i>	47
CONCLUSÃO	53
2 A CONSCIÊNCIA E A LINGUAGEM RELIGIOSAS	55
2.1 A RELIGIÃO PARA ALÉM DA ILUMINISTA	56
2.1.1 <i>Novo contexto intelectual: Berlim</i>	56
2.1.2 <i>Religião, a profundidade do ser</i>	60
2.1.2.1 <i>O Universo</i>	65
2.1.2.2 <i>A essência religiosa</i>	68
2.2 FUNDAMENTAÇÃO ONTO-EPISTEMOLÓGICA	73
2.2.1 <i>Aprofundamento teórico</i>	73
2.2.2 <i>A construção dialógica do conhecer</i>	75
2.2.2.1 <i>Sentimento de dependência</i>	84
2.2.2.2 <i>Linguagem e a reflexão religiosa</i>	87
CONCLUSÃO	90
3 OS FUNDAMENTOS E A EXECUÇÃO DO (RE)FAZER TEOLÓGICO	93
3.1 A TEOLOGIA COMO UM FAZER TEOLÓGICO	94
3.1.1 <i>Estruturação do estudo teológico</i>	94
3.1.2 <i>A dogmática na reflexão teológica</i>	100
3.2 A RELEITURA DA DOCTRINA DA FÉ	104

3.2.1 A obra e suas edições.....	104
3.2.2 A Introdução: o estabelecimento hermenêutico.....	110
3.2.2.1 Introdução à Introdução.....	110
3.2.2.2 A(o) consciência(sentimento) de dependência absoluta.....	118
3.2.2.3 Uma dogmática e suas proposições doutriniais.....	127
3.2.3 A releitura da relação triádica Deus-Mundo-Humanidade na Doutrina Protestante da Fé Cristã de Schleiermacher.....	131
CONCLUSÃO.....	138
CONCLUSÃO.....	139
REFERÊNCIAS.....	145
APÊNDICE A.....	151
APÊNDICE B.....	152
ANEXO A.....	153
ANEXO B.....	154
ANEXO C.....	155
ANEXO D.....	156

INTRODUÇÃO

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) é um dos nomes modernos mais recorrentemente citados no estudo teológico. Não obstante, paradoxalmente, um que é muito pouco diretamente trabalhado, ao menos em nosso contexto latino-americano, como será visto mais abaixo. Como teólogo numa tentativa de ressaltar uma perspectiva holística do ser humano e da existência que via como carente em seu contexto (pós)iluminista, viu-se obrigado a entrar na discussão de temas constitutivos da reflexão teológica, a partir de onde, ao mesmo tempo em que criticava o fundamentalismo na razão, via-se também forçado a criticar o fundamentalismo religioso sobrenaturalista, que se enclausurava cada vez mais da existência humana moderna.

Schleiermacher, apesar de sua formação em instituições pietistas, desde cedo buscou engajamento filosófico com o pensamento que surgia então, primeiramente, em diálogo com a filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) e a “Revolução Copernicana” instaurada por sua estrutura epistemológica do idealismo transcendental, e, então, com Baruch de Espinosa (1632-1677) e a *Spinoza-Renaissance* que ocorria no contexto germânico e que impulsionara movimentos como o *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), o Romantismo e o Idealismo. Uma das consequências desta postura de engajamento com a reflexão que suscitava em seu redor pode ser vista na filosofia, onde, além de ser o primeiro clássico tradutor de Platão, inaugura uma nova disciplina, a Hermenêutica, que, antes estritamente filológica, é reestruturada como método interpretativo filosoficamente consciente dos aspectos relativos da interpretação, dando início à gradual expansão desta disciplina que, passando por Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), tornar-se-ia numa das principais vertentes metateóricas do pensar filosófico contemporâneo.

Teologicamente, Schleiermacher pode ser reconhecido como um dos maiores pensadores na história da teologia cristã. Confirmando esta asserção, seu legado teológico transpõe barreiras denominacionais e é atestado por amantes e odiosos de sua teologia. O teólogo reformado Karl Barth (1886-1968), um dos grandes teólogos do séc. XX, ressaltou essa importância em diversos momentos de sua caminhada acadêmica, e, mesmo quando sagazmente criticava-o, reconhecia sua importância, consciente de ser “na luz ou sombra de quem ainda hoje [séc. XX] nos posicionamos”.¹ Outro exemplo da pertença de

¹ BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translation Geoffrey Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans, 1982. p. xiii. “In whose light or shadow we still stand today”. (tradução própria – doravante todas as traduções serão própria, a não ser quando explicitado o contrário)

Schleiermacher na história da teologia é atestado pelo teólogo católico-romano Hans Küng (1928-). Em sua obra, *“Grosse christliche Denker”*, Küng desenvolve uma introdução à teologia a partir de sete biografias que, segundo sua perspectiva, são paradigmáticas para o fazer teológico, posicionando Schleiermacher dentro do paradigma Moderno. Além desta colocação entre os grandes pensadores cristãos, sua importância pode ser definida com a citação do que Barth diz acerca desse pensador: “Ele fundou não uma escola, mas uma era”.²

Por estas e muitas outras razões Schleiermacher foi e ainda é um autor muito relevante para a compreensão de um dos momentos mais cruciais da história humana, o início de uma nova vivência, a modernidade, assim como suas confluências para aquilo que hoje é comumente denominado de pós-modernidade.³ Não obstante esta reconhecida grandeza, a pesquisa em Schleiermacher no Brasil e na América Latina é escassa, contendo poucos artigos, monografias, dissertações, teses e livros publicados sobre ele ou traduções de suas obras (relativamente nada se comparado aos trinta e um volumes que compõem suas obras, sem falar nas inúmeras pesquisas em língua inglesa e alemã).⁴ De forma geral, uma possível razão para a falta de estudos sobre ele é pela crítica recebida no desenrolar da teologia do séc. XX, em especial pela Teologia Dialética com Emil Brunner e Karl Barth, o que, segundo Richard Niebuhr, pode ser interpretado como um “cativeiro barthiano [que] severamente restringe a liberdade de pesquisas sérias sobre Schleiermacher”.⁵ Deste modo, é por escassez de referências (e interesse, carregado de ideologia) que ocorre o que Paulo Freire já advertia: “Em muitos casos nem sequer temos lido a autora ou o autor. Temos lido sobre ela ou ele e, sem a ela ou a ele ir, aceitamos as críticas que lhe são feitas. Assumimo-las como nossas”.⁶

Compreendendo tal importância de Schleiermacher na história teológica, a carência do estudo de seu pensamento no contexto brasileiro e latino-americano e sua relação com pensadores contemporâneos, o que se pretende analisar nesta pesquisa é como ele constitui o que pode ser considerada uma “Revolução Copernicana” dentro da teologia, desde os pressupostos para tal objetivo até a execução de um refazer teológico propriamente dito. A

² BARTH, apud KÜNG, Hans. *Great Christian Thinkers*. Translation John Bowden. New York: Continuum, 1994. p. 157. “He did not found a school but an era”.

³ É importante perceber que pensadores pós-modernos reconhecem uma contribuição significativa de Schleiermacher no processo de conscientização da historicidade do ser, onde, por exemplo, pode-se ver a afirmação do filósofo italiano Gianni Vattimo de que Schleiermacher seria um importante ponto no “enfraquecimento” interno do pensamento teológico a fim de sua abertura para o diálogo público mais amplo e um dentre “aqueles mais próximos à linha de discurso que estou desenvolvendo aqui”. VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 46.

⁴ Para uma listagem com as principais publicações em português ou espanhol, ver **APÊNDICE A**.

⁵ NIEBUHR, Richard R. *Schleiermacher: on Christ and Religion*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1964. p. 12. “[...] Barthian captivity severely restricts the freedom of serious study of Schleiermacher”.

⁶ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido [1992]. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 77.

análise deste ocorrerá como último ponto, através da análise de suas duas principais publicações teológicas, a “*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*” (“Breve exposição dos estudos teológicos a fim de preleções introdutórias”), de 1811, rev. em 1830, doravante, “*kurze Darstellung*”, e sua “*Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*” (“A Fé Cristã: apresentada como um todo coerente de acordo com os princípios da Igreja Evangélica”), de 1821 e 1822, rev. em 1830 e 1831, doravante “*der christliche Glaube*”. Apesar de a obra anterior ser fundamental para compreender sua conscientização da teologia como um processo de fazer e refazer teológico (o que será resultado de sua construção filosófica e base de sua reflexão teológica), o foco recairá nesta última, em especial em sua Introdução, no intento de ressaltar os dois principais temas que, em relação com o todo desta pesquisa, transcendem as áreas de sua construção intelectual e direcionam-nas, pode-se dizer, como pressupostos meta-teóricos: a consciência e a linguagem. Tendo isto como objetivo essencial, o que se pretende fazer nos capítulos anteriores é uma tentativa de reconstrução desses dois temas buscando, numa primeira instância, algumas raízes⁷ que podem ser tidas como grandes influências em sua construção intelectual inicial, o Pietismo⁸ e os filósofos Immanuel Kant⁹ e Baruch de Espinosa, incluindo o renascimento do pensamento deste no séc. XVIII, denominado de *Spinoza-Renaissance*,¹⁰ e, numa segunda, como ele desenvolve tais

⁷ Cada uma dessas bases será analisada em três momentos: (1) uma abordagem geral sobre o movimento ou pensador; (2) um aprofundamento em alguns tópicos que serão definidos aqui como essenciais; e (3) um panorama sobre a relação inicial de Schleiermacher com tais bases e seus temas, assim como sua recepção crítica de tais.

⁸ O Pietismo é um movimento surgido dentro da ala Protestante do Cristianismo como contraposição àquilo que ficou conhecido como a Ortodoxia Protestante, cuja ênfase central era na necessidade de uma estruturação dogmática conceitual rígida, tendo a Bíblia como verbalmente inspirada. O Pietismo, como crítica a esta perspectiva dogmatista e cognitiva, enfatizou o aspecto experiencial e sentimental da fé, onde seus membros reuniam-se em grupos de estudo da Bíblia, conhecidos como *collegia pietatis*, relegando as formulações teológicas a segundo plano, o que possibilitou, inclusive, um diálogo ecumênico cristão.

⁹ Immanuel Kant pode ser tido como o inevitável parceiro de diálogo para o desenvolvimento de uma estrutura ideológica na época, cuja crítica filosófica do conhecimento humano buscou sintetizar as duas vertentes reinantes na modernidade e, até então, opostas: o racionalismo e o empirismo. A partir de Kant, conhecimento é o fruto de uma relação entre esses dois ramos internos da estrutura transcendental da mente humana, a experiência, que provê os dados, e a compreensão, que os sintetiza, e cuja consequência, além de estabelecer o fundamento do conhecimento, é sua limitação, onde o conhecível se torna apenas a aparência das coisas, o *phaenomenon*, e não a “coisa em si mesma”, *Ding an sich*, e sua essência, o *noumenon*, revolucionando, portanto, o ponto de vista da realidade para a subjetividade, mudança de perspectiva cujas consequências podem ser tidas como análogas àquelas produzidas pela “Revolução Copernicana”.

¹⁰ Baruch de Espinosa foi, segundo seu próprio intento, um livre pensador, que desenvolveu um sistema filosófico racionalista em diálogo crítico com o de Descartes, baseando sua estrutura em um fundamento ontológico único, no qual tudo se desenvolve e emana, unificando, portanto, aquilo que Descartes dividiu, a *res extensa* (“coisa extensa”, a matéria) e a *res cogitans* (“coisa pensante”, a mente), e cuja consequência é sua releitura da noção de Deus para uma que ficou conhecida como panteísmo. A *Spinoza-Renaissance* é um renascimento de seu pensamento nos finais do séc. XVII, com pensadores como Johann G. von Herder [1744-1803], Johann W. von Goethe, Friedrich W. J. von Schelling [1775-1854], Georg W. F. Hegel [1770-

temas em dois momentos fundamentais para a estruturação de seu pensamento, sua obra “*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*” (“Sobre a Religião: discursos aos seus cultos menosprezadores”, doravante, “*(die) Reden*”, de 1799, com suas subseqüentes edições, de 1806 e 1821), e suas preleções sobre a dialética, seu fundamento filosófico, essência daquilo que necessita ser compreendido para poder se compreender sua supracitada noção do fazer e refazer teológico, assim como as chaves hermenêuticas expostas na Introdução de sua obra doutrinal, em especial, as definições da(o) autoconsciência(sentimento) de dependência absoluta e da linguagem religiosa e teológica.

O movimento Pietista, como um de oposição à Ortodoxia Protestante, tem posição de grande importância na linha da subjetivação do fazer teológico, cuja ênfase pode ser vista no desenvolvimento epistemológico, ao invés do metafísico escolástico da Ortodoxia, raízes de uma visão de mundo assimilada por Schleiermacher, como se pretende mostrar. Assim, além do contato de Schleiermacher com o próprio movimento, é fundamental compreender no Pietismo sua ênfase na experiência e sua crítica às conceituações teológicas como desenvolvidas pela Ortodoxia. Immanuel Kant desenvolveu uma base epistemológica que limitou o conhecimento humano ao sensível, conhecimento sendo, a partir de então, “uma criação sintética da mente trabalhando sobre dados externos”.¹¹ Schleiermacher, em grande medida, partirá desta base epistemológica ao desenvolver sua teoria dialética, mesmo que critique a forma com a qual Kant desenvolve sua teologia. Portanto, em Kant, é importante compreender os pontos essenciais de seu sistema idealista transcendental, em especial a “Doutrina Transcendental dos Elementos”, como desenvolvida em sua “*Kritik der reinen Vernunft*” (“Crítica da Razão Pura”), de 1781, assim como seu desenvolvimento da religião como ética. Apesar dessa perspectiva comumente aceita, é, sobretudo, em pesquisas mais recentes, que surge a compreensão de que uma chave complementar para o desenvolvimento filosófico de Schleiermacher, que desemboca numa crítica tanto epistemológica quanto teológica à Kant, pode ser encontrada em seu contato com Espinosa.¹² Por razões de tradução,

1831] e Schleiermacher, que surgiu em especial a partir da publicação de Friedrich Jacobi (1743-1819) de sua crítica ao sistema espinosano e seu niilismo e, supostamente, conseqüente ateísmo.

¹¹ CLEMENTS, W. Keith (Ed.) *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 11. “*A synthetic creation of the mind working upon external data*”.

¹² “*Por demasiado tempo, pesquisadores se fixaram na relação de Schleiermacher com Kant e o idealismo germânico, assumindo que a Dialética pertencia a esta tradição. Já que nenhum progresso interpretativo foi feito desde esta suposição, uma nova linha de pensamento foi buscada seguindo o espinosismo de Schleiermacher [...] herdado mediante Eberhard, entre outros*”. “*For too long, scholars were fixated by Schleiermacher’s relation to Kant and German idealism, assuming that the Dialectic belonged to this tradition. Since no interpretative progress was made given this assumption, a new line of thought was pursued following Schleiermacher’s Spinozist [...] inheritance as mediated by Eberhard, among others*.” FRANK, Manfred. *Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher’s Dialectic*. In: MARIÑA,

Schleiermacher não teve acesso direto às publicações de Espinosa, recebendo-o através das citações da análise feita por Friedrich H. Jacobi (1743-1819). Em Baruch de Espinosa, são dois os pontos essenciais que necessitam esclarecimento, o primeiro sendo Deus como fundamento ontológico unificante de tudo, a “causa eficiente de todas as coisas”,¹³ e o segundo a tripartição do conhecimento humano, com foco especial no terceiro nível, a *scientia intuitiva*, como ponto de conhecimento do si mesmo a partir de Deus como causa.¹⁴

Em referência ao segundo capítulo desta pesquisa, busca-se expor os desenvolvimentos schleiermacherianos daquilo que seria constitutivo da matriz religiosa humana, assim como as reflexões que dizem respeito ao seu pensamento filosófico e linguístico. Acerca do primeiro ponto, tem-se a obra apologética “*die Reden*”, onde se busca identificar a essência religiosa, e do segundo, os desenvolvimentos filosóficos na teoria dialética, cujo objetivo é ser “uma ciência do conhecimento transcendendo a oposição entre conhecer e fazer”,¹⁵ numa tentativa de englobar o pensar e o ser. Sua primeira obra publicada é uma que sintetiza muito de sua reflexão acerca da religião até então, lidando com este tema de forma a superar a redução que via sendo feita pelo Iluminismo. Nesta parte da pesquisa, apesar de trabalhar com a obra como um todo, serão dois os temas escolhidos para aclarar seu pensamento numa relação com os dois temas norteadores desta pesquisa (a consciência e a linguagem) e aquilo tratado nos capítulos anteriores: sua releitura não-antropomórfica da noção de Deus, possibilitando este como profundidade do ser, e a essência da religião, aquilo que precederia qualquer exteriorização histórica. A dialética é uma teoria que busca relacionar os polos da recepção e sintetização do conhecer, isto é, as duas funções que criam o conhecer, numa redefinição de tais polos como funções orgânica (relação com o mundo) e intelectual (sintetização das informações), amarrando epistemologia e ontologia, e, seguindo Espinosa, com uma precedência desta, podendo-se definir sua estrutura filosófica como uma estrutura

Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 16. É interessante observar que Karl Barth, em sua análise da teologia de Schleiermacher (BARTH, 1982), não faz menção alguma à Espinosa (além da não percepção desta citação nas leituras, não há menção no índice onomástico), enquanto que em diversos momentos cita Kant. Assim, pode ser compreendido que Barth viu em Schleiermacher um pressuposto majoritariamente, ou até unicamente, kantiano. Apesar disto, são diversas as obras que tratam de Schleiermacher relacionando-o com Espinosa, a exemplo de Brandt, que trabalha especificamente a filosofia de Schleiermacher (BRANDT, Richard B. *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of his theory of scientific and religious knowledge*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1941).

¹³ ESPINOSA, apud BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. 2. ed. Tradução Beatriz Vasconcelos. São Paulo: Artmed, 2010. p. 52.

¹⁴ BARTUSCHAT, 2010, p. 34.

¹⁵ FRANK, 2005, p. 16. “[...] a science of knowledge transcending the opposition between knowing and doing [...]”.

onto-epistemológica.¹⁶ Dentro desta teoria, Schleiermacher elabora sua teoria da autoconsciência imediata, tripartindo-a em três níveis, sendo o terceiro o “sentimento de dependência absoluta”¹⁷ (*schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*), onde se pode tomar a consciência de “estar em um relacionamento com Deus”.¹⁸ Além disto, é na teoria Dialética, em relação com seu desenvolvimento da Hermenêutica, que aprofunda – por raízes já serem perceptíveis em sua obra de 1799 – questões relacionadas à linguagem como ferramenta cognitiva historicamente contextual, sendo a limitação da expressão não apenas da essência religiosa, como desenvolvido nas “*Reden*”, mas também do próprio conhecer.

Tendo percorrido tal caminho, pretende-se iniciar o terceiro capítulo vendo como Schleiermacher desenvolve sua noção de teologia a partir destas bases, primeiramente na sua “*kurze Darstellung*”, estabelecendo-a como um processo de construção, similar à sua definição da própria filosofia como um fazer filosófico, ou um filosofando. Após, parte-se para ver como ele efetivamente busca reformular a perspectiva da fé cristã a partir de sua teoria da consciência religiosa e da linguagem como ferramenta reflexiva (tanto na construção intra quanto intersubjetiva). Na Introdução desta sua obra doutrinal, conteúdo essencial de análise nesta parte da pesquisa, busca-se analisar alguns conceitos nucleares como o elo entre sua filosofia e teologia, como, por exemplo, no §3, sua definição de piedade como uma “modificação do sentimento”, ou da “autoconsciência imediata”¹⁹ (*Selbstbewußtsein*). Além disto, no §4, esta essência da piedade é definida como a “consciência de estar absolutamente dependente”,²⁰ o que é análogo ao estar em um relacionamento com Deus. Aqui ele também reflete sobre os pressupostos linguísticos do fazer dogmático, reduzindo-o à exposição da reflexão acerca dos sentimentos, conforme os §§15ss, mas carentes do diálogo com o contexto de formação. Assim, pretende-se mostrar como as construções precedentes são centrais para o estabelecimento de pressupostos teológicos que nortearão seu desenvolvimento doutrinal.²¹

¹⁶ É importante ressaltar que esta fórmula, onto-epistemologia, não é utilizada pelo próprio Schleiermacher, sendo, todavia, uma possível forma de categorizar sua filosofia que busca “borrar os limites ente metafísica e lógica (em relação a ontologia e epistemologia)”. FRANK, 2005. p. 23. “[...] blur the border between metaphysics and logic [in relation to ontology and epistemology]”.

¹⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation, H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. 18. “[...] feeling of absolute dependence”. Referência em alemão retirada (agora e doravante) de _____. *Der Christliche Glaube* [1830]. Band I. Berlin, Dt: Walter de Gruyter, 1960.

¹⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 12.

¹⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 5. “[...] a modification of Feeling, or of immediate self-consciousness”. (ênfase no original)

²⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 12. “[...] consciousness of being absolutely dependent”. (ênfase no original)

²¹ Como **APÊNDICE B** há uma breve explanação e listagem das principais obras analisadas ao longo da dissertação.

1 INFLUÊNCIAS TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS

Este primeiro capítulo tem o intento de examinar algumas das influências que contribuíram na formação intelectual inicial do teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), sobretudo, até a publicação de sua primeira obra, “*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*” (“Sobre a Religião: discursos aos seus cultos menosprezadores”, doravante, “*(die) Reden*”), de 1799, marco de seu pensar. As influências abordadas aqui, que podem ser compreendidas como essenciais para seu pensamento, são três: o movimento religioso denominado de Pietismo, o filósofo prussiano Immanuel Kant e o filósofo holandês Baruch de Espinosa que, apesar de preceder o próprio Kant, influenciou diversos pensadores a partir da denominada *Spinoza-Renaissance*. Esta primeira abordagem pretende ser uma contribuição para o aprofundamento nos próximos capítulos do pensamento de Schleiermacher *per se*, sendo, portanto, um auxílio para a compreensão dessas influências em si (o movimento pietista, Immanuel Kant, Espinosa e seu legado) e em sua relação inicial com Schleiermacher (na infância, na formação acadêmica e alguns anos após esta). Assim, apesar de brevemente apresentar como essas influências permanecerão em seu pensamento futuro (o que será tratado explicitamente nos segundo e terceiro capítulos), o foco recairá nos relatos e obras do período antecedente a 1799.

Acerca do Pietismo, movimento iniciado no séc. XVII, em primeiro lugar, discorrer-se-á sobre sua fundação no contexto política e teologicamente conturbado que o levou a enfatizar outro aspecto religioso do prevaecente. Após esta perspectiva mais abrangente, serão focados alguns temas que podem ser tidos como as características essenciais do pietismo e sua reviravolta subjetiva da teologia, cujas consequências podem ser vistas como o desenvolvimento teológico de Schleiermacher, mas que também tem relação direta com o desenvolvimento filosófico moderno do *Aufklärung*. Por último, e como objetivo, será explicitada a relação de Schleiermacher com o pietismo e como este influenciou não apenas sua teologia, sendo, antes de qualquer coisa, a raiz de sua visão de mundo.

Reconhecendo, com Otfried Höffe, que Immanuel Kant “não possui outra biografia senão a história do seu filosofar”,²² este capítulo busca, num segundo momento, esboçar traços biográficos desse filósofo que pode ser considerado “monótono”, e, numa relação inversa com isto, de seu pensamento e o impacto revolucionário que teve em sua época, atordoando a todos ao força-los a rever seus fundamentos epistemológicos. Após um levante

²² HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução C. Hamm; V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 2.

histórico de seu contexto e de sua vida, discorrer-se-á acerca de pontos centrais do seu pensamento que o levaram à autodenominada “Revolução Copernicana”. O foco para isto recairá sobre as características que mais explicitamente tiveram influência no pensamento do próprio Schleiermacher, portanto, compreendendo Kant a partir dessa influência exercida. Após a exposição do pensamento de Kant como o estabelecer de um novo paradigma no fazer filosófico, num terceiro ponto, será discorrido sobre o contato que Schleiermacher teve com Kant, e como, a partir disto, sua visão de mundo, cuja raiz pode ser traçada no Pietismo, amplia-se de uma forma filosoficamente embasada e, indo além do próprio Kant, inicia a estruturação de uma base para a redefinição do que é a religião e o fazer teológico.

De acordo com Wolfgang Bartuschat, em sua obra introdutória à Espinosa, este é um pensador “do qual não se poderia de modo algum prescindir para entender o desenvolvimento da filosofia que vai de Descartes, passa por Leibniz e Kant e [passando pelo romantismo, como expõe em outro momento] chega ao idealismo alemão”.²³ Esta terceira seção lidará não apenas com o pensamento de Baruch de Espinosa, como um livre pensador que buscou uma *libertas philosophandi* social e religiosa, mas também do renascimento de seu pensamento um século após sua morte, na *Spinoza-Renaissance*. Assim, para compreender este ressurgimento, imprescindível para a análise do contexto intelectual de Schleiermacher, será necessária uma análise do pensamento de Espinosa, definível como o exercício de seu próprio princípio do *Amor Dei intellectualis*. Então, abordar-se-á a relação de Schleiermacher com o pensamento espinosano e a contribuição deste na estruturação teológico-filosófica de sua visão de mundo.

1.1 PIETISMO

1.1.1 Um movimento reformador

O Pietismo necessita ser compreendido à luz de uma postura teológica precedente conhecida como Escolástica Protestante, ou, simplesmente, Ortodoxia. Neste movimento, que durou basicamente até inícios do séc. XVIII, a teologia protestante ganhou estrutura mais estrita e dogmática do que a desenvolvida até então, especialmente pela necessidade de um desenvolvimento acadêmico mais consistente com os pressupostos filosóficos predominantes, os do neo-aristotelismo. Apesar de ser considerado o “escolasticismo protestante”, ele possui modificações dos pressupostos filosóficos desenvolvidos pelo escolasticismo clássico

²³ BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. 2. ed. Tradução Beatriz Vasconcelos. São Paulo: Artmed, 2010. p. 134.

medieval que possibilitaram um desenvolvimento teológico com características explicitamente protestantes. Uma das doutrinas fundamentais na Ortodoxia foi a inspiração verbal dos escritos bíblicos, transformando-os em Sagrada Escritura num sentido formal (princípio aristotélico de forma²⁴), tendo, por consequência, através da extração de um conjunto de conceitos teológicos objetivos, na busca da construção da verdade teológica pela, suposta, verdadeira teologia, apenas uma legítima interpretação.

Durante a Ortodoxia, mas ainda no séc. XVII, eclodiu o que, após seu fim, ficou conhecida como a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que tinha por uma das principais causas os conflitos entre imperadores e príncipes pertencentes às Igrejas Católica Romana, Reformada e Luterana. Apesar da relativa tranquilidade que o tratado da Paz de Augsburg (1555) trouxera, as principais causas para os conflitos que resultariam na Guerra dos Trinta Anos ainda estavam presentes, uma delas sendo a não alusão às Igrejas Reformadas no tal tratado, sendo um acordo apenas entre as Igrejas Católica Romana e Luterana. Apesar de um dos motivos que originou a guerra ser a disputa por terras, onde governantes que eram católicos, após a adesão ao movimento protestante, ao invés de entrega-las à Igreja Católica Romana, como propusera a Paz de Augsburg,²⁵ transformaram-nas em território protestante, o conflito ainda poderia ser remetido à divergências teológicas que embasavam cada um dos ramos cristãos. Segundo o historiador da igreja Earle Cairns,²⁶ esta guerra é uma das mais devastadoras da Europa, dizimando milhões de pessoas e reduzindo a um terço a população alemã. Esta guerra, sem dúvida, trouxe à consciência dos contemporâneos questionamentos acerca das consequências que um dogmatismo poderia trazer.

Philipp Jacob Spener (1635-1705), cuja infância revolveu em meio a este conflito e sua maturidade no rescaldo desta guerra, foi um dos principais teólogos a se manifestar contra a rigidez conceitual da teologia ortodoxa, possivelmente por reconhecer a influência desta perspectiva teológica para os conflitos que resultaram na Guerra dos Trinta Anos. Sua posição teológica, que propunha nucleares reformas, foi expressa primeiramente num escrito que serviu como prefácio para o compêndio de sermões de Johann Arndt (1555-1621). Contudo, a diversos pedidos, foi publicado de forma separada, como “*Pia Desideria*” (“Desejos Piedosos”²⁷), dando início, assim, a uma nova era na teologia protestante, que, apesar de nova,

²⁴ HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 7. ed. Tradução Mário Rehfeldt; Gládis Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 265.

²⁵ CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. Tradução Israel Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 287.

²⁶ CAIRNS, 1995, p. 288.

²⁷ SPENER, Phillip. *Mudança para o futuro: Pia desideria*. Tradução Dilmar Devantier. Curitiba: Encontro; São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996.

já era profundamente marcada por conflitos teológicos e políticos. As principais características de sua teologia são a ênfase na experiência subjetiva de conversão e fé em Jesus, o Cristo, em detrimento da imposição de formulações doutrinárias (o que será expandido na seção seguinte), e o estudo intenso e comunitário da Bíblia em *collegia pietatis*, nova perspectiva hermenêutica muito importante e donde deriva a nomenclatura “Pietismo”.

Continuando o movimento pietista, foi importante a fundação da Universidade de Halle, em 1694, por Friedrich III, Eleitor de Brandenburg, que, em 1701, tornou-se o Rei da Prússia Friedrich I. Esta Universidade esteve em contato com o movimento pietista desde seu início, em especial pela simpatia que este governante tinha com essa nova ala do protestantismo. Spener, engajado com esta instituição desde o seu fundamento, possibilitou August Hermann Francke (1663-1727) a se tornar professor de grego e línguas orientais. Esta universidade logo se tornou a principal representante do pietismo, mas, acima de tudo, seu reconhecimento era oriundo da qualidade na educação, incluindo a teológica, especialmente na área bíblica, o que a tornou uma das mais prestigiosas de sua época, possibilitando esta posição de tal forma que, até a fundação da Universidade de Berlim, em 1810, ela fosse uma das principais representantes do pensamento filosófico e teológico germânico.

Francke continuou o desenvolvimento do movimento pietista, expandindo-o e estruturando-o com a fundação de instituições, como orfanatos e escolas (o que em muito diminuiu o nível de analfabetismo²⁸), e estabelecendo, com a importância de sua posição, a Universidade e a cidade de Halle como centro do pietismo. Teologicamente, Francke foi influenciado por Spener, contudo, levou adiante o tema da experiência religiosa como ponto de partida para a confirmação da conversão, enfatizando-o ao ponto de requerer de todos os que se diziam verdadeiros convertidos uma data e local desta sua experiência. Apesar de se dedicar ao estudo filológico e até exegético no curso de teologia, sendo um importante acadêmico da universidade e da região como um todo, para Francke, a verdadeira importância da palavra está na sua leitura com devoção e simplicidade,²⁹ buscando o “afeto” presente no texto.³⁰ Outro ponto muito importante que estabelece a característica do pietismo de Francke, mas, também, do em Halle a partir de sua direção, foi a ênfase moralista na vida cristã.

²⁸ SMITH, Samuel. “*Through the Eye of a Needle*”: the role of pietistic and mystical thought among the Anglican in the eighteenth century lowcountry south. 1999. 360p. Thesis (Doctorate) – Doctorate of Philosophy in the Department of History, University of South Carolina, USA, 1999. Disponível em: <http://works.bepress.com/samuel_smith1/1/>. Acesso em: 10 dez. 2014. p. 30.

²⁹ SMITH, 1999, p. 27.

³⁰ GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 114.

Apesar de ter rompido com o movimento pietista hallense após a morte de Francke, em 1727, o conde Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) cresceu dentro desta atmosfera pietista. Com dez anos de idade, foi enviado pela avó e tia, que o criavam, para estudar no *Paedagogium* de Halle, notadamente sob a orientação de Francke, com quem passava muito de seu tempo, inclusive jantando em sua casa.³¹ Após esta formação básica, Zinzendorf cursou Direito em Wittemberg e viajou pela Holanda e França, para então retornar a Dresden e dar continuidade à tradição familiar e ingressar no serviço de Eleitor. É aqui, em 1722, que conhece Christian David (1690-1751) que pediu abrigo para si e outros companheiros morávios (que se reconheciam descendentes espirituais de Jan Hus [1369-1415]) fugidos da perseguição religiosa de Habsburgo. Ele os abrigou em sua propriedade, Berthelsdorf, e, com o desenvolvimento de uma relação comunitária e piedosa, reconheceu-se chamado ao ministério. Com a mudança do nome da propriedade para *Herrnhut* (“Abrigo do Senhor”), inicia-se um novo desenvolvimento no pietismo que, apesar de mais tardio, é o primeiro com quem Schleiermacher terá contato e o que mais o influenciará. Na comunidade dos *Herrnhuter*, ou Morávios, o pietismo foi desenvolvido com uma ênfase interconfessional na experiência de vida cristã com Cristo. Não obstante da ênfase subjetiva na relação com Deus através de Cristo, até mesmo emocionalista, mas, sobretudo, muito distinta da ênfase moralista de Francke e de Halle, eles abrangeram seus serviços para englobar um trabalho missionário mundial, indo à Índia, Groenlândia, África e Estados Unidos. Além desta influência direta no desenvolvimento de comunidades pietistas fora da Europa, o movimento dos Irmãos Morávios exerceu influência indireta nos movimento reavivamentistas, testemunhado por John Wesley ao dizer que sentiu seu coração “aquecido”³² ao ouvir a leitura do prefácio do “Comentário de Romanos”, de Lutero, por evangelizadores morávios.

1.1.2 Reviravolta subjetiva da teologia

Analisando um pouco do desenvolvimento estrutural e comunitário deste movimento, já é possível perceber características que trazem à tona a reviravolta teológica. Para compreender o subsequente posicionamento de Schleiermacher em dois movimentos que, à primeira vista, podem parecer contraditórios, o pietismo e a modernidade iluminista, deve-se ter como ponto de partida a compreensão expressa por Paul Tillich, mas também já

³¹ SMITH, 1999, p. 34.

³² CAIRNS, 1995, p. 329.

aludida por Albrecht Ritschl, apesar deste enfatizar os aspectos negativos do movimento,³³ de que há uma relação entre Pietismo e Modernidade via uma raiz mútua:

O pietismo e o racionalismo, afinal, tinham um elemento em comum. O pietismo era mais moderno do que a ortodoxia. Estava mais próximo da mente moderna por causa de sua subjetividade [...] O misticismo era o denominador comum presente no pietismo, ou avivalismo, como também é chamado, e no racionalismo.³⁴

A relação com o misticismo, por parte do pietismo, se dá tanto implícita quanto explicitamente. De forma implícita, isto pode ser visto como consequência da própria subjetividade presente já em Lutero, observada não apenas a partir de sua relação com a *Theologia Germanica* (séc. XIV), mas pela própria Reforma em seu todo ter sido o desenvolvimento a partir de uma experiência religiosa. E, “que experiência era essa?”, pergunta Tillich, ao que ele próprio responde que “não era a [experiência de uma] crítica do dogma”, mas “da explosão de uma relação pessoal com Deus”.³⁵ Não obstante, a relação entre Pietismo e Misticismo também ocorre explicitamente, através da relação que o próprio Spener teve com escritos místicos, testificada pela sua principal obra, a “*Pia Desideria*”, ser um prefácio às preleções de Johann Arndt, cujo principal escrito, “*Wahres Christentum*” (“Verdadeiro Cristianismo”), contém elementos influenciados pela mística medieval.³⁶

Qual, então, é a característica essencial do misticismo que perdurou ao longo dos séculos? De forma sintetizada num conceito, a subjetividade. Para Tillich, é na subjetividade, mais precisamente, na noção de “luz interior”, que há a relação entre a essência mística e a racional, e é justamente por esta relação que tão facilmente se dá a transição da ênfase mística de relação com Deus para a racional, a exemplo, como cita, os Quakers norte-americanos, que foram de um movimento espiritual para uma racionalização moralista em questão de pouco tempo.³⁷ No aspecto teológico, é por esta subjetividade que “misticismo quer dizer interioridade, participação na Realidade Suprema por meio de experiência interior”,³⁸ aspecto central do Pietismo, em especial quando se observa o ramo desenvolvido com Zinzendorf.

Esta ênfase experiencial, em detrimento da metafísica da ortodoxia, é o que Hägglund vai denominar da “nova maneira de pensar”, onde “a experiência pessoal dos

³³ SMITH, 1999, p. 16.

³⁴ TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1999. p. 51.

³⁵ TILLICH, 1999, p. 48.

³⁶ SMITH, 1999, p. 23.

³⁷ TILLICH, 1999, p. 52.

³⁸ TILLICH, 1999, p. 54.

piadosos é o fundamento da certeza em matéria de conhecimento teológico”.³⁹ Esta perspectiva da experiência pessoal é a base para a consciência da individualidade de cada sujeito presente no Pietismo, o que faz com que cada indivíduo tenha que experienciar Deus. Como Thomas Hughes expõe, “o místico é o maior e mais prático de todos os empiristas”,⁴⁰ o que torna a experiência religiosa “puramente privada e, no sentido mais profundo, uma realidade não compartilhável pela alma adoradora”.⁴¹ Junto a esta concepção está a visão da inefabilidade da experiência religiosa (cujas consequências linguísticas para a teologia são fundamentais para o desenvolvimento maduro de Schleiermacher), explanada por Hughes da seguinte forma: acerca da experiência religiosa, “ninguém pode dizer exatamente o que é. Para ser conhecido, deve ser experienciado por cada indivíduo, e quando experienciado, ele não pode ser comunicado ou transferido para outro”.⁴²

Decorrente desta perspectiva mística que fundamenta o Pietismo é a nova visão da teologia em si como estudo direcionado pela experiência subjetiva de fé, e não como ciência objetiva que busca construir sistemas metafísicos com precisão conceitual extraída de uma revelação divina sobrenatural. Assim, como pressuposto para essa nova perspectiva, a própria Bíblia torna-se, primariamente, um testemunho de fé, e não mais a Sagrada Escritura verbalmente inspirada por Deus. Ressaltando isto, Jean Grondin, em sua “Introdução à Hermenêutica Filosófica”, diz que, na hermenêutica pietista, “para entender adequadamente a Escritura, é preciso, pois, entregar-se ao estudo da alma que nela se expressa”,⁴³ já que “atrás de cada palavra existe algo íntimo, ou seja, um estado afetivo da alma, que busca expressão”.⁴⁴ Nesta nova perspectiva, portanto, o foco não recai sobre a formulação conceitual contida e extraída da Escritura, reunida e desenvolvida em escritos teológicos, mas, precedendo isto, visa o subjetivo que está por detrás do escrito, tornando-o a “*anima sermonis*”, a “alma do discurso”, segundo Grondin, “aquilo que se quer passar ao leitor durante a leitura”,⁴⁵ com o ápice desta hermenêutica afetiva sendo a tentativa de, no sermão, “inscrever o afeto da Escritura no afeto do ouvinte”.⁴⁶

³⁹ HÄGGLUND, 2003, p. 282.

⁴⁰ HUGHES, Thomas. *The Philosophic Basis of Mysticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937. p. 66. “[...] the mystic is the greatest and most practical of all empiricists”.

⁴¹ HUGHES, 1937, p. 67. “[...] purely a private, and, in the deepest sense, an unsharable reality to the worshipping soul”.

⁴² HUGHES, 1937, p. 68. “No one can tell exactly what it is. To be known it has to be experienced by each individual, and when experienced it cannot be imparted or transferred to another”.

⁴³ GRONDIN, 1999, p. 114.

⁴⁴ GRONDIN, 1999, p. 114.

⁴⁵ GRONDIN, 1999, p. 115.

⁴⁶ GRONDIN, 1999, p. 115.

1.1.3 Raízes de uma visão de mundo: Schleiermacher e o Pietismo

Foi aqui [na comunidade morávia de Gnadenfrei] que, pela primeira vez, eu despertei para a consciência das relações do homem com um mundo mais elevado [...] Foi aqui que aquela tendência mística se desenvolveu, a qual tem sido de tão grande importância para mim, e tem me suportado e me carregado através de todas as tempestades de ceticismo. Então, estava apenas germinando, agora, obteve desenvolvimento completo, e eu posso dizer que, depois de tudo o que passei, eu me tornei novamente um *Herrnhuter* [Morávio], apenas de uma ordem superior.⁴⁷

Nesta carta, de 1802, Schleiermacher expressa seu relacionamento com o Pietismo e a importância que este movimento teve, não apenas para seu desenvolvimento teológico, mas, antes, para a sua visão de mundo como um ser religioso. Falar da relação entre Pietismo e Schleiermacher é falar do desenvolvimento biográfico deste desde a sua infância, perpassando a sua juventude e formação acadêmica, e permanecendo, em essência, até o fim de sua vida. O contato de Friedrich Schleiermacher com o Pietismo se dá, em primeiro lugar, através de seu pai, Gottlieb Schleiermacher (1727-1794), mesmo que seu avô paterno, Daniel Schleiermacher, já pertencesse ao movimento. Gottlieb, apesar de crescer no Pietismo, desligou-se do movimento, desenvolvendo uma teologia a partir de preceitos iluministas.⁴⁸ Contudo, em 1778, enquanto era capelão militar e acompanhava as tropas prussianas em excursões pela Bavária, na Guerra pela Sucessão Bávara, foi tomado por uma experiência religiosa ao se deparar com a vida de adoração de uma comunidade morávia em Gnadenfrei. A partir disto, “uma mudança completa ocorreu em sua vida religiosa e teologia”.⁴⁹

Assim, a família Schleiermacher iniciou uma comunhão com o movimento pietista que culminaria, em 1783, na decisão de enviar seus filhos para estudar na escola dos Irmãos Morávios, em Niesky. Enquanto aguardavam a decisão sobre suas crianças pela escola morávia, a família passou onze semanas na cidade de Gnadenfrei. Numa visita à sua irmã Charlotte, em 1802, nesta cidade, Schleiermacher escreve a seu amigo, George Reimer, uma carta com cuja citação esta terceira seção se inicia. Portanto, é nesta comunidade pietista que Schleiermacher reconhece o início da consciência religiosa que modificou sua posição ante a vida e a existência, posição intensificada em sua estadia na escola de Niesky, onde ingressou

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v. I [doravante, todas as traduções neste capítulo serão deste primeiro volume]. Translation Frederica Roan. London: Smith, Elder and CO, 1860. p. 283-284. “Here it was for me the first time I awoke to the consciousness of the relations of man to a higher world [...] Here it was that that mystic tendency developed itself, which has been of so much importance to me, and has supported and carried me through all the storms of skepticism. Then it was only germinating, now it has attained its full development, and I may say, that after all that I have passed through, I have become a Herrnhuter again, only of a higher order”.

⁴⁸ REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation John Wallhausser. Philadelphia: Fortress, 1973. p. 7-9.

⁴⁹ REDEKER, 1973, p. 8. “A complete change occurred in his religious life and theology [...]”.

em Junho de 1783, permanecendo até Setembro de 1785, para, então, prosseguir com seus estudos no seminário teológico em Barby.⁵⁰ É importante observar a principal característica desta comunidade que, em paralelo com as comunidades morávias, a distinguem do pietismo hallense, onde, ao invés da ênfase moralista como vista nesta, e em todas as que seguiam sua linha (como o *Friedrichskollegium* de Königsberg, onde Kant estudou), o foco recaía numa experiência interior e comunitária religiosa, fazendo com que, mesmo nos estudos, “os Irmãos não apenas queriam que os estudantes aprendessem sobre os ensinamentos cristãos de pecado e graça, mas experienciassem esses por si mesmo”,⁵¹ característica pedagógica presente em Schleiermacher e que rege o desenvolvimento nas “*Reden*”, onde busca não inculcar a religião ou doutrinas, mas levar seus leitores a, por si mesmos, experienciarem o Universo.⁵²

Após sua estadia em Niesky, em 1785, Schleiermacher, junto com outros dez companheiros, viajaram a pé numa jornada de cinco dias até o seminário em Barby para iniciar os estudos teológicos. Sua estadia aqui não durou muito, apenas dois anos, nos quais os estudos mais entusiasmados por Schleiermacher foram feitos à parte do material lecionado, e, na realidade, de forma *abscondita*, sob atentos e rígidos olhares adversos à filosofia e teologia modernas e humanistas que espreitavam por derredores das comunidades morávias e afloravam Europa afora. Aqui, com um círculo de colegas audaciosos, entrou em contato com o poeta romântico Johann W. von Goethe (1749-1832), especialmente sua primeira obra “*Werther*”, mas também com o teólogo Ludwig C. H. Höltz (1748-1776) de Göttingen. Além disto, teve seu primeiro contato com Kant, com a obra “*Prolegômenos para toda a Metafísica Futura*”, publicada em 1783, que pode ser vista como resumo da “*Crítica da Razão Pura*”, que viera à tona em 1781. Em 1786, esse círculo foi dissolvido sob pressão dos líderes do seminário, e proibida qualquer tentativa de prosseguir com os estudos desses pensadores.

Seguindo esta conturbada estadia em Barby, que incluiu grandes conflitos teológicos internos,⁵³ Schleiermacher, contrariando seu pai, ingressa na Universidade de Halle, onde seu

⁵⁰ Um ponto interessante é que, ainda em Niesky, Schleiermacher teve contato produtivo com o Latim e o Grego de tal forma que, com seu grande amigo Albertini (futuro compositor das músicas com as quais Schleiermacher viria a se deleitar nas suas últimas horas, em 1834 [REDEKER, 1973, p. 212]), traduziu algumas partes de clássicos gregos (REDEKER, 1973, p. 11), interesse que levaria adiante em sua maturidade na tradução dos escritos platônicos.

⁵¹ REDEKER, 1973, p. 10. “The Brethren not only wanted the students to learn about the Christian teaching of sin and grace but to experience these for themselves”.

⁵² SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. 123-124.

⁵³ Há diversas trocas de cartas entre Schleiermacher pai e filho dialogando sobre questões teológicas. Uma dessas, que criou toda uma sequência de discussão que culminou numa admoestação severa de pai para filho, resultando num esfriamento das relações, foi escrita em 21 de Janeiro de 1787, onde Friedrich Schleiermacher expressa a seu pai que “eu não posso [ou não consigo] crer que Ele, que chamou a Si mesmo de Filho do Homem, foi o verdadeiro, eterno Deus: Eu não posso [ou não consigo] crer que Sua morte foi

tio materno, Samuel Stubenrauch, era professor, onde se seguia, sob Johann A. Eberhard (1739-1809), o estudo filosófico na linha racionalista de Christian Wolff (1679-1754) e onde também estava presente Johann S. Semler (1725-1791) e sua linha teológica, todas bases que serviriam de subsídios para o desenvolvimento intelectual que Schleiermacher desejara. Nesta Universidade, apesar de Wolff já ter falecido há mais de trinta anos, e Semler ser idoso, Schleiermacher pode desenvolver sua filosofia e teologia, especialmente em contato direto com os escritos de Kant, sob orientação do professor de filosofia e discípulo de Wolff, Eberhard. Não obstante, aqui Schleiermacher também reconheceu a distinção do pietismo hallense do morávio, no que tange à ênfase ética em detrimento da experiência religiosa,⁵⁴ pontos distintos que fizeram Schleiermacher tomar uma posição fundamental da qual não se partiria, levando-a até as suas consequências hermenêuticas e teológicas na afirmação nuclear de sua obra “*der christliche Glaube*”: “*Piedade [...] é [...] nem um Conhecer, nem um Fazer, mas uma modificação de Sentimento, ou de autoconsciência imediata*”.⁵⁵

1.2 IMMANUEL KANT

1.2.1 O monótono atordoador

Immanuel Kant, nascido em 1724, na cidade de Königsberg (que também é inaugurada neste mesmo ano por uma unificação), e falecido em 1804, nesta mesma cidade, pode ser visto como uma figura monótona na história biográfica da filosofia (ou, pelo menos, se tornou, ainda muito cedo em sua vida acadêmica), mas revolucionária na história das mentalidades enquanto pensador. O quarto de nove filhos de uma família modesta, e muito pietista, da Prússia Oriental, sua educação fundamental deu-se no *Friedrichskollegium* (1732-1740), também chamado, pejorativamente, de “albergue pietista”, não pelo status econômico, pois era um dos melhores do país, mas pela rigidez doutrinária e moralista,

uma expiação vicária, pois Ele mesmo nunca expressamente disse tal; e eu não posso [ou não consigo] crer que isso tivesse de ser necessário, pois Deus, que evidentemente não criou homem para perfeição, mas para a busca disto, não pode possivelmente ter o intento de puni-los eternamente, por não ter alcançado isso”. SCHLEIERMACHER, 1860, p. 46-47. “I cannot believe that He, who called Himself the Son of Man, was the true, eternal God: I cannot believe that His death was a vicarious atonement, because He never expressly said so Himself; and I cannot believe it to have been necessary, because God, who evidently did not create men for perfection, but for the pursuit of it, cannot possibly intend to punish them eternally, because they have not attained it”. (a sequência da discussão nas cartas vai até a página 56)

⁵⁴ CLEMENTS, Keith (Ed.). *Friedrich Schleiermacher: pioneer of the modern theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 18.

⁵⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. 5. “[...] piety [...] is [...] neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling, or of immediate self-consciousness”.

oriunda do modelo pietista hallense que, como visto acima, continha uma ênfase religiosa de vida moral (possivelmente o que, junto com uma criação pietista familiar, influenciou-o em sua redução ética da religião no seu desenvolvimento posterior, como ressaltam Höffe, Reale e Antiseri).⁵⁶ Mais importante do que isto, todavia, foi seu contato desde cedo com o pensamento filosófico de Christian Wolff (1679-1754), através do discípulo deste, o teólogo, diretor deste colégio e mantenedor de Kant, Franz Albert Schultz (1692-1763).⁵⁷ Aos 16 anos, em 1740, Kant ingressa na Albertina, universidade de Königsberg, onde estudará matemática, ciências da natureza, teologia, filosofia e letras clássicas latinas. Aqui ele entra em contato com outro discípulo de Wolff, o professor de lógica e metafísica, Martin Knutzen (1713-1751), através de quem uma chama pelas ciências naturais é acesa, assim como, nas aulas do mesmo, por uma filosofia do direito.

Kant, após 1746, inicia sua caminhada autônoma como tutor, e em 1753 escreve seu primeiro trabalho “*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*” (“Pensamento sobre a verdadeira avaliação das forças vivas”). Neste período, vendo as disputas “sobre um problema tão preciso”,⁵⁸ as questões geométricas, que Kant inicia seu autoquestionamento acerca da universalidade da razão, que servirá não para descarta-la, mas refundamentá-la. Torna-se Mestre em filosofia em 1755, com uma tese sobre fogo, e, no mesmo ano, livre-docente (nunca fez o doutorado, segundo Höffe,⁵⁹ mas sim, segundo Reale e Antiseri⁶⁰), com um trabalho sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico a partir de uma “*nova dilucidatio*” (“*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*”), uma “nova elucidação”, que critica o racionalismo da metafísica acadêmica reinante de então, a wolffiana (oriunda da de Leibniz), onde “todos os princípios do conhecimento podem ser reduzidos finalmente a um único princípio comum”.⁶¹

O período de “silêncio”, após 1761, é oriundo do foco no trabalho docente como *magister legens*, ou, *Privatdozent*. Após conquistar a cadeira de lógica e metafísica da universidade de Königsberg (apesar de também lecionar antropologia, pedagogia, direito natural e até pirotecnia), em 1770, se torna conhecido, pois, “mais que qualquer outro de seus

⁵⁶ HÖFFE, 2005, p. 4-6; REALE; ANTISERI, 2005, p. 348.

⁵⁷ É interessante observar a postura mais analítica sobre o movimento Pietista que Höffe busca ter, assim como esta pesquisa, em contraposição ao apresentado por Giovanni Reale e Dario Antiseri, em sua “História da Filosofia”, que, em primeiro lugar, define o Pietismo, simploriamente, como “uma corrente radical do protestantismo” e “seita”, e, em segundo lugar, cita Franz A. Schultz, novamente de forma simplória, como o “pastor pietista” que dirigia o *Collegium Fridericianum*. REALE; ANTISERI, 2005, p. 348.

⁵⁸ HÖFFE, 2005, p. 7.

⁵⁹ HÖFFE, 2005, p. 8.

⁶⁰ REALE; ANTISERI, 2005, p. 348.

⁶¹ HÖFFE, 2005, p. 9.

colegas, Kant sabe ensinar não a filosofia, mas o filosofar: um pensar crítico e livre de preconceitos”.⁶² Nesta época, em oposição ao homem posterior, ele ainda era “realmente o mais galante homem do mundo”,⁶³ participando de encontros sociais em residências e cassinos de oficiais. Em sua vida docente, Kant trabalha a metafísica e seus problemas clássicos, contudo, “reconhece cada vez mais claramente as dificuldades para resolver esses problemas com os recursos tradicionais do pensamento”,⁶⁴ portanto, “se vê obrigado a deixar de lado a metafísica e a desenvolver uma ‘ciência propedêutica’ [...] a fim de preparar o terreno para uma metafísica futura”.⁶⁵ O desenvolvimento de sua filosofia é paulatina, mas já em 1766 Kant definira a metafísica não mais como um sistema racional que busca descrever o mundo, mas “uma ciência [conhecimento metodologicamente embasado] dos *limites da razão humana*”.⁶⁶ Este limite, que será definido precisamente apenas na “Crítica” de 1781, apresenta uma nova postura e rumo filosóficos oriundos de seu contato com a filosofia empirista e cética de David Hume, como atesta em 1783: “confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa”.⁶⁷

Refletindo e construindo criticamente seu sistema ao longo de mais de dez anos, “em quase quatro ou cinco meses, quase a bala”,⁶⁸ Kant compõe sua “*Kritik der reinen Vernunft*” (“Crítica da Razão Pura”). De forma geral, a recepção inicial não foi muito positiva, a exemplo de Moses Mendelssohn (1729-1786), importante filósofo do “Iluminismo Judeu”, e de quem Kant esperava o retorno, que a tachou como “capaz de consumir os nervos”,⁶⁹ e de outros, para quem a obra possuía uma “obscuridade insuportável” e “incompreensibilidade”.⁷⁰ Contudo, consciente da congruência do desenvolvimento e, ao mesmo tempo, de seu caráter revolucionário, Kant, acertadamente, afirma que “o primeiro atordoamento, gerado por uma quantidade de conceitos completamente inabituais e por uma linguagem ainda mais insólita, se perderá com o tempo”.⁷¹ Não obstante, antes que se pudessem recompor em completude, o atordoamento filosófico causado pela “Crítica” é avolumado pela quantidade de escritos

⁶² HÖFFE, 2005, p. 11.

⁶³ BÖTTIGER, apud HÖFFE, 2005, p. 13.

⁶⁴ HÖFFE, 2005, p. 14.

⁶⁵ HÖFFE, 2005, p. 14.

⁶⁶ KANT, apud HÖFFE, 2005, p. 17. (ênfase no original)

⁶⁷ KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 17. (ênfase no original)

⁶⁸ KANT, apud HÖFFE, 2005, p. 20.

⁶⁹ MENDELSSOHN, apud HÖFFE, 2005, p. 21.

⁷⁰ HÖFFE, 2005, p. 21.

⁷¹ KANT, apud HÖFFE, 2005, p. 21.

sucesivamente publicados, expandindo e completando o sistema kantiano.⁷² Em seus últimos tempos de reflexão lúcida (Kant sofreu muito de uma perda de memória), Kant reconheceu a necessidade de importantes reformulações e mudanças em seu sistema (fragmentos de uma obra nessa direção foram publicadas como *Opus postumum*), o que o levou a profundos conflitos, pois, reconhecendo a importância do que seria desenvolvido nesta nova obra, reconheceu-se incapaz por razões de senilidade.

1.2.2 A “Revolução Copernicana”

Para compreender a autodenominada “Revolução Copernicana”⁷³ instaurada por Kant, deve-se trazer à tona um pouco da mentalidade predominante com a qual ele teve de gladiar, externa e internamente, até irromper seu modo próprio de interpretar a estrutura da construção do conhecimento. A despeito do sistema filosófico predominante em seu contexto germânico ser o racionalismo, ao longo de sua caminhada reflexiva, Kant compreende que esta metafísica encontrava-se presa por um dogmatismo, cujas perguntas que buscava responder já não podiam mais ser feitas, transformando-a num “campo de batalha”⁷⁴ (Aviii). Ainda reconhecendo a necessidade e importância da meta-física, como algo que transcende a empiria, o que precipitadamente havia sido rejeitada pelo empirismo, clama por uma reformulação do sentido desse conceito que, mesmo ainda denotando algo para além do físico, isto é, para além do material e experimentável, é ressignificado como os princípios cognitivos que transcendem a experiência, num sentido de precedê-la, isto é, a estrutura imaterial na experiência que se encontra aprioristicamente na consciência antes de qualquer experiência, e “Kant denomina [ess]a ciência fundamental filosófica, por ele projetada, de filosofia transcendental”.⁷⁵

O pressuposto dos racionalistas que os tornam “dogmáticos” seria essencialmente o ponto de partida, isto é, o fundamento, que parte de “suposições básicas sem crítica prévia da razão, por exemplo, que a alma é de natureza simples e imortal, que o mundo tem um começo

⁷² 1783, “*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*” (“Prolegômenos a toda a metafísica futura”); 1785, “*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” (“Fundamentação da metafísica dos costumes”); 1786, “*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*” (“Princípios metafísicos da ciência natural”); 1787, a segunda edição da “Crítica”; 1788, “*Kritik der praktischen Vernunft*” (“Crítica da razão prática”); 1790 “*Kritik der Urteilskraft*” (“Crítica do juízo”); e, em 1793, “*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*” (“A religião dentro dos limites da simples razão”).

⁷³ Prefácio à segunda edição (referência do original como A... e da segunda edição como B...), Bxvi-Bxviii. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Mattos. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

⁷⁴ KANT, 2012, p. 17.

⁷⁵ HÖFFE, 2005, p. 33.

e Deus existe”.⁷⁶ Isto é exemplificado na crítica kantiana ao filósofo e teólogo Christian A. Crusius (1715-1775), cujo racionalismo (apesar de criticar o cartesianismo) partia da centelha divina agostiniana como fonte não empírica do conhecimento.⁷⁷ Numa outra linha de racionalismo, exemplificado por Leibniz (que, para Kant, é o representante do noologismo platônico [B882-3/A854-855]⁷⁸), mas, acima de tudo, por Wolff, buscava-se articular um sistema lógico de relação entre conceitos, o que, apesar de não teológico em seu fundamento, na crítica kantiana, resultaria numa mera exposição de verdades analíticas (os juízos analíticos *a priori*, isto é, que possuem a definição em si e não acrescentam nada ao saber) o que, todavia, no novo sistema kantiano, não representaria a completude do que poderia ser desenvolvido como base transcendental do conhecimento, carecendo dos julgamentos sintéticos *a priori*, o *τέλος* e *ἀρχή* de Kant.⁷⁹

Em contraposição ao racionalismo, e à sua origem platônica, apresenta-se a posição de John Locke, que se encontraria na linha aristotélica (B882-3/A854-855),⁸⁰ onde, no seu “*An essay concerning human understanding*” (“Um ensaio concernente à compreensão humana”), põe-se contra as ideias inatas cartesianas, fundamento do racionalismo, constituindo, assim, a base do empirismo que George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776) aprofundarão, sendo este o utilizado por Kant como posição empírica de diálogo para a elaboração de seu próprio sistema (B884/A856).⁸¹ A posição empirista serviu como lentes céticas com as quais Kant percebeu o fundamento problemático da metafísica de então (o “sono”) que especulava “*sem uma crítica prévia de sua própria faculdade*” (Bxxxv),⁸²

⁷⁶ HÖFFE, 2005, p. 35.

⁷⁷ HOGAN, Desmond. Kant’s Copernican Turn and the Rationalist Tradition. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 30.

⁷⁸ KANT, 2012, p. 613.

⁷⁹ O objetivo de Kant na Introdução da “Crítica da Razão Pura” é esclarecer os conceitos centrais de seu sistema, como *a priori* e *a posteriori*, *analítico* e *sintético*, para, então, formular a pergunta fundante cujo sistema busca resolver: “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (B19 - KANT, 2012, p. 56. [ênfase no original]). O conhecimento científico é construído por juízos, isto é, proposições constituídas da relação entre dois conceitos, o sujeito e o predicado. Há dois modos essenciais de relação entre o sujeito e o predicado. Num primeiro, o predicado pode estar implícito no sujeito, assim, a definição do sujeito seria extraída numa análise, constituindo o “juízo analítico”. No segundo, o sujeito não é conhecido analiticamente, mas o predicado acrescenta algo ao conhecimento do sujeito não deduzível, formando, então, um “juízo sintético”. O primeiro é formulado *a priori*, pois não necessita de mediação experimental, sendo “*universal e necessário*” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 356 [ênfase no original]), enquanto que o segundo, justamente por essa mediação experimental, que amplia o conhecimento, é *a posteriori*. A ciência não pode se fundamentar na primeira, pois não amplia seu conhecimento, todavia, também não pode se fundamentar estritamente na segunda, pois, sendo “amplificador”, não é “universal e necessário”. Assim, Kant objetiva (*τέλος*) uma terceira via que busca ser “amplificador” e “universal e necessário” ao mesmo tempo, um fundamento científico e ponto de partida (*ἀρχή*): os juízos sintéticos *a priori*.

⁸⁰ KANT, 2012, p. 613.

⁸¹ KANT, 2012, p. 614.

⁸² KANT, 2012, p. 30. (ênfase no original)

estimulando-o a percorrer o caminho que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em sua obra *Émile* (1762), já havia descrito: “Eu devo [...] primeiro voltar meus olhos sobre mim mesmo para me familiarizar com o instrumento que desejo utilizar, e descobrir até que ponto é confiável”.⁸³ Assim, é com uma nova perspectiva do que a noção de “metafísico” pode vir a ser que Kant entra em jogo, desenvolvendo um sistema que criticasse a razão pura ao ponto de resultar no *a priori* meta-físico da cognição, sua estrutura transcendental, aquilo que, enquanto possibilitaria o conhecimento, colocaria suas barreiras intransponíveis.

O intento de Kant é estruturar “uma nova forma de dedução da razão pura, que ele denominou *transcendental*”,⁸⁴ que, construída metodologicamente a partir de uma *crítica*⁸⁵ investigação da “possibilidade de um conhecimento puro da razão pela própria *razão pura*”,⁸⁶ enraíze o conhecimento. Tendo por pressuposto que, “ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso surge ele apenas *da* experiência”,⁸⁷ o conhecimento pode ser definido como representação, “um composto daquilo que recebemos por meio das impressões e daquilo que nossa própria faculdade de conhecimento [...] produz por si mesma”.⁸⁸ A estrutura que dá origem a essas representações, e a estrutura na qual a “Crítica” de 1781 é elaborada, é tripartida: Intuições (*Anschauung*), relacionadas com a *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*), a receptividade da mente; Conceitos (*Begriff*), relacionados com a compreensão (*Verstand*), a sintetização da mente; e Ideias (*Ideen*), relacionados com a razão (*Vernunft*), aquilo que nasce na, mas está para além da mente.

A primeira parte trabalhada na “Crítica” após a Introdução é a parte fundamental a ser analisada aqui, pois é a essência detida por Schleiermacher em seu próprio desenvolvimento teórico, denominado, todavia, como Dialética: a “Doutrina Transcendental dos Elementos”, subdividida em “Estética Transcendental” e “Lógica Transcendental”. A primeira, o desenvolvimento mais breve das duas partes, pode ser definida como a “ciência de

⁸³ ROUSSEAU, apud WINKLER, Kenneth. Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 42. “I must [...] first turn my eyes upon myself to acquaint myself with the instrument I desire to use, and to discover how far it is reliable”.

⁸⁴ WINKLER, 2010, p. 45. “[...] a new kind of deduction from pure reason, which he called *transcendental*”. (ênfase no original)

⁸⁵ Para Kant, a postura “crítica” é oposta à “dogmatista”, pois parte de um julgamento analítico dedutivo das próprias capacidades, e não de posições pré-estabelecidas que não examinaram as potencialidades e limitações (Bxxii e Bxxxv).

⁸⁶ HÖFFE, 2005, p. 38. (ênfase própria)

⁸⁷ KANT, 2012, p. 45. (ênfase no original)

⁸⁸ KANT, 2012, p. 45.

todos os princípios da sensibilidade *a priori*”,⁸⁹ enquanto que a segunda, a mais extensa, é a ciência “que contém os princípios do puro pensar”.⁹⁰ Nestes pontos ele afirma que:

Nosso conhecimento surge de duas fontes fundamentais da mente, a primeira das quais é a de receber representações (a receptividade das impressões), e a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos).⁹¹ [B75]

Esta distinção entre os dois troncos do conhecimento não é a grande novidade kantiana, pois em Leibniz já é presente.⁹² Contudo, é a partir de Kant que elas tornam-se não mais quantitativamente distintas (conhecimento *obscurus* dos sentidos e *clarus* do intelecto), mas componentes qualitativamente distintos que, em sua inter-relação, produzem a síntese que é o conhecimento:

Sem a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento [*Verstand*] nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos cegas [...] Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos não podem pensar nada. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento.⁹³ [B75-76]

A primeira fonte, ou tronco, é a Intuição (*Anschauung*), produto da sensibilidade receptiva (*ergo* o nome estética – *αἴσθησις* [*aisthesis*] – “sensação” e ‘percepção sensorial’⁹⁴) de um dado externo que age sobre a mente, sendo a forma com a qual a mente os recebe. Este primeiro ponto já não é algo puramente passivo, mas uma recepção ativa que incondicionalmente passa os dados por princípios *a priori*. De acordo com Höffe, “o desconhecimento desse fato [de que a intuição “provém da sensibilidade, isto é, de uma fonte independente do entendimento e imprescindível para todo conhecimento”⁹⁵] forma, segundo Kant, a base metafísica leibniziana, e o esclarecimento deste desconhecimento a sua refutação”.⁹⁶ Essa receptividade é mediada por “condições *prévias* da experiência [...] a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência”,⁹⁷ ou, segundo sua terminologia, a estrutura transcendental *a priori* da mente. Impossibilitando o conhecimento do objeto em-si-mesmo (*Ding-an-sich*), o *noumenon*, o ponto de partida do conhecimento, numa revolução paradigmática, como a de Copérnico, passa a ser a representação – como

⁸⁹ KANT, 2012, p. 72. (ênfase no original)

⁹⁰ KANT, 2012, p. 72.

⁹¹ KANT, 2012, p. 96.

⁹² REALE; ANTISERI, 2005, p. 359.

⁹³ KANT, 2012, p. 96-97.

⁹⁴ REALE; ANTISERI, 2005, p. 360.

⁹⁵ HÖFFE, 2005, p. 68.

⁹⁶ HÖFFE, 2005, p. 68.

⁹⁷ HÖFFE, 2005, p. 59. (ênfase no original)

phainomenon, fenômeno – da mente através de uma *idealidade transcendental a priori* (contra Hume) que está sob duas formas: espaço (a forma do sentido externo) e tempo (a do sentido interno). Assim, como intuições puras da estética transcendental, “*espaço e tempo* deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em consequência [sic] da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do sujeito*”.⁹⁸

O segundo tronco, discorrido na “Lógica Transcendental”, coloca-se como segundo momento justamente por sempre vir após a intuição. Essa é a função intelectual que, após a recepção dos dados, os “*pensa*”, isto é, estrutura-os a partir de categorias. A característica essencial que distingue a lógica transcendental da formal é que aquela, distintamente desta, que busca apenas “*as leis que regulam os seus [dos conceitos] nexos*”,⁹⁹ pretende estudar as origens dos conceitos em si, que provêm aprioristicamente do intelecto. Assim, o conteúdo da lógica transcendental são os conceitos, denominados também de “categorias”, cuja função é unificar e ordenar os dados fornecidos pela *intuição pura*, segundo Kant, numa “síntese”. Assim como com espaço e tempo, as categorias que, para Aristóteles, eram *leges entis* (leis do ser - ontológico), para Kant, por sua reviravolta copernicana, passam a ser *leges mentis* (leis da mente - epistemológico). Estas categorias são doze, desenvolvendo em paralelo com as formas de juízo da lógica formal:¹⁰⁰

Como o sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, ele as ordena e as determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento. Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições [formas] pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição*.¹⁰¹

Destarte, a partir de sua resposta positiva à pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, Kant desenvolve sua estrutura epistemológica de forma a questionar e criticar a metafísica tradicional a partir da realidade sensorial do conhecimento, e, em contrapartida, rejeitar o ceticismo cego do empirismo, que não perceberia os princípios metafísicos que pressupõe todo o conhecimento, desde a recepção (mediada sob os conceitos *a priori* de espaço e tempo) até a sintetização (ordenada em categorias *a priori*). Nesta relação surge também o que Kant denomina de “apercepção transcendental”, a autoconsciência como

⁹⁸ REALE; ANTISERI, 2005, p. 360. (ênfase no original)

⁹⁹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 362.

¹⁰⁰ Para um quadro apresentando os doze juízos e categorias kantianas, ver **ANEXO A**.

¹⁰¹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 364. (ênfase no original)

“unidade sintética originária, a própria forma do intelecto”,¹⁰² denominada por ele, numa alusão ao *ego cogito* cartesiano, também de “eu penso” (*Ich denke*).

A última parte da “Crítica da Razão Pura”, após a construção do conhecimento do sujeito transcendental, é a “Dialética Transcendental”, o estudo de ímpetos estruturais internos à mente humana que expõem o ser na busca pelos fundamentos supremos e últimos.¹⁰³ Nesta, portanto, Kant lida com a “Razão” (*Vernunft*) (o foco propriamente dito da obra) a partir da noção de um intelecto que busca ir além da experiência. A razão lida com os conceitos puros, isto é, as “Ideias”¹⁰⁴ que, em paralelo com os três silogismos (categórico, hipotético e disjuntivo), são tripartidas: Ideia psicológica (alma); Ideia cosmológica (mundo como unidade metafísica); e Ideia teológica (Deus). Para Kant, a primeira tenta, de forma errônea, aplicar as categorias ao próprio “eu penso”, buscando conhecer o substrato numênico do ser humano, como alma, sem perceber que, todavia, o “eu penso” é o sujeito, e não o objeto das categorias, desta forma, sendo seu próprio limite intransponível. A segunda busca conhecer a totalidade ontológica do mundo, o mundo numênico enquanto realidade unificada, que, por causa da condição epistemológica finita do ser humano, resulta num antinomismo (anulação recíproca entre teses e antíteses), isto é, respostas tanto positivas quanto negativas para perguntas como, p. ex.: “o mundo deve ser pensado metafisicamente como finito ou infinito?” e “o mundo supõe uma causa última incondicionada e absolutamente necessária ou não?”.¹⁰⁵ A terceira trata não apenas de mais uma Ideia, mas do Ideal supremo da razão, Deus. Tradicionalmente são três as tentativas de evidências metafísicas da existência de Deus: a ontológica (dedução a partir de Deus como perfeição absoluta), a cosmológica (inferência de Deus como causa primeira) e a físico-teológica (inferência de Deus como causa das formas da perfeição). Para Kant, o primeiro cai no erro de, illogicamente, assimilar o *conceito* de ente com a necessária *existência* de tal ente; no segundo, o problema é que a noção de causa e efeito tem sentido apenas no mundo sensível, como proposições sintéticas, a partir da experiência; a terceira, “saltou de repente para a prova cosmológica” que, por sua vez, é “somente uma prova ontológica disfarçada”.¹⁰⁶ Apesar desta postura, pode-se dizer, agnóstica, frente ao *noumenon*,

¹⁰² REALE; ANTISERI, 2005, p. 365.

¹⁰³ Para Reale e Antiseri, “esta distinção entre ‘intelecto’ (*Verstand*) e ‘razão’ (*Vernunft*) fornecerá aos românticos (contra as intenções de Kant) a arma principal para dissolver o Iluminismo e construir uma nova metafísica”. REALE; ANTISERI, 2005, p. 369.

¹⁰⁴ Kant busca retomar o conceito de “Ideia” de Platão, que, todavia, por não haver lido diretamente, não as compreende como estando acima da razão, o que seria o devido em Platão, mas como emanando da razão. REALE; ANTISERI, 2005, p. 370.

¹⁰⁵ Há quatro perguntas expostas por Reale e Antiseri que são oriundas dos quatro grupos em que as doze categorias são classificadas: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Para estas, então, são apresentadas teses (racionalistas - positivas) e antíteses (empiristas - negativas). Ver este quadro em **ANEXO B**.

¹⁰⁶ KANT, 2012, p. 483.

Kant, impossibilitando o conhecimento racional que transcenda a experiência (portanto, definindo a impossibilidade de uma ciência metafísica em seu sentido clássico), permite, todavia, sua “pensabilidade”, onde as três Ideias, num uso positivo da razão, poderiam servir como regulações, isto é, esquemas que unificariam e ordenariam os fenômenos.¹⁰⁷

Partindo desta estrutura epistemológica Kant define, na obra de 1788, a “Crítica da Razão Prática”, os princípios que utiliza em sua reformulação da noção de religião a partir de então. Este é outro momento muito importante para compreender a relação crítica de Schleiermacher com Kant, especialmente a inicial. Neste ponto, Kant desenvolve aquilo que, em sua perspectiva, é a consequência prática do desenvolvimento teórico, uma base ética racional (não apenas provada racionalmente, mas oriunda da própria razão) para o ser humano, determinando sua vontade e, portanto, sua ação moral. Diferentemente de sua “Crítica da Razão Pura”, nesta obra, a crítica de Kant não parte da razão prática pura, que prescindiria de experiência, mas antes, da razão prática geral, cujo fundamento busca ser justamente a experiência, tendo a pura como o *τέλος* de seu trabalho, já que seria através dela que se revelaria a pensabilidade do *noumenon*, numa “síntese *a priori*”, como “imperativo moral”, capaz de mover a vontade humana pura, também definido como “imperativo categórico”, por ser “‘leis práticas’ que valem incondicionalmente para o ser racional”.¹⁰⁸

Os imperativos (que são objetivos, em contraposição às máximas, que são puramente subjetivas) categóricos (que são leis morais, em contrapartida aos hipotéticos, que são prescrições práticas) são imperativos não por um conteúdo, o que seria cair na experiência, mas pela *forma* (como construção lógica) universal da lei na qual as máximas são adaptações. Partindo deste postulado, para Kant, só há, na realidade, um imperativo categórico supremo, por ser a forma suprema de formulação racional: “age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal”¹⁰⁹ (uma *forma* objetiva com um *conteúdo* subjetivo, possibilitando, junto com a liberdade, uma auto-nomia). Seguindo uma rígida separação entre conhecimento e ética, a razão, como possibilidade de se ultrapassar os sentidos e o *phainomenon*, é impossível como conhecimento, restando a possibilidade, todavia, de se pensar o *noumenon* (as Ideias da razão) como princípios normativos, podendo-se, então, desenvolver a formulação do postulado sintético *a priori* como razão ética universal, que informa o dever (o aspecto *a priori*) e, conseqüentemente, a

¹⁰⁷ Para regulação de vida, Kant utiliza do conceito *als ob*, “como se”: “como se” “todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (alma)”; “‘como se’ todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis”; “‘como se’ a totalidade das coisas dependesse de uma inteligência suprema”. REALE; ANTISERI, 2005, p. 373.

¹⁰⁸ REALE; ANTISERI, 2005, p. 380.

¹⁰⁹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 381.

liberdade humana (que seria a informação acrescentada, o aspecto sintético). Como resultado disto, a razão prática *pura* “me diz a dimensão não-fenomênica da liberdade [portanto, enquanto *noumenon*], mesmo sem fazer-me captá-la cognoscitivamente em sua essência [consequente com a possibilidade de se pensar o *noumenon*, sem conhece-lo]”.¹¹⁰

Enquanto o ser humano não agir “unicamente pelo puro dever”,¹¹¹ que é o objetivo de sua atuação moral, ele não estará agindo de forma moral, autônoma (um autodeterminar-se pela liberdade), mas de forma imoral, heterônoma, pois terá um “algo” como objetivo, um *conteúdo*, e não mais uma *forma*, o verdadeiro imperativo categórico. No momento em que o objetivo é a forma e, portanto, o *dever* de se fazer (e não *o que e para que fim*), recupera-se a possibilidade da liberdade, a autonomia. Tendo esta e escolhendo concretizar o dever, há a felicidade como consequência da completude da virtude, que é caracterizada como o “bem supremo”. O postulado de Deus surge no momento em que se percebe que a felicidade não pode se concretizar neste mundo, onde podemos apenas nos tornar dignos dela, necessariamente remetendo, então, pela imprescindibilidade da inteligibilidade da vida contra uma ininteligibilidade, à sua concretização em um mundo regido pelas leis morais, fazendo com que, para se atingir o “bem supremo”, necessite-se “a existência de um Deus que faça corresponder em *outro* mundo [que, com a busca pela “perfeita adequação da vontade à lei moral”,¹¹² remeterá à necessidade da existência de uma alma imortal], aquela felicidade que compete ao mérito e que não se realiza *neste* mundo”.¹¹³

1.2.3 Ampliação de uma visão de mundo: Schleiermacher e Kant

Como o próprio Schleiermacher atesta numa carta a seu pai, em 1787, foi no seminário morávio de Barby, apesar da perseguição, o lugar onde entrou em contato pela primeira vez com Kant, lendo a obra de 1783, os “Prolegômenos a toda a metafísica futura”, na qual Kant busca sintetizar sua primeira “Crítica”.¹¹⁴ Apesar de o aprofundamento ocorrer posteriormente, é possível que já aqui Schleiermacher teve reflexões que o levaram a rever temas teológico-filosóficos (talvez até mesmo o que o levou a questionar as doutrinas

¹¹⁰ REALE; ANTISERI, 2005, p. 382. (ênfase no original)

¹¹¹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 384. (ênfase no original)

¹¹² REALE; ANTISERI, 2005, p. 387.

¹¹³ REALE; ANTISERI, 2005, p. 387. (ênfase no original)

¹¹⁴ “At Barby, already, I read the *Prolegomena* with two good friends, but I only understood as much as can be understood without a previous knowledge of the *Kritik der reinen Vernunft* [...]”. SCHLEIERMACHER, 1860, p. 68.

tradicionais, como visto anteriormente), impulsionando-o para Halle.¹¹⁵ Contudo, de qualquer forma, como Wilhelm Dilthey atesta, “em Kant, Schleiermacher aprendeu como pensar”.¹¹⁶

O primeiro ponto importante a ser observado na recepção schleiermacheriana de Kant, apesar de seu próprio sistema não ser explicitado nestes primeiros escritos, foi sua adesão à crítica kantiana à especulação metafísica, reduzindo-a aos fundamentos e limites do conhecimento humano na esfera transcendental (no sentido kantiano do termo). Sua recepção inicia com a compreensão de que o conhecimento é uma relação entre os dados produzidos a partir do contato com o mundo externo e a sintetização destes a partir da mente do sujeito, dois ramos qualitativamente distintos, mas interligados numa síntese. Toda a caminhada filosófica e teológica de Schleiermacher permanecerá no diálogo com Kant, mesmo este sendo muito crítico em diversos pontos, a exemplo da própria estrutura epistemológica. A recepção crítica de Kant primeiramente ocorre num diálogo com Espinosa, numa obra relacionando as duas filosofias em diálogo entre si e, até certo ponto, com o pensamento de Leibniz. Após isto, Schleiermacher continua seu desenvolvimento do idealismo transcendental de Kant numa releitura de Espinosa nas aulas ministradas sobre dialética, desenvolvida por ele como fundamento de sua filosofia.

A despeito desta explicitação mais tardia do pano de fundo kantiano na dialética (o que será abordado mais detalhadamente na segunda parte do segundo capítulo desta pesquisa), as primeiras críticas de Schleiermacher à filosofia de Kant tratam das consequências práticas de sua epistemologia desenvolvidas na “Crítica da Razão Prática”. Pelo desenvolvimento prático kantiano ser um desenrolar da epistemologia estabelecida na primeira “Crítica”, também a análise schleiermacheriana necessita partir deste fundamento, assim, é por esta razão que também nesta reflexão Schleiermacher se vê obrigado a passar por questões epistemológicas. A crítica à Kant foi feita na forma de dois ensaios, “*Über das höchste Gut*” (“Sobre o bem supremo”) e “*Die Freiheit des Menschen*” (“A liberdade do homem”), escritas a partir de 1789, após concluir seus estudos. Como os títulos mostram, nelas, Schleiermacher

¹¹⁵ Em Halle, Schleiermacher dedicou-se ao estudo sob o filósofo wolffiano (apesar de também dialogar com John Locke) Johann A. Eberhard, o que lhe contribuiu muito para uma recepção crítica de Kant. Apesar de cursar teologia, o foco na área filosófica é perceptível ao longo de seu estudo, dedicando-se mais a ela do que até mesmo aos estudos para os exames pastorais. Sob Eberhard, Schleiermacher entrou em contato com o restante das obras de Kant, como sua fundamental “Crítica da Razão Pura” – cuja importância para Schleiermacher, é de que, segundo uma carta a seu pai já mencionada, “traz de volta a razão do terreno baldio metafísico para a esfera de sua verdadeira pertença” (SCHLEIERMACHER, 1860, p. 68. “[...] it brings back the reason from the desert wastes of metaphysics into its true appointed sphere”) –, além dos “Fundamentos para uma Metafísica do Costume”, de 1785, para, então, em 1788, em seu segundo ano em Halle, poder ver sair a mais nova publicação de Kant, a “Crítica da Razão Prática”.

¹¹⁶ DILTHEY, apud CROUTER, Richard. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 19. “in Kant Schleiermacher learned how to think”.

lida diretamente com aquilo que pode ser tido como a essência da “Crítica da Razão Prática” de Kant, as noções de supremo bem (base para o postulado acerca de Deus e da imortalidade da alma) e de liberdade (o postulado sintético *a priori* consequente da noção de “dever”).

O foco nestes escritos é a ética, contudo, pelo desenvolvimento de Kant da ética ser também imprescindível em seu desenvolvimento teológico, Schleiermacher necessita dialogar com a compreensão teológica kantiana de Deus, um esquema restrito ao âmbito ético, tornando perceptível uma semente da posterior crítica a tal redução. Para Kant, como visto anteriormente, o postulado da existência de um Ser Supremo é consequência da necessidade de uma recompensa que dê caráter inteligível ao agir moral como cumprimento do dever, mesmo que este não esteja baseado na recompensa, já que, caso fosse, seria um agir imoral. Sendo o ser humano determinado pelo dever (que é o pressuposto para a liberdade humana), o cumprimento deste, a virtude, na conexão com a felicidade, como resultado do cumprimento do dever, transforma-se em bem supremo. Postulado disto é a existência de Deus como aquele que recompensaria de forma definitiva o ser humano por suas ações, pelo cumprimento de seu dever, sua virtude. Num segundo momento, pela suprema felicidade ser oriunda de uma perfeição ética, mas pelo ser humano não poder fazer isto em sua vida, por ser finita, e por ele ter um ímpeto de desejos, é postulada a existência de uma alma imortal na qual o ser humano pode aperfeiçoar-se, ou, como Brandt argumenta, já que “é uma obrigação moral ser perfeito – uma demanda da própria razão. Deve, portanto, ser possível e a imortalidade, um fato”.¹¹⁷

A crítica schleiermacheriana a este sistema é apresentada no primeiro escrito, “Sobre o bem supremo”, e pode ser definida, segundo Brandt¹¹⁸ e Niebuhr¹¹⁹, como oriunda da indispensabilidade kantiana da relação entre virtude e felicidade. Para Schleiermacher, a necessidade racional da união entre felicidade e virtude, como defendida por Kant, tendo o supremo bem como consequência desta, na realidade, não seria tão racional assim, mas uma contradição interna, onde uma afetividade humana, a felicidade, como dado empírico, faria parte da lógica de uma ideia da razão pura, o supremo bem. Em contrapartida a isto, Schleiermacher busca partir do supremo bem não enquanto consequência prática da razão pura, mas como desenvolvimento da atividade ética.¹²⁰ Portanto, “para Schleiermacher, o erro de Kant reside em tomar o supremo bem como uma noção constitutiva, enquanto que, para

¹¹⁷ BRANDT, Richard. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York: Harper & Brothers, 1941. p. 27. “There is a moral obligation to be perfect – a demand of reason itself. It must therefore be possible and immortality must be a fact”.

¹¹⁸ BRANDT, 1941, p. 24-35.

¹¹⁹ NIEBUHR, Richard. *Schleiermacher: on Christ and Religion*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1964. p. 92-108.

¹²⁰ NIEBUHR, 1964, p. 94.

ele, ela fica como um princípio regulativo útil, sem tornar perfeição o fim mais supremo”.¹²¹ No segundo momento, no postulado racional da imortalidade da alma, Schleiermacher também vê uma contradição, mas entre as “Críticas”, onde, na primeira, as Ideias da razão podem apenas ser valores reguladores, esquemas, enquanto que posteriormente há uma relação de necessidade entre as ideias e os objetos numênicos.¹²²

No segundo ensaio, escrito entre cerca de 1790 e 1792, Schleiermacher trabalha a liberdade, e, apesar de não terminado, estabelece posições importantes que permanecerão em seu pensamento ao longo de sua reflexão posterior, uma dessas, em especial, sendo sua compreensão realista de determinismo, onde há a liberdade humana, mas esta é limitada, sendo o sujeito sempre “determinado pelo estado das coisas no momento precedente – pelo estímulo externo, pelo estado de desejo do sujeito, pela associação de ideias, e por hábitos e modos de comportamento estabelecidos”.¹²³ Ele também utiliza desta perspectiva determinista para criticar a noção kantiana de regulação por regras racionais, extraídas da mente, pois, para Schleiermacher, numa perspectiva que leva mais em conta a historicidade do sujeito (como ficará ainda mais claro em seu desenvolvimento dialético e sua releitura da religião e da teologia), “o caráter humano se desenvolve em um longo processo de treinamento e cuidadoso auto-exame, o que pode levar a graduais melhoramentos”.¹²⁴ Estes escritos podem ser resumidos como críticas ao sistema moral kantiano, perdurando desde este diálogo ético-filosófico até o teológico, onde explicitamente se colocará em oposição à redução ética da religião, expresso tanto em sua primeira obra publicada, “*die Reden*”, de 1799, quanto em seu sistema teológico maduro, “*der christliche Glaube*”.¹²⁵ De acordo com Brandt, estas críticas, em especial as relacionadas aos postulados de Deus e da imortalidade da alma, estão:

Em última análise, ligadas com sua rejeição do tradicional teísmo e imortalidade, [o que Schleiermacher viu em Kant apenas como ‘uma inconsistência remanescente de um velho dogmatismo’¹²⁶] para o que então ele teve de buscar um ‘sentido’ para o

¹²¹ CROUTER, 1993, p. 23. “For Schleiermacher, Kant’s error lies in taking the highest good as a constitutive notion, whereas for him it stands as a useful regulative principle without making perfection the highest possible end”.

¹²² BRANDT, 1941, p. 27.

¹²³ BRANDT, 1941, p. 30. “[...] determined by the state of affairs at the preceding moment – by external stimuli, by the state of one’s desires, by the association of ideas, and by habits and established modes of behavior”.

¹²⁴ CROUTER, 1993, p. 25. “The human character develops by a process of long training and careful self-scrutiny, which can lead to gradual improvements”.

¹²⁵ Além dessas consequências para a teoria cognitiva da religião, há também importantes consequências para a interpretação da existência das comunidades religiosas, trabalhadas por Schleiermacher, sobretudo, no Quarto e no Quinto discurso das “*Reden*”, mas que podem ser aludidas aqui como desembocando num maior foco da “real religião vivida” como “*locus* de verdadeira fé”, em contraste com a religião moral natural kantiana. CROUTER, 1993, p. 27. “Actual lived religion” e “the locus of true faith”. (ênfase própria)

¹²⁶ SCHLEIERMACHER, apud BRANDT, 1941, p. 37. “[...] an inconsistent remnant of the old dogmatism”.

mundo dentro dele, e não fora dele – um ‘sentido’ que é elaborado nos *Discursos sobre a Religião*.¹²⁷

1.3 BARUCH DE ESPINOSA E O NEO-SPINOZISMO

1.3.1 Um livre pensador e seu legado

Nascido em 1632, em Amsterdam, Baruch de Espinosa foi um dos grandes racionalistas da filosofia no início da era moderna. Não obstante ser excomungado de sua tradição judaica, ele ainda dedicou-se ao desenvolvimento de uma filosofia que não deixasse de lado o pensamento teológico, mesmo que isto requeresse uma releitura de “Deus”. Em analogia ao Renascimento, onde, com o desenvolvimento econômico veneziano, a cultura e ciência floresceram, nesse momento, em especial na cidade de Amsterdam (onde, “na Europa de então, [os Países Baixos eram] um Estado inteiramente liberal”¹²⁸), a cultura, arte e ciência também puderam dar forma ao seu conteúdo. Exemplos disto são duas publicações feitas neste contexto, o “*Discours de la méthode*” (“Discursos sobre o método”) e a “*Principia philosophiae*” (“Princípios da Filosofia”), por René Descartes (1596-1650), e também a vida e obras de Rembrandt van Rijn (1606-1669), que morou e pintou em Amsterdam desde 1631. Na perspectiva da família De Espinosa, foi justamente esta liberdade que fez com que se mudassem, em 1623, para Amsterdam e onde, junto com outros judeus, “privados há mais de um século de qualquer instrução religiosa, tinham novamente que se orientar nela”,¹²⁹ o que possivelmente colaborou com que ocorressem diversas condenações de supostos heréticos.¹³⁰

Após a morte de seu pai, em 1654, Espinosa tentou dar continuidade ao negócio da família, vendendo frutas, contudo, sobretudo pela sua excomunhão da sinagoga *Kadar Kadosh*, em 1656, o que o impossibilitou de ser um comerciante judeu, viu-se obrigado a abandonar este caminho. Antes de excomungado, Espinosa havia recebido uma “pequena proscricção”, mas que, pela severidade social e baseado em sua convicção da separação entre

¹²⁷ BRANDT, 1941, p. 29. “It is ultimately tied up with his rejection of traditional theism and immortality, so that he had to seek a ‘meaning’ for the world within it and not outside it – a ‘meaning’ which is elaborated in the *Discourses on Religion*” (ênfase no original). Contudo, como se intenta mostrar no próximo ponto, pode-se dizer que esta crítica é essencialmente oriunda da reflexão a partir do contato com a filosofia de Espinosa.

¹²⁸ BARTUSCHAT, 2010, p. 12.

¹²⁹ BARTUSCHAT, 2010, p. 13.

¹³⁰ Um muito importante foi o livre pensador Uriel da Costa (1585-1640), que havia ido para Amsterdam, e lá, pertencente à mesma sinagoga da família De Espinosa, questionara tradições das quais duvidava, a exemplo do ritualismo e da existência de uma alma imortal. Foi condenado e excomungado duas vezes, a primeira por um escrito, a segunda pelo ceticismo ainda permanente. Nesta, ele foi condenado à humilhação pública por chicotadas, e, após escrever uma autobiografia, “*Exemplar Humanae Vitae*” (“Modelo da vida humana”), suicidou-se. BARTUSCHAT, 2010, p. 14.

Estado e Igreja, foi rejeitada por ele. Segundo Bartuschat, é provável que esta sua posição ideológica política seja a principal razão pela qual a comunidade judaica, minoritária e apenas tolerada na sociedade que ainda fortemente era da ortodoxia calvinista, se levantasse contra Espinosa, vendo nele uma ameaça para sua própria liberdade religiosa.

Trabalhando agora como polidor de lentes, Espinosa conheceu diversos pensadores menonitas liberais, através dos quais entrou em contato com Jan Rieuwertsz (1616-1697), por meio de quem obtinha os livros filosóficos mais recentes e que, futuramente, viria a ser seu próprio editor, e Adriaan Heereboord (1614-1661), professor de filosofia que teoricamente lidava com os desenvolvimentos contemporâneos de Descartes, Galileu Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626) e Thomas Hobbes (1588-1679), todos com quem, de alguma forma ou outra, Espinosa também entraria em diálogo. Contudo, foi essencialmente ao entrar na escola (c. 1655) de Franciscus van den Enden (1602-1674), um livre-pensador e crítico político a favor da democracia, e ao aprender o latim, que pode aprofundar por conta própria os escritos filosóficos de então, em especial, Descartes e Hobbes, donde reconheceu que o estudo da razão “podia levar a resultados também nos campos da natureza e da sociedade”.¹³¹

Após ter sido novamente questionado acerca de suas ideias liberais, mudou-se para Rijnsburg em 1660, onde buscou tranquilidade para escrever. Seu primeiro escrito completo, que permanece apenas em uma tradução holandesa, “*Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*” (“Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem estar”), foi um resumo de sua filosofia, onde, apesar de não ser estruturada de forma geométrica (baseado em seu pressuposto racionalista) como sua grande “*Ethica*”, já possui os eixos centrais deste trabalho: Deus, o homem e a ética subsequente.¹³² Após isto, em 1661-2, compõe o “*Tractatus de intellectus emendatione*” (“Tratado sobre o melhoramento do entendimento”), onde apresenta a evolução do conhecimento cotidiano à felicidade, o objetivo da vida, o que, segundo alguns,¹³³ é ainda um escrito “cartesianizante”, assim como seu escrito “*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II...*” (“Princípios da Filosofia de René Descartes Parte I e II...”), de 1633, que, todavia, deve ser interpretado mais como uma exposição da filosofia cartesiana do que de pensamentos próprios baseados nesta.

Em 1663 muda-se para Voorburg, onde conhece matemáticos e cientistas, e, apesar de já estar trabalhando em sua “*Ethica*”, em 1665 suspende este trabalho para escrever o “*Tractatus theologico-politicus*” (“Tratado teológico-político”), publicado anonimamente em

¹³¹ BARTUSCHAT, 2010, p. 18.

¹³² BARTUSCHAT, 2010, p. 19.

¹³³ BARTUSCHAT, 2010, p. 19.

1670, e que lida diretamente com o conflito entre religião e Estado, defendendo uma *libertas philosophandi* como fundamento único para a verdadeira piedade religiosa e para a paz no Estado. Apesar de polemizado desde sua publicação, foi em 1674 que ele veio a ser proibido, o que, junto com a morte de seu amigo, Adriaan Koerbagh (1633-1669), preso por causa de seus escritos “espinosistas”, fez com que Espinosa decidisse não publicar mais nada que pudesse suscitar inquietações sociais motivadas por interpretações errôneas (ou não) de seus pensamentos. Em 1673 recebe o convite para uma cátedra na Universidade de Heidelberg, que declina por crer que um âmbito religioso impediria a liberdade de seu filosofar,¹³⁴ dando continuidade a sua “*Ethica*”, obra *magna* findada em 1675, e permanecendo um livre pensador. Apesar de findada, não publica sua obra, apresentando-a somente a conhecidos, dentre os quais, um jovem filósofo alemão, da alta classe e curioso, que, em 1676, ao ouvir a respeito deste pensador judeu, foi até sua residência para conhecê-lo, a saber, Gottfried W. Leibniz (1646-1716). A última obra em que trabalhou, ainda em 1675, foi o “*Tractatus politicus*”, que permaneceu incompleta. Espinosa morreu em 1677, na cidade de Den Haag, onde morava. Neste mesmo ano seus amigos reuniram seus escritos, junto com algumas cartas, todos encontrados em sua escrivaninha, e publicaram-nos como “*Opera posthuma*”.

A continuidade da filosofia espinosana foi incumbida, de certa forma, a Leibniz, único que construiu sua própria filosofia em diálogo com Espinosa (mesmo que não assumisse) ao invés de criticá-la a partir de outra estrutura pré-estabelecida.¹³⁵ Mesmo assim, Leibniz seguiu um diálogo crítico, questionando diversos pontos de Espinosa, a exemplo da perspectiva determinista. Além de Leibniz, Christian Wolff, já mencionado como o fundador da metafísica em cuja estrutura Kant será formado, questionou seu “acosmismo” fazendo com que, “por esta época, se falasse de Espinosa como se fosse um cachorro morto”.¹³⁶ Outro crítico importante, mas que, contrariamente à sua própria intenção, foi o que trouxe o espinosismo para aqueles que inconscientemente aguardavam-no, foi Friedrich H. Jacobi. Através da crítica deste filósofo que pensadores como Herder e Goethe, representantes do movimento *Sturm und Drang* (“Tempestade e Ímpeto”), e Schleiermacher, do posterior Romantismo,¹³⁷ encontraram fundamento para suas estruturas filosóficas de totalidade

¹³⁴ Na carta de convite a Espinosa dizia-se que ele não encontraria algum príncipe eleitor “que fosse tão favorável [...] aos espíritos excelentes”, afirmando que “o Sr. terá a mais plena liberdade de filosofar, na confiança de que o Sr. não venha a abusar disso para perturbar a religião publicamente reconhecida”. BARTUSCHAT, 2010, p. 24.

¹³⁵ BARTUSCHAT, 2010, p. 131.

¹³⁶ BARTUSCHAT, 2010, p. 132.

¹³⁷ O Romantismo (com alguns de seus principais representantes sendo os irmãos August [1767-1845] e Friedrich Schlegel [1772-1829], Georg von Hardenberg [Novalis, 1772-1801] e Schleiermacher) foi um movimento surgido no contexto germânico (apesar de também conter influências internacionais, em especial

vivificante (Herder), de contemplação (Goethe), e de “uma mística em seu desfecho com uma mediação entre o homem e o infinito”¹³⁸ (Schleiermacher).

A despeito deste embasamento espinosano, houve outro grupo de pensadores, não totalmente separados do Romantismo, mas mais ligados à filosofia acadêmica (portanto, sistemática) do que à reflexão artística contemplativa da existência, que também teve Espinosa como ponto de partida. Este fundamento é expresso, de acordo com Georg W. F. Hegel (1770-1831) da seguinte forma:

Quando se começa a filosofar, é primeiro preciso ser espinosano. A alma tem que se banhar neste éter de uma substância, no qual submergiu tudo que foi tido como verdadeiro. É a negação de todo particular à qual toda filosofia tem que ter chegado; é a liberdade do espírito e sua base absoluta.¹³⁹

Esta linha filosófica, desenvolvida pelo já mencionado Hegel, mas também por Johann G. Fichte (1762-1814) e Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), ficou conhecida como o Idealismo que, aglutinando partes das filosofias de Espinosa e Kant (cada um a seu modo), desenvolveram uma teleologia (inserindo um automovimento interno na teoria ontológica de Espinosa) numa interconectividade universal (baseado na substância espinosana) no qual o indivíduo deve ser visto como parte do todo, focando, todavia, uma perspectiva apenas dedutiva da totalidade, e não indutiva (como é o caso do desenvolvimento de Espinosa).

1.3.2 Amor Dei intellectualis

O pensamento de Espinosa é amplo, abordando tanto o fundamento do ser, a ontologia, quanto o conhecimento, a epistemologia, perpassando pela sociedade, a teoria política, e culminando em uma forma de viver, a ética. Mesmo assim, são três os temas essenciais a serem abordados aqui (desenvolvidos maduramente na “*Ethica*”) que permanecerão centrais tanto para o neoespinosismo (em suas vertentes românticas e idealistas) quanto, por estar dentro deste movimento, Schleiermacher.

O primeiro tema é o ponto de chegada da indução espinosana, mas o ponto de partida de sua teoria, a ontologia, o fundamento do ser e de tudo, definido como a substância. De acordo com o início do primeiro capítulo da “*Ethica*”, uma substância é “aquilo que existe em

dos escritos do francês Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]) como consequência de outro movimento, o *Sturm und Drang*, Tempestade e Ímpeto (onde Johann von Goethe [1749-1832] foi uma das principais vozes), que, consciente do fundamentalismo iluminista na razão, buscou ressaltar na arte estética, literária e musical o aspecto sentimental do ser humano, focando o existir ao descrever.

¹³⁸ BARTUSCHAT, 2010, p. 132.

¹³⁹ HEGEL, apud BARTUSCHAT, 2010, p. 135.

si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”¹⁴⁰ (I, def. 3). Desta definição podem-se retirar alguns pontos essenciais, a exemplo do posicionamento contra o dualismo cartesiano de substâncias (*res cogitans* e *res extensa*) subordinadas a Deus, contrapondo com uma unidade última de tudo na substância, que, por causa disto, pode, por si mesma, ou seja, internamente, ser conhecida (manutenção do racionalismo). Relacionado à substância estão outros dois conceitos centrais para a estruturação do ser e do conhecer: modo e atributo.

A substância (a *natura naturans*), que é infinita, manifesta-se de infinitas formas, os “modos” (a *natura naturata*): “Por modo compreendo as afecções [*affectiones*] de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”¹⁴¹ (I, def. 5). Não há nada existente fora da substância (como uma *creatio ex nihilo*), mas tudo é uma manifestação interna da substância em si mesma, modos de um único princípio, portanto, não partes que compõem um todo, mas manifestações do todo em diferentes formas. São dois os tipos de modos: os infinitos, que são totalidades de modos dos atributos (que será definido mais adiante), como, por exemplo, ao atributo do intelecto (*res cogitans*), há o modo infinito da “vontade infinita” ou o “amor infinito”; e os finitos, as manifestações particulares, que, por serem finitos, e, portanto, distintos qualitativamente dos infinitos, são causados por e causam apenas outros modos finitos (mesmo que esses sejam os modos finitos de Deus). Consequente à esta primeira característica filosófica é a unidade orgânica de tudo num Todo, ou, como o próprio Espinosa denomina sua substância, Deus. Esta interconectividade é consequência da “causalidade imanente” como princípio interno do próprio ser da substância, o que faz com que ela, isto é, Deus, seja “causa eficiente de todas as coisas”¹⁴² (I, 16c1) a partir de e em si mesma. Por ser uma causalidade imanente, a substância não faz nada além daquilo que está determinada para fazer em si mesma, portanto, sem uma intencionalidade transcendente (o que será reelaborado, principalmente, no Idealismo).

A substância, em sua manifestação *por* e *em* modos, nos é perceptível e cognoscível através dos atributos, infinitos intermediários entre a substância e os modos, sendo apenas dois deles cognoscíveis pelo ser humano, respectivamente, utilizando dos conceitos cartesianos: *res cogitans* e *res extensa*. Estes são os meios pelos quais, partindo dos modos, se pode chegar à essência da substância: “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe

¹⁴⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição Bilíngue. 3. ed. Tradução Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 13. As citações da “*Ethica*” de Espinosa referem-se primeiro às partes (I-V) e, então, as subpartes (definições ou proposições que são numeradas).

¹⁴¹ SPINOZA, 2007, p. 13.

¹⁴² SPINOZA, 2007, p. 37.

como constituindo a sua essência”¹⁴³ (I, def. 4). Essas duas formas que constituem a substância, a material e a formal, são as duas formas de sua essência perceptíveis pelo ser humano, que as conhece pela substância manifestar sua essência em cada um dos infinitos atributos, que, em sua totalidade é Deus (I, def. 6¹⁴⁴). Os dois atributos que nos são conhecidos, como essência da substância, precedem os modos infinitos, as manifestações da substância, sendo os finitos as particularidades da manifestação da substância. Esta possibilidade de conhecimento retroativo, que, como visto, parte do “modo finito do homem”,¹⁴⁵ se dá justamente pelo ser humano ser consequência da imanência causal da própria substância que o constitui, incondicionalmente unificando a ontologia, como estrutura do ser, à teoria do conhecimento.

O segundo tema que necessita ser esclarecido em Espinosa, e que também é a segunda parte de sua “*Ethica*”, é a teoria do conhecimento humano, a epistemologia, cujo ápice, como será visto, é definido como o conhecimento intuitivo da substância, onde se compreende que “o homem não é só dependente de Deus como qualquer ente, mas ele também se *sabe* dependente de Deus”.¹⁴⁶ Segundo Bartuschat, Espinosa inicia sua epistemologia “com a ontologia da substância sob o seu atributo de ‘pensamento’ (*cogitatio*), o qual representa um modo pelo qual Deus é produtivo (II, 1)”.¹⁴⁷ A partir desta apresentação de Bartuschat, é nítido ver, em primeiro lugar, a interconectividade e interdependência do sistema espinosano, e, em segundo lugar, a fundamentação de tudo em sua teoria da substância, buscando superar o dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*, fazendo aquela sempre unificada a esta (o que “implica que o homem só pode, em geral, conhecer na medida em que tem um corpo, mas não independente dele”¹⁴⁸), e esta àquela, sendo ambos atributos qualitativamente distintos de uma mesma essência. Como relação dessas duas esferas (onde até mesmo uma distinção de corpo produz uma distinção mental), Espinosa desenvolve duas formas de conhecimento: a inadequada e a adequada. O conceito de conhecimento (*cognitio*), que deve ser compreendido como o resultado do agir da mente que, como sujeito, sabe algo das ideias que ela concebe, é tripartido em *imaginatio*, *ratio* e *scientia intuitiva*. O primeiro, *imaginatio*, que recai na classificação do conhecimento inadequado, é confuso, consequência de ser oriundo da reprodução de *imagines* (imagens) daquilo que afeta

¹⁴³ SPINOZA, 2007, p. 13.

¹⁴⁴ “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. SPINOZA, 2007, p. 13.

¹⁴⁵ BARTUSCHAT, 2010, p. 137.

¹⁴⁶ BARTUSCHAT, 2010, p. 43. (ênfase no original)

¹⁴⁷ BARTUSCHAT, 2010, p. 64.

¹⁴⁸ BARTUSCHAT, 2010, p. 65.

o corpo, seja isto eventos ou outros corpos, denominado, às vezes, de conhecimento empírico,¹⁴⁹ o que impossibilita o homem “de conhecer as coisas a partir de suas verdadeiras causas”,¹⁵⁰ suas essências.

As outras duas formas de conhecimento, racional e intuitivo, estão sob a classificação de adequadas por apresentarem as coisas não como aparecem de forma accidental, contingente, mas, a partir do comum entre essas coisas, os modos, portanto, como elas são em si, como necessidade (II, 44). Esta forma adequada de conhecimento é consequência da existência de “certas ideias ou noções comuns a todos os homens”¹⁵¹ (II, 38c), que possibilitam estar acima do conhecimento imagético subjetivo, podendo, então, deduzir, no atributo do pensamento, uma unidade comum até a própria substância, cujas consequências são importantes para a condução da vida, tornando a epistemologia, junto com a análise retroativa até a ontologia, o caminho para a construção da ética.

Em relação com as duas formas de conhecimento adequado, como Bartuschat bem coloca, “a diferença entre *imaginatio* e *ratio* não é descritível a partir dos objetos ou das estruturas do ente, mas sim a partir das *operações* [as formas] a cada vez diferentes de um sujeito cognoscente que se manifesta nessas espécies de conhecimento”.¹⁵² Assim, enquanto que a *ratio* é um agrupamento objetivo das propriedades em comum das coisas, a *scientia intuitiva*, como terceira forma de conhecimento, é a que possibilita o conhecer das coisas não apenas como totalidades, que seria a *ratio*, mas dessas em relação às singularidades da existência, numa inter-relação dependente, e isto, então, a partir de um comum a tudo, à subjetividade e à objetividade, Deus. Em sua exposição, Espinosa explicita que a presença de Deus na mente e nas ideias não é algo específico a este terceiro tipo de conhecimento, mas encontra-se em todos, sendo o terceiro, todavia, onde ocorre a conscientização dessa ontologia como consequência de Deus ser a causalidade imanente.

Dando continuidade ao exposto, pode-se ressaltar como terceiro tema aquilo implícito até aqui, a razão pela qual Espinosa foi denominado tanto de panteísta quanto de ateu: a perspectiva não antropomórfica de Deus. Apesar da crítica de niilista e ateu, é possível construir uma teologia a partir de seu próprio sentido dado aos conceitos teológicos tradicionais, em especial a partir da identificação da substância com Deus.¹⁵³

¹⁴⁹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 23.

¹⁵⁰ BARTUSCHAT, 2010, p. 68.

¹⁵¹ SPINOZA, 2007, p. 129.

¹⁵² BARTUSCHAT, 2010, p. 72. (ênfase no original)

¹⁵³ A utilização deste conceito [*Deus*] possivelmente remete a um intento de ressignificação de um conceito tradicionalmente já estabelecido.

A ética espinosana subverte essa dupla tradição [da transcendência-teológica e da normatividade moral] porque sua viga mestra é a ideia de que o homem é efeito imanente da atividade de uma potência absolutamente infinita, Deus, que engendra a Natureza sem separar-se dela.¹⁵⁴

Compreendendo que há “uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro [...] Deus”,¹⁵⁵ pode-se retornar ao conhecimento intuitivo, que é uma “forma de conhecimento racional na qual a mente humana sabe de sua dependência de Deus [que] é uma força que determina o homem”,¹⁵⁶ fazendo com que o ser humano não seja apenas dependente de Deus, assim como a totalidade, mas tenha a possibilidade de se compreender e viver como tal, podendo até ser dito que o ser humano pode amar a Deus, o fundamento último da realidade, a partir do momento em que sua mente o refere como causa eficiente de tudo (“A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”,¹⁵⁷ e “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos”¹⁵⁸), o que, pela ressignificação da noção do conceito “Deus”, passando a ser uma substância, e não mais uma pessoa, não é recíproco (“Deus está livre de paixões e não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza”¹⁵⁹). Este amor que busca a relação de tudo num Todo é definido por Espinosa como *amor Dei intellectualis* (“amor intelectual por Deus”¹⁶⁰). Relacionando esta teologia com a cristã, é interessante ressaltar que o próprio Espinosa fala de Jesus como uma pessoa religiosa que estava acima dos profetas de Israel pela razão de que “Deus se revelou diretamente a Cristo e à sua mente e não, como aos profetas, através de palavras ou imagens”.¹⁶¹

¹⁵⁴ CHAUI, Marilena. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 69.

¹⁵⁵ CHAUI, 2011, p. 70.

¹⁵⁶ BARTUSCHAT, 2010, p. 45.

¹⁵⁷ SPINOZA, 2007, p. 383. (grifo omitido)

¹⁵⁸ SPINOZA, 2007, p. 383. (grifo omitido)

¹⁵⁹ SPINOZA, 2007, p. 385. (grifo omitido)

¹⁶⁰ “O amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo” (V, 36). SPINOZA, 2007, p. 401. (grifo omitido)

¹⁶¹ REALE; ANTISERI, 2005, p. 30. Além de todos os claros paralelos entre as noções das relações de conscientização de dependência para com Deus, este desenvolvimento cristológico também é muito interessante, especialmente, ao ver que a singularidade de Jesus em Schleiermacher também é definida como um nível único de consciência, nesse caso, a autoconsciência de dependência absoluta, como uma consciência-de-Deus: (“*der christliche Glaube*”, §94) “*O redentor, então, é como todos os homens em virtude de sua identidade com a natureza humana, mas distinguido deles todos pela constante potência de Sua consciência-de-Deus, o que era uma existência verdadeira de Deus Nele*”. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. 385. “*The Redeemer, then, is like all men in virtue of the identity of human nature, but*

A Natureza, como um grande organismo, é o fundamento de toda a existência que, por essa razão, pode ser compreendida como um Todo, um Infinito que cria infinitamente, onde o sujeito, apesar de sua liberdade como indivíduo, é compreendido em sua plenitude apenas quando visto como momento desse Todo, mas que, em contrapartida, contém o Todo dentro de si. Apesar da similitude com os temas apresentados até aqui, essa definição filosófica não é do sistema espinosano *per se*, mas sim, de um movimento iniciado no séc. XVIII, o Romantismo, e, tendo que “*todo o idealismo [...] é filosofia romântica*”,¹⁶² tratando-se desse movimento, trata-se também de questões do Idealismo. Todavia, para compreender esta continuidade com o Romantismo, é imprescindível analisar o pensador que deu origem, sem querer, à *Spinoza-Renaissance*, Friedrich H. Jacobi. Este filósofo, que está no centro do *Pantheismusstreit*, a “controvérsia panteísta”, disse que, em 1779, Lessing revelou-lhe ser espinosista, o que (junto com a alta do pensamento proto-romântico) o levou a publicar, em 1785, suas “*Über die Lehre des Spinoza*” (“Sobre a Doutrina de Espinosa”) como crítica à – suposta – filosofia ateísta e fatalista de Espinosa e seus seguidores. Para Jacobi, como apresentado em sua obra, toda a filosofia racional acaba por ser uma forma de espinosismo, pois, no fim, identificará Deus com a natureza (*Deus sive natura*) e, assim, formulando um panteísmo, cairá, conseqüentemente, num ateísmo. A razão, assim, não é o caminho para Deus, pois cai na deificação da natureza, já que é o seu limite interno, unicamente restando contra isto o caminho da fé, que antecede a razão, ao ser “*sentimento e intuição*”,¹⁶³ e que é alcançada não racionalmente, mas através de um *salto mortale*.

A publicação da crítica de Jacobi trouxe ao contexto germânico os textos de Espinosa, há muito tempo já retirado das principais linhas filosóficas, mas que, apesar de exercer influências em pensadores conhecidos (Leibniz e Lessing, apesar de muito diversas), estas eram, em grande medida, obscurecidas pelos mesmos. A partir destas críticas, “quase todos que importavam no mundo intelectual entraram no conflito, releeram Espinosa, reavaliaram sua doutrina, e questionaram o simples conceito do Iluminismo”.¹⁶⁴ Entre estes estavam os românticos, que utilizaram da linguagem espinosana para dar expressão máxima ao lado místico da existência, obscurecido, e até mesmo rejeitado, pelo Iluminismo. Como expresso, a característica essencial recepcionada é a ontologia, a conscientização da existência

distinguished from them all by the constant potency of His God-Consciousness, which was a veritable existence of God in Him”. (ênfase no original)

¹⁶² REALE; ANTISERI, 2005, p. 14. (ênfase no original)

¹⁶³ REALE; ANTISERI, 2005, p. 38. (ênfase no original)

¹⁶⁴ MOREAU, Pierre-François. Spinoza's reception and influence. In: GARRET, Don (Ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press, 1997. p. 420. “Nearly everyone who mattered in the intellectual world entered into the conflict, reread Spinoza, reevaluated his doctrine, and put into question the simple concept of the Enlightenment”.

num Uno-*Todo*, e suas diversas consequências para todos os âmbitos da existência. Consequências deste movimento podem ser vistas nas filosofias idealistas de Fichte, Schelling e Hegel, contudo, é principalmente na doutrina da “identidade absoluta” de Schelling (que, por também estar inserido no movimento romântico, define ambos os movimentos) que se pode ver explicitamente o resquício espinosano da existência na substância, onde:

“A *identidade absoluta* [...] *nunca deixou de ser tal*, e tudo o que existe, considerado em si mesmo, não é mais fenômeno da identidade absoluta, mas *ela própria*”. [...] Essa “identidade absoluta” é, portanto, o “Uno-*Todo*”, fora do qual nada existe *por si*, é o próprio universo, que é coeterno à identidade.¹⁶⁵

1.3.3 Estruturação de uma visão de mundo: Schleiermacher e Espinosa

Como membro do movimento romântico, não espantaria considerar Schleiermacher um receptor do espinosismo oriundo da *Spinoza-Renaissance*. Todavia, é importante observar que sua relação com Espinosa, podendo ser traçada desde 1787,¹⁶⁶ e que apenas a partir de 1800 seria direto,¹⁶⁷ antecede seu contato com os outros membros do movimento romântico (não apenas pessoal, mas, por exemplo, na leitura das obras de Schelling, publicadas em 1797 [“Ideias para uma Filosofia da Natureza”] e 1798 [“Sobre o Espírito Mundo”]), que acontecera apenas com sua ida para Berlim, em 1796, a fim de trabalhar no hospital *Charité* (contudo, é posterior ao seu contato inicial com Goethe no seminário morávio). Este interesse na filosofia de Espinosa, aprofundado enquanto era pastor auxiliar na cidade de Landsberg, de 1794 a 1796, também suscitou pelo contato que teve com a crítica de Jacobi. Desta forma, a individualidade, como tema na filosofia de Schleiermacher, que o une a outros filósofos românticos, como Schelling, “não descansa no romantismo ou em seu encontro com Friedrich Schlegel”,¹⁶⁸ mas é um tema que, ao ser enraizado existencialmente no contexto pietista e ser ampliado pelo contato com Kant, levou-o a buscar estruturação por diversos pensadores, incluindo, Espinosa.

Foram dois os ensaios escritos sobre Espinosa, respectivamente, “*Spinozismus*” e “*Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems*” (“Breve exposição do sistema de Espinosa”), e, mesmo partindo apenas das citações que Jacobi fez (o que posteriormente modificará, quando conseguirá cópias em alemão), buscou interpretá-lo de forma distinta deste. O primeiro é subdividido em duas partes, onde, na primeira, copia o escrito de Jacobi (da

¹⁶⁵ SCHELLING, apud REALE; ANTISERI, 2005, p. 85. (ênfase no original)

¹⁶⁶ BEISER, Frederick. Schleiermacher’s ethics. In: MARIÑA, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 56.

¹⁶⁷ BEISER, 2005, p. 56.

¹⁶⁸ REDEKER, 1973, p. 22. “[...] does not lie in romanticism or his meeting with Friedrich Schlegel”.

segunda edição, de 1789), e, na segunda, desta vez junto com notas, as correspondências entre Jacobi e Mendelssohn. O segundo escrito pode ser considerado um ensaio *per se*, já que possui uma estrutura própria, na busca por uma reconstrução do pensamento de Espinosa a partir do escrito de Jacobi, assim como desenvolvimentos próprios, numa tentativa inicial de construção filosófica de um sistema desde seus fundamentos.

Apesar da análise do sistema espinosano de modo mais positivo, é importante ter em mente sua recepção pós-kantiana, ou seja, uma recepção crítica. Mesmo assim, em contrapartida, Schleiermacher também se utiliza da filosofia de Espinosa, como Julia Lamm expõe, “como meio de corrigir aquilo que ele achou estar perdido [*misguided*] em Kant”.¹⁶⁹ Esta tentativa de relação é perceptível na reconceituação da estrutura kantiana a partir da linguagem espinosana, substituindo a “receptividade” pela “função orgânica”, remetendo, em suas consequências, à unidade dialética maior entre mente e corpo, pensar e ser, ao ponto daquele (mente/pensar), precedendo ontologia à epistemologia, ser consequência desse (corpo/ser). Pode-se interpretar esta reconceituação a partir de um duplo intento, a tradução de Espinosa numa “terminologia moderna”¹⁷⁰ e a estruturação de seu próprio pensamento.

Para melhor compreender Schleiermacher, contudo, é necessária uma maior análise da crítica de Jacobi a Espinosa e a todos que o utilizassem como base filosófica. Para Jacobi, a filosofia racionalista e especulativa tinha apenas um fim, o *nihil*, o nada, e, a partir deste, o niilismo. Os pontos essenciais disto, segundo ele, são perceptíveis em Espinosa: as faltas de uma realidade objetiva, da liberdade humana (caindo num determinismo natural) e de um Deus pessoal. Além de estarem presentes em Espinosa, Jacobi diz também estarem, não obstante denomina-los de “espinozismo invertido”,¹⁷¹ nos sistemas de Kant e, consequentemente, de Fichte, onde o “*Ich denke*” (“Eu penso”), ou, o “*Ich*” (“Eu”), como fonte do conhecimento, é a única certeza, o que é uma consequência do subjetivismo espinosano, mas invertendo-o, ao dividir a experiência, o *phaenomenon*, da substância, o *noumenon*, formando um idealismo como “representação de um materialismo sem matéria, ou de uma *mathesis pura*, na qual a consciência pura e vazia imagina o espaço matemático”.¹⁷²

¹⁶⁹ LAMM, Julia. Schleiermacher’s Post-Kantian Spinozism: the early essays on Spinoza, 1793-1794. *The Journey of Religion*, Chicago, USA, Vol. 74, n. 4, p. 476-505, 1994. Disponível em: <http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Schleiermacher's%20Post-Kantian%20Spinozism.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2014. p. 477. “[...] as a way of correcting what he found misguided in Kant”.

¹⁷⁰ LAMM, 1994, p. 478.

¹⁷¹ LAMM, 1994, p. 480.

¹⁷² JACOBI, apud LAMM, 1994, p. 480. “Representation of a materialism without matter, or of a *mathesis pura*, in which pure and empty consciousness imagines mathematical space”. (ênfase no original)

Para Jacobi, a filosofia pode apenas ser tentativa de “desvendar, revelar a *existência*”,¹⁷³ restando, no fim, a necessidade de um “salto de fé”, para crer que “*a representação em si [está] em conformidade com a coisa representada*”,¹⁷⁴ o que requer, entretanto, baseado num “sentimento” (*Gefühl*), para não cair no niilismo, a existência de um Deus pessoal.

Partindo desta crítica, Schleiermacher busca desenvolver seu próprio pensamento, tanto filosófico quanto teológico, que resultará, na teoria dialética, assim como com Espinosa, na impossibilidade de separação dos dois “ramos” do conhecimento (função orgânica [*res extensa*] e intelectual [*res cogitans*]) de seu fundamento único e unificador. Em sua análise nos ensaios sobre Espinosa, Schleiermacher critica a posição de Jacobi, para quem não haveria sistema filosófico que concordasse com Espinosa mais do que o de Leibniz, ao dizer que, na realidade, o sistema espinosano estaria mais a par do kantiano.¹⁷⁵ Além disto, para Schleiermacher, é na escolha de Espinosa de estabelecer seu sistema não apenas *a partir de* um Infinito, que resultaria na “causa eficiente” aristotélica, mas *em* um Infinito, que se pode compreender, contra a perspectiva de Jacobi, que apoiava a interpretação da inexistência de um Infinito que não fosse “transcendente” e “pessoal”, a necessidade da existência de um Infinito em Espinosa (mesmo que redefinido), pois, já que nele “*ex nihilo nihil fit*” (“nada vem do nada”), segundo a interpretação schleiermacheriana de Espinosa, “deve haver um Infinito, dentro do qual tudo de finito existe”,¹⁷⁶ assim, refutando tanto a interpretação de Jacobi do *nihil* quanto a de Leibniz, que desenvolve em sua doutrina da “monadologia” a teoria de “um mônada infinito que criou [*ex nihilo*] o mundo finito”.¹⁷⁷

Consequente a esta perspectiva, e um dos elogios que Schleiermacher faz a Espinosa, como um “caminho intermediário”, e não um “puro ateísmo”,¹⁷⁸ Deus é desantropomorfizado e interpretado sob a noção de força, isto é, força como essência, donde tudo é desdobramento, e, ainda assim, modos de sua existência. Neste ponto pode-se ressaltar o reflexo da “Crítica” de Kant recepcionada por Schleiermacher, onde, reconhecendo que não se pode falar dos atributos ou da essência de Deus, a substância, o *noumenon*, fala-se de sua atividade através do mundo e da força substancial infinita que permeia o finito. A despeito desta leitura kantiana de Espinosa, Schleiermacher também se utiliza de Espinosa para analisar a permanência em Kant de uma “causa extramundana” inconsistente:

¹⁷³ JACOBI, apud LAMM, 1994, p. 482. “To unveil, to reveal *existence*”. (ênfase no original)

¹⁷⁴ JACOBI, apud LAMM, 1994, p. 482. “*The representation itself [is] in conformity with the thing represented*”. (ênfase no original)

¹⁷⁵ LAMM, 1994, p. 483.

¹⁷⁶ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 484. “*There has to be an Infinite within which everything finite exists*”.

¹⁷⁷ LAMM, 1994, p. 484. “The theory of an infinite monad that created the finite world [...]”.

¹⁷⁸ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 486.

É esta realidade extramundana a causa do mundo sensível para Kant? De jeito nenhum. O mundo sensível é meramente um produto do mundo da inteligência e dos seres humanos, e o mundo de noumena é a causa do mundo-sensível precisamente da mesma maneira como a infinita substância de Espinosa é a causa das coisas finitas. Através de que caminhos Kant é impelido, ou mesmo meramente ocasionado, a aceitar a coisa extramundana como causa do mundo da inteligência? Ele sabe se a categoria de causalidade é de alguma forma aplicável ao noumena? Ele sabe se o mundo é um mundo condicionado, em adição ao que ele necessita procurar um incondicionado? Claramente, Kant chega às suas conclusões através de nada mais do que um inconsequente resquício de velho dogmatismo, e *a respeito disto Kant é, na realidade, um Espinosista*.¹⁷⁹

Portanto, para Schleiermacher, há este ponto de contato entre as filosofias de Espinosa e Kant, onde ambos compreendem que “o Infinito contém a essência e existência do finito [...] De modos completamente diferentes, ambos viram a necessidade de atribuir às coisas de nossa percepção uma existência que está além de nossa percepção”.¹⁸⁰ Assim, ambas as filosofias possuem o que Schleiermacher denomina de “fundamento” que, apesar de imanente à existência, transcende a noção sensível de espaço e tempo, como um fundamento transcende. Neste ponto, sua crítica à filosofia de Kant está em sua classificação deste fundamento como *noumena* (inconsistente com a impossibilidade de conhecimento deste, segundo a própria filosofia kantiana), pois, para Schleiermacher, isto deveria ser classificado como *noumenon*, isto é, no singular, e não numa pluralidade. Como crítica à Espinosa (cuja filosofia também impossibilitaria falar da essência da substância), Schleiermacher fala contra sua inconsistência em seu agnosticismo que, apesar deste, ainda falaria do mundo numinoso (numa linguagem “moderna”). Para Schleiermacher, como consequência de ambas as limitações epistemológicas ao sensível (apesar de serem de modos distintos, “caso contrário Espinosa teria tido de inventar a filosofia crítica antes de Kant”¹⁸¹), tudo o que se pode falar, enfatizando o aspecto agnóstico do conhecimento último daquilo que transcende as noções sensíveis de espaço e tempo, é do “mundo como numênico”,¹⁸² remetendo, assim, à outra

¹⁷⁹ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 486-487. “Is this extramundane reality the cause of the sense world for Kant? By no means. The sense world is merely a product of the world of intelligence and of human beings, and the world of noumena is the cause of the sense-world in precisely the same way that Spinoza’s infinite substance is the cause of the finite things. Through what means is Kant therefore compelled, or even merely occasioned, to accept the extramundane thing as cause of the world of intelligence? Does he know whether the category of causality is at all applicable to noumena? Does he know whether that world is a conditioned world, in addition to which he needs to seek an unconditioned? Clearly, Kant arrives at his conclusion through nothing other than an inconsequential residue of old dogmatism, and *in this respect Kant is actually a Spinozist*”. (ênfase no original)

¹⁸⁰ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 487. “The Infinite contains the essence and existence of the finite [...] In completely different ways, both saw the necessity to attribute to the things of our perception another existence that lies beyond our perception”.

¹⁸¹ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 487. “Otherwise Spinoza would have to have invented the critical philosophy before Kant”.

¹⁸² SCHLEIERMACHER, apud BRANDT, 1941, p. 38. “The world as noumenon”.

característica fundamental de seu pensamento, a unidade da realidade, isenta de dualismos, num “monismo orgânico”, onde, de acordo com o neo-espinosismo, cada parte desse mundo, apesar de sua relação intrínseca com o todo, “é em si mesmo um todo orgânico, um *indivíduo*”,¹⁸³ fazendo com que, a partir destes desenvolvimentos, Schleiermacher possa ser denominado, como Lamm expõe, um (neo)espinosista pós-kantiano.

O último ponto a ser ressaltado na influência de Espinosa em Schleiermacher está relacionado à questão epistemológica, ao que Kant desenvolve como “Doutrina Transcendental”, e a relação entre o finito e o Infinito. Assim como com os pontos vistos anteriormente, apesar da relação primordial com Kant, é através de Espinosa que Schleiermacher encontra uma filosofia que leva a de Kant, como ele acredita, para uma nova perspectiva que, como consequência, possui uma nova postura teológica. Em oposição a Jacobi, que via o Infinito de Espinosa como um substrato estático das coisas finitas, portanto, uma construção da ideia, Schleiermacher trabalha o Infinito como uma “matéria inimaginável”¹⁸⁴ que permeia a existência, pois “não é nem um objeto da percepção, nem um conceito geral”,¹⁸⁵ mas, transcendendo a ambos, é uma força viva e infinita como totalidade precedente das coisas. Como Julia Lamm ressalta,¹⁸⁶ este pensamento é desenvolvido a partir de dois conceitos importantes em Schleiermacher, *Inbegriff* (personificação [Lamm utiliza a tradução *embodiment*]) e *Umfang* (todo [o termo alemão pode também ser traduzido como “circunferência”, mas Lamm utiliza a tradução *whole*]), utilizados para denotar a existência orgânica das coisas finitas antecedendo a mente (*Umfang* denotando “o todo do mundo orgânico”¹⁸⁷ e *Inbegriff* a personificação dessa totalidade no “existente de fato”¹⁸⁸), portanto, não sendo uma construção dela, como denotado pelo conceito de *Zusammen* (soma), utilizado para interpretar idealisticamente Espinosa. Tal postura resulta num realismo orgânico, onde o todo não é abstração da totalidade das partes, mas precede-as, possibilitando sua própria existência. Assim, “Schleiermacher é mais um realista filosófico do que Kant ou Fichte, ao ver que as esferas do indivíduo humano (espírito, liberdade) e do mundo (natureza) clamam por reconciliação, não apenas intelectualmente [...] mas no nível da existência humana”.¹⁸⁹ Desta forma, nesta sua releitura de Espinosa, partindo da consciência da “Crítica” de Kant,

¹⁸³ LAMM, 1994, p. 489. “[...] is itself an organic whole, an *individual*”. (ênfase no original)

¹⁸⁴ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 497. “unimaginable matter”.

¹⁸⁵ LAMM, 1994, p. 497. “[...] it is neither an object of perception nor a general concept”.

¹⁸⁶ LAMM, 1994, p. 497.

¹⁸⁷ LAMM, 1994, p. 497. “[...] The whole of the organic world [...]”.

¹⁸⁸ LAMM, 1994, p. 497. “Actually existing”.

¹⁸⁹ CROUTER, 1993, p. 31. “Schleiermacher is more of a philosophical realist than either Kant or Fichte in seeing that the realms of human selfhood (spirit, freedom) and the world (nature) cry out for reconciliation, not just intellectually [...] but at the level of human existence”.

que apresenta a recepção do real mediada pela noção de espaço e tempo, portanto, diferentemente de Espinosa, que não via espaço e tempo como existindo *no* ser humano, mas *fora* de si, Schleiermacher reconhece a “receptividade orgânica” como um dos pontos na relação entre o finito e o Infinito: “O corpo pode de fato, em várias maneiras, receber características de seu relacionamento com o Infinito e, através delas, do Infinito em si mesmo”.¹⁹⁰ Contudo, esta não é uma recepção pura. Utilizando do segundo ponto desenvolvido por Kant na “Estética”, a sintetização mental, ou, a “faculdade de representação”, como polo complementar (e unicamente através do qual o primeiro pode ocorrer) intermediário entre o finito e o Infinito, Schleiermacher construirá sua noção de realismo de forma que não pode mais ser vista como uma mera recepção de uma realidade exterior (impossibilitando, assim, uma forma de conhecimento). Esta forma de relação com o Infinito, mesmo sendo interna, não pode ser vista como uma de inferência, como conhecimento do Infinito pelas categorias (o que, mesmo de forma distinta, ainda é perceptível em Espinosa e no idealismo espinosista pós-kantiano), mas, como um “sentimento”. Destarte, mesmo que haja uma relação com o Infinito pela função orgânica, esta é de forma distinta, mediada pela consciência. Portanto, em última análise, a única possibilidade de relação com o Infinito seria esta consciência, ou, um nível desta consciência, como apenas um *sentimento* da existência desse Infinito, deixando o Infinito ainda um “inimaginável”, mesmo que, conceitualmente, um “Ser”:

A confusão das palavras *Ser* [*Seyn*] e *Substância* [*Substanz*] não podem ser alheias àqueles que já estão familiarizados com Espinosa pelos parágrafos precedentes. Espinosa, na realidade, quer dizer tanto. Ser é a primeira condição [*Bedingung*] de todos os atributos; portanto, ele está interconectado precisamente com a matéria [substância] original [*Urstoff*] [sic] e é designado a ela antes de qualquer atributo: a matéria original [*Urstoff*] [sic] é o *Realmente Existente* [*das Seyende*], extensão (na qual todos os atributos seguintes teriam de inerir) é a apresentação deste *Realmente Existente*, enquanto que consciência, pensamento, é o *sentimento original por este Ser* [*das ursprüngliche Gefühl dieses Seyns*].¹⁹¹

A partir desta relação entre Kant e Espinosa, possivelmente também utilizando de Jacobi, Schleiermacher chega a um dos aspectos mais fundamentais de todo seu desenvolvimento posterior, tanto de sua primeira obra, “*die Reden*”, de 1799 (mesmo que aqui

¹⁹⁰ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 499. “The body can indeed in various ways receive characteristics from its relationships to the Infinite and through them from the Infinite itself”.

¹⁹¹ SCHLEIERMACHER, apud LAMM, 1994, p. 500. “The confusion of the words *Being* [*Seyn*] and *Substance* [*Substanz*] cannot be foreign to those who are already familiar with Spinoza through the preceding paragraphs. Spinoza actually wants to say as much. Being is the first condition [*Bedingung*] of all attributes; thus it is interconnected precisely with the original matter [*Urstoff*], and is assigned to it prior to any attribute: the original matter [*Urstoff*] is the *Actually Existing* [*das Seyende*], extension (in which all further attributes would have to inhere) is the presentation of this *Actually Existing*, while consciousness, thinking, is the *original feeling for this Being*”. (ênfase no original)

também utilize *Anschauung*, “intuição”), quanto de seu *magnum opus* de 1821 e 1822, “*der christliche Glaube*”, o *Gefühl*, “sentimento”, enquanto nível *original* de consciência de um fundamento unificante, o que posteriormente, em sua dialética, vai denominar de “fundamento transcendente” (*transzender Grund*), formando, pode-se dizer, um realismo transcendente. Apesar de Schleiermacher utilizar o conceito “sentimento” de Jacobi, também se pode remeter ao terceiro nível de conhecimento desenvolvido por Espinosa, a “intuição”, ambos definidos como meios para relação imediata com o Infinito, isto é, “modos não discursivos de consciência”.¹⁹² Mesmo assim, há modificações na assimilação deste termo por Schleiermacher. Por consequência da “Revolução” de Kant, o sentimento, por ser interno ao ser e não surgir da experiência orgânica, não possui acesso à essência do Infinito, portanto, não pode ser considerado um “conhecimento”, como Espinosa ainda define sua *intuitio*, mas apenas como um nível *original* de consciência, desenvolvido a partir de sua modificação do sistema epistemológico kantiano, tendo por consequência, similar à sua posição acerca da redução ética da essência religiosa, uma posição crítica ante a definição da essência da religião como conhecimento, explicitadas, todavia, apenas a partir de sua obra de 1799.

CONCLUSÃO

Este primeiro capítulo buscou trabalhar alguns dos pontos vistos como necessários para compreender a gênese e quadro teórico no qual Schleiermacher desenvolverá seu pensamento da consciência religiosa e do subsequente (re)fazer teológico.

Tendo que o contato de Schleiermacher com o pietismo iniciou cedo, a primeira característica recepcionada que pode ser ressaltada nessa conclusão, a raiz de sua visão de mundo como pergunta existencial que direcionará sua reflexão, é o despertar, como ele mesmo diz, para a “consciência da relação do homem com um mundo mais elevado”.¹⁹³ Esta experiência religiosa foi doravante moldada pelo pietismo dos Irmãos Morávios, cuja característica ênfase pietista na experiência, em detrimento do conhecimento teológico conceitual, é levada adiante pela característica ênfase dos *Herrnhuter*, em contraposição ao pietismo hallense, na experiência como essência religiosa ao invés da ética.

O desenvolvimento filosófico inicial de Schleiermacher como expansão de sua visão de mundo inquieta, mas ainda restrita ao âmbito pietista, se dá no contato com Immanuel Kant, filósofo contemporâneo e, como visto, de fundamental importância. O principal ponto

¹⁹² LAMM, 1994, p. 502. “[...] nondiscursive modes of awareness”.

¹⁹³ SCHLEIERMACHER, 1860. p. 283. “[...] the consciousness of the relations of man to a higher world [...]”.

recepcionado por Schleiermacher e que permanece como influência em seu pensamento é a crítica kantiana à metafísica enquanto especulação filosófica e teológica, e, junto a isto, a limitação epistemológica humana pela estrutura transcendental do conhecimento, limites que, em nenhum momento, Schleiermacher busca ultrapassar. Todavia, seus primeiros escritos específicos sobre Kant, os que antecedem 1799, são majoritariamente acerca da ética, aquilo que Kant desenvolve como a razão prática. Nestes, Schleiermacher critica diversos aspectos da ética de Kant, a mais importante a ser ressaltada sendo a redução de Deus a este âmbito.

Findando, trabalha-se o contato com Espinosa, onde, impelido por este, inicia a estruturação de sua própria visão de mundo, lidando com questões fundamentais da epistemologia e ontologia. Em seus ensaios sobre esse pensador, Schleiermacher busca não apenas analisa-lo, mas, utilizando de Kant, atualizá-lo, numa tentativa de levar a filosofia a uma maior unidade entre o ser e o pensar. Diversos temas que perpassarão o pensamento de Schleiermacher são tratados aqui, a exemplo da reconceituação dos termos kantianos para “função orgânica” e “função intelectual”, importantes no caminho pela unidade orgânica, assim como o contato com os conceitos nucleares para o desenvolvimento de sua filosofia da religião e subsequente teologia, intuição e sentimento. Não obstante, a mais importante recepção do pensamento espinosano por Schleiermacher é a epistemologia ontologicamente baseada numa unidade orgânica que fundamenta o real e o ideal como um Todo, o que possibilitará, junto com princípios de sua raiz pietista, ampliar o desenvolvimento teológico de Kant para além do âmbito da ética, transpondo-o, nas “*Reden*”, para os “mais profundos abismos [da consciência] donde todo sentimento e conceito recebe sua forma”,¹⁹⁴ onde há a “intuição e sentimento”¹⁹⁵ desse fundamento da realidade, como profundidade do ser.

¹⁹⁴ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 11. “[...] profoundest depths whence every feeling and conception receives its form”.

¹⁹⁵ SCHLEIERMACHER, 1993 [1799], p. 102. “[...] intuition and feeling [...]”.

2 A CONSCIÊNCIA E A LINGUAGEM RELIGIOSAS

Neste segundo capítulo pretende-se adentrar o pensamento do teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a partir de dois temas que, como serão apresentados (e como pode ser perceptível até aqui), são essenciais para toda a estruturação de seu pensamento: a consciência religiosa e a subsequente linguagem religiosa. Apesar de estes dois pontos serem constantes em muitas de suas obras, são em dois momentos específicos de seu desenvolvimento que eles serão tratados. O primeiro refere-se à publicação da obra “*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*” (“Sobre a Religião: discursos aos seus cultos menosprezadores”, doravante, “*(die) Reden*”), de 1799 (rev. 1806 e 1821), e o segundo, apesar de não ter uma data exata como aquele, refere-se ao período de estruturação teórica de seu pensamento ao longo das ministrações da disciplina Dialética que, mesmo não tendo uma única publicação, está disponível por meio da publicação das notas de suas aulas.

Num primeiro momento, busca-se apresentar como o desenvolvimento teológico de Schleiermacher pretende ir para além daquilo apresentado pelo Iluminismo como a única possibilidade de religião para o homem moderno, uma vida ética. O primeiro ponto tratará o contexto de Schleiermacher, donde emergia no mundo germânico um movimento que questionava os ideais iluministas a partir de novas bases filosóficas. Este movimento, *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), foi a raiz de outro, denominado Romantismo, no qual Schleiermacher, após se mudar para Berlim, tomou parte. Após a análise deste novo contexto intelectual, buscar-se-á apresentar a obra de 1799 onde Schleiermacher intenta expor uma nova concepção de religião que a liberte do cativo iluminista da redução ética e instrumentalista, apresentando-a, pelo contrário, conforme denomina-se aqui, como a profundidade do ser. Como subpontos, serão tratados dois temas fundamentais nessa obra: O Universo (que Schleiermacher utiliza para ressignificar a clássica noção antropomórfica de “Deus”, e que possibilita a definição da religião como profundidade do ser) e a essência da religião (aquilo que Schleiermacher busca trazer à tona para os seus “menosprezadores” nesta obra como um todo, e que é contraposta às diversas formas religiosas em que essa pode ser apresentada). Apesar de ser perceptível ao longo dos inícios de sua reflexão, como visto no capítulo anterior, é nesta primeira obra que é possível ver os temas essenciais que Schleiermacher aprofundará ao longo de sua vida reflexiva, da consciência religiosa às claras consequências teológicas a partir de um novo modo de encarar a constituição histórica do ser humano, o que inclui a linguagem e o próprio conhecimento.

A segunda parte deste capítulo busca apresentar a construção por Schleiermacher, a partir do contato com importantes filósofos, e levando adiante aquilo que expressou na obra de 1799, de uma estrutura filosófica onto-epistemológica. Para isto, primeiro serão apresentados os desenvolvimentos iniciais desse fundamento filosófico a partir do aprofundamento teórico após 1799, em especial ao iniciar sua vida como docente. Num segundo momento se entrará especificamente em sua teoria da dialética como a estruturação deste fundamento filosófico próprio. Como dito anteriormente, este tema não possui uma obra publicada, apesar de Schleiermacher escrever em 1833 uma Introdução para uma futura publicação, não realizada pela sua morte em 1834. Esta estrutura filosófica foi desenvolvida ao longo de muitos anos, durante os cursos ministrados sobre essa disciplina na Universidade de Berlim (1811-1833), assim, o foco desta monografia não se restringirá a um momento de seu desenvolvimento (apesar de trabalhar especialmente com as notas de 1811), mas levará em conta seu desenvolvimento como um todo, ressaltando as características deste e as subsequentes modificações de seu pensamento que resultaram nas modificações das reedições das “*Reden*”. Apesar de sua dialética, definível como construção dialógica do conhecer, ser um fundamento filosófico, Schleiermacher a estrutura de tal forma que ainda permanece uma abertura para o âmbito religioso, o que será visto como o primeiro subponto. Após o esclarecimento de seu aprofundamento teórico da consciência religiosa que culmina no sentimento de dependência, serão vistas as suas conclusões tiradas para a linguagem e reflexão religiosas a partir das consequências linguísticas da teoria dialética, mas que, como será visto, são vagamente perceptíveis já na obra de 1799.

2.1 A RELIGIÃO PARA ALÉM DA ILUMINISTA

2.1.1 *Novo contexto intelectual: Berlim*

A transição entre o século XVIII e o XIX foi muito mais do que uma mudança cronológica, esta sendo um símbolo para a mudança de mentalidade que regeria o século vindouro. Os ideais que levaram à Revolução Francesa de 1789, marco da modernidade, são os do Iluminismo, movimento filosoficamente e cientificamente crítico à tradição como imposição e impedimento para a liberdade humana. Esta mentalidade foi esculpida ao longo de muitos anos (desde o século XVII) e diversas regiões, as mais importantes sendo a Inglaterra (com o *Enlightenment* e a filosofia empírica), a França (com o *Lumières* e, sobretudo, a crítica política e religiosa) e a Alemanha (com o *Aufklärung* e seu ápice no

idealismo transcendental de Kant). Todavia, esse movimento foi caracterizado não por apenas ser uma crítica justa contra a tradição, mas uma rejeição, até mesmo acrítica, de tudo o que de alguma forma não coubesse dentro dos novos padrões estabelecidos a partir de uma estrita definição do que é o racional.

Em meio a isto e a partir do próprio movimento iluminista, emerge outro movimento que, não obstante suas raízes iluministas, busca a liberdade humana de outras maneiras que as racionais (ou melhor, a partir de uma noção excludente de racional), enfatizando a dimensão obscura do ser humano em sua relação com o mundo e a existência através daquilo que torna cada pessoa um indivíduo em meio à coletividade humana, seu sentimento, posição muito bem expressa pelo grande poeta desse movimento, Johann W. von Goethe (1749-1832), ao relatar que “o que eu sei, toda a gente o pode saber! Mas o meu coração só a mim pertence...”.¹⁹⁶ Esse movimento, denominado de “*Sturm und Drang*” (“Tempestade e Ímpeto”), é o primeiro que se posiciona contra a racionalização de todos os setores da vida, sejam estas as relações dos seres humanos com a natureza, entre si ou com o Estado. Todavia, mais importante, é sua posição como precursor do Romantismo, como atesta o filósofo italiano Guido de Ruggiero (1888-1948): “as manifestações do *Sturm und Drang* apresentam, em estado fluido e incandescente, o *metal bruto que seria forjado pela arte e pela filosofia alemã*”.¹⁹⁷

Os principais representantes do *Sturm und Drang* encontram-se mais na área poética, apesar do núcleo conter profundas reflexões filosóficas, pois é através dessa linguagem que se poderia dar expressão àquilo que está para além da razão, como o fazem Goethe, Friedrich Schiller (1759-1805), Friedrich Jacobi (1743-1819) e Johann Herder (1744-1803). Há três pontos interligados, ressaltados por Giovanni Reale e Dario Antiseri em suas análises desse movimento, que são essenciais para a compreensão do Romantismo (e de Schleiermacher). O primeiro e o segundo estão em relação à natureza que, em contrapartida ao racionalismo iluminista, não é mais vista como mero objeto mecânico a ser analisado, mas é a “força onipotente e vital”¹⁹⁸ que está por detrás de toda a vida. Em relação a isto, critica-se a visão Deísta que defende uma divindade como razão suprema organizadora das leis exteriores que regem a existência. Consequente às duas posições anteriores, a terceira característica é a perspectiva panteísta, onde as leis da natureza não são imposições alheias por um ser que as

¹⁹⁶ GOETHE, Johann W. *Os sofrimentos do jovem Werther* [ed. comentada]. Porto Alegre: L&PM, 2001. p. 114.

¹⁹⁷ RUGGIERO, apud REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Romantismo ao Empirio-criticismo*. v. 5. 2. ed. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007. p. 6. (ênfase no original)

¹⁹⁸ REALE; ANTISERI, 2007, p. 4.

compõe, mas é a ordem da natureza que é a totalidade da realidade, tendo também por resultado uma crítica (apesar de não todos a fazerem) às religiões institucionalizadas.

Assim, em continuidade com essa linha, aprofundando os conteúdos suscitados numa tentativa de organizá-los, mas não sistematicamente, por ainda, majoritariamente, utilizar da mentalidade e linguagem poética para expressar os pensamentos, surge o Romantismo que, apesar de expandir uma grande gama de temas e pensadores, tem sua principal gênese num grupo de intelectuais liderados pelos irmãos Schlegel (Friedrich e August) que ganhou reconhecimento na capital prussiana, Berlim. Friedrich Schlegel (1772-1829), o mais conhecido romântico e, também, o mais influenciado pela filosofia de Fichte, veio para esta cidade em 1797, com vinte e cinco anos de idade. Para ele, houve três momentos que formaram a época e a mentalidade em que vivia: a Revolução Francesa (1789), a “*Wissenschaftslehre*” (“A Ciência do Conhecimento”, 1794) de Fichte e o “*Wilhelm Meister*” (“Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”, 1795) de Goethe. O Romantismo, além das características mencionadas no *Sturm und Drang*, aprofunda uma que esteve apenas presente anteriormente, tornando-a sua característica central, “o sentimental [*sentimental*] como aquilo que sozinho possui acesso ao ato primordial do espírito humano – sentimento [*feeling*, ou, no conceito alemão, *Gefühl*]”.¹⁹⁹

Para Schlegel, o conceito “romântico” pode ser definido como uma “poesia universal progressiva”²⁰⁰. O primeiro aspecto, o “universal”, refere-se a tudo o que pode ser feito poeticamente, o que, junto com a definição de Novalis (pseudônimo de George P. F. von Hardenberg, 1772-1801) do que é romântico, se torna uma possibilidade *quasi* infinita: “Romantizar significa dar às coisas ordinárias um sentido mais elevado, achar o infinito no finito, i.e., penetrar o significado mais profundo e o ser das coisas”.²⁰¹ Nesta última citação, também vê-se a utilização de um conceito fundamental deste movimento, a noção de Infinito, que abarca a natureza enquanto totalidade, como o *Sturm* mencionara. O outro aspecto da definição de Schlegel, o “progressivo”, denota o desenvolvimento contínuo em busca do ideal, a suposta profundidade que Novalis diz, e que será uma das características essenciais também da filosofia que será desenvolvida nesse contexto, bebendo do Iluminismo, com seu anseio sistemático, e do Romantismo, com sua mentalidade da existência orgânica, o Idealismo.

¹⁹⁹ REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation John Wallhausser. Philadelphia: Fortress, 1973. p. 32. “[...] the sentimental as that which alone has access to the primordial act of the human spirit - feeling”.

²⁰⁰ REDEKER, 1973, p. 32. “progressive universal poetry”.

²⁰¹ NOVALIS, apud REDEKER, 1973, p. 32-33. “[...] romanticizing meant giving common things a higher meaning, finding the infinite in the finite, i.e., penetrating the deeper meaning and being of things”.

Friedrich Schleiermacher chegou a Berlim um ano antes de Schlegel, em 1796, para trabalhar como pregador reformado (também havia um luterano) no hospital *Charité*. O primeiro ano viveu no hospital, que tinha condições muito precárias e passava por um grande problema administrativo, mudando-se dali no segundo ano. Nesta cidade, Schleiermacher encontrou o Conde Alexander Dohna, de quem, junto com os irmãos e irmã deste, havia sido tutor, e com cuja relação adentra o mundo intelectual da cidade. Os círculos intelectuais de Berlim estavam aflorados e reuniam-se constantemente para discutir as novas perspectivas trazidas à tona contra o Iluminismo pelos poemas de Goethe e outros. Com Dohna, Schleiermacher começou a participar do círculo que se reunia na casa de Marcus e Henriette Herz, aquele, segundo Redeker, “o estudante favorito de Kant”,²⁰² e esta, apesar de seu cedo matrimônio, tinha uma mente perspicaz e um intelecto (por exemplo, com seu conhecimento de dez línguas) que suscitava admiração em quase todos que a conheciam.²⁰³

Schleiermacher entrou em contato aqui com Alexander e Wilhelm von Humboldt, este sendo o futuro Ministro de Gabinete do Estado Prussiano e quem daria a oportunidade a Schleiermacher de contribuir decididamente na fundação da Universidade de Berlim, em 1810 (o que será brevemente tratado no terceiro capítulo). Apesar disso, foi em especial ao conhecer Friedrich Schlegel, com quem compartilhou um apartamento por alguns meses em 1797, que Schleiermacher entrou no círculo filosófico e poético dos *salons* da cidade, onde se iniciava a caminhada para o estabelecimento do movimento romântico, fazendo com que ele também se destacasse como um de seus estruturadores, com importantes contribuições para a revista “*Athenaeum*”. Dentro deste contexto, como bem salienta Rudolf Otto, onde a “religião parecia supérflua [...] Se era culto e cheio de ideais; se era estético, e se era moral. Mas não se era mais religioso”.²⁰⁴ Circundado por este contexto e tendo atrás de si uma boa caminhada

²⁰² REDEKER, 1973, p. 27. “[...] Kant’s favorite student [...]”.

²⁰³ Esta admiração também esteve presente em Schleiermacher, com quem uma relação muito próxima (e polêmica) foi desenvolvida. Para isto, todavia, esta pesquisa remete-se a uma anterior, onde se pode expor algumas das questões da relação de Schleiermacher com as figuras femininas de sua vida, ressaltando-se, por exemplo, que “é através do conhecimento do coração e da mente feminina que eu aprendi a conhecer o que o verdadeiro valor humano é”: SCHLEIERMACHER, apud ZILSE, Raphaelson. Base Filosófica para uma Estrutura Dogmática? A relação entre Dialética, Hermenêutica e Dogmática em Schleiermacher. *Revista Teológica Vox Scripturae*, São Bento do Sul, vol. XXI, n. 2, p. 130-192, 2013. p. 143-144. Para um diálogo mais abrangente das possíveis contribuições de Schleiermacher na emancipação feminina, pode-se ver o capítulo de Nancy Bedford, “*No prestarás falso testimonio a favor de los valores*’: *El Catecismo de la razón para mujeres nobles como instigación a una teología feminista katafática*” (p. 84-97): HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.

²⁰⁴ OTTO, Rudolf. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. ix. “Religion seemed superfluous [...] One was cultured and full of ideals; one was aesthetic and one was moral. But one was no longer religious”.

pessoal de reflexão que encontrou nos românticos nada mais que pares, Schleiermacher desenvolve e publica, em 1799, a obra direcionada aos cultos menosprezadores da religião.

2.1.2 Religião, a profundidade do ser

De acordo com Otto, em sua introdução à edição de centésimo aniversário da publicação desta obra (1899), ela teve ambígua recepção (Goethe e Schiller deram pouca importância), mas, utilizando de dois importantes pensadores já mencionados, expressa que:

Provocou Schelling primeiro à objeção e, então, à imitação.²⁰⁵ Ela desempenhou um importante papel na conversão religiosa de Fichte; um eco distinto dos *Discursos* pode ser ouvido na obra de Fichte *Guia para uma Vida Abençoada* (1806) e em seu *Discurso para a Nação Alemã* (1808).²⁰⁶

“*Os discursos*”, segunda a tradução de “*die Reden*”, como também é conhecida, foram publicados em 1799, mas houve diversas e importantes revisões e reedições (1806, 1821 e 1831) que mostram a caminhada que Schleiermacher manteve com o desenvolvido neles (o que buscará se explicitar no terceiro capítulo desta pesquisa). De forma geral, a obra não foge do que se esperaria para uma publicação romântica, não apenas em conteúdo, mas também em forma, pretendendo ser muito mais uma exposição literária do que uma reflexão no molde estritamente sistemático e metodológico de uma publicação filosófica. Não obstante este formato, ela ainda apresenta pensamentos fundamentais que fazem com que Schleiermacher a ponha sob a intitulação de “teologia filosófica” e, numa gama mais ampla, de “filosofia da religião”.²⁰⁷ Schleiermacher faz importantes modificações nas revisões, mas a

²⁰⁵ Aqui também pode ser inserida uma citação de uma carta de Schelling à August Schlegel, de 1800, acerca desta obra de Schleiermacher: “Eu devo lhe contar que me tornei um admirador ardente dos *Discursos sobre a Religião*. Sabes como era comigo antes, por causa de negligência imperdoável ou preguiça no assunto. Eu agora reverencio o autor como um espírito que pode somente ser considerado em nível igual ao dos primeiros filósofos originais. Sem esta originalidade, seria impossível ter penetrado no mais íntimo da especulação sem deixar rastros dos estágios pelo qual deve ter passado. A obra, enquanto tal, parece ter surgido de si mesma... não obstante, qualquer um que deseje produzir qualquer coisa desse tipo deve ter feito os estudos filosóficos mais profundos, ou então ter escrito com cega inspiração divina”. “I must tell you that I have become a very ardent admirer of the *Discourses on Religion*. You know how it was with me before because of unpardonable neglect or laziness in the matter. I now revere the author as a spirit whom one can regard only as on equal level with the very first original philosophers. Without this originality, it were impossible so to have penetrated to the inmost speculation without leaving behind a trace of the stages through which one had to go. The work, as it is, seems to be sprung out of itself... but nevertheless anyone who wants to produce anything of that sort must have made the deepest philosophical studies, or else have written with blind divine inspiration”. BRANDT, Richard. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York: Harper & Brothers, 1941. p. 149.

²⁰⁶ OTTO, 1958, p. x. “It provoked Schelling first to objection and then to imitation. It played an important role in Fichte’s religious conversion; a distinct echo of the *Speeches* may be heard in Fichte’s *Guide to the Blessed Life* (1806) and in his *Speech to the German Nation* (1808)”. (ênfase no original)

²⁰⁷ CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 195.

principal foi feita a partir da segunda edição, 1806, quando ele inicia uma transição conceitual, abrindo mão da preponderância da *Anschauung* (“intuição”) para o subseqüente predomínio do *Gefühl* (“sentimento”).²⁰⁸ Apesar disto, não é possível dizer que ele tenha feito rupturas substanciais em seu modo de pensar, já que as modificações não denotam um distanciamento, mas, levando em conta o apresentado por Crouter, uma modificação linguística a partir dos pressupostos dialéticos e hermenêuticos aprofundados até a reedição de “*der christliche Glaube*”, em 1831, ressaltando, assim, o próprio caráter finito do falar sobre o Infinito (um limiar intrínseco à condição linguística do ser), com uma intertextualidade não apenas entre suas edições das “*Reden*”, mas entre seu pensamento hermenêutico, dialético e teológico: “Ter uma visão sistemática universal e não equacionar isto com uma replicação da realidade num único sistema semântico-sintético requereu que Schleiermacher expusesse seu pensamento numa ampla variedade de textos [e temas] inter-relacionados”.²⁰⁹

Essa obra, que em todas as edições é subdividida em cinco discursos, inicia com a “Apologia” (*Apologie*), onde Schleiermacher expõe o contexto da época, no qual, “tendo criado um universo [*Universum*] para si mesmos, vocês [os cultos menosprezadores] estão acima da necessidade de pensar naquele que os criou”,²¹⁰ e onde, então, não busca defender uma religião em particular, como ele mesmo diz (o que, todavia, é questionável, já que finda com a elevação do Cristianismo sobre as demais), mas “te conduzir até os mais profundos abismos donde a religião primeiro se refere à mente”,²¹¹ ou, conforme a segunda edição, “donde todo sentimento e conceito recebe sua forma”,²¹² transpondo a religião para uma nova esfera, onde ela “não descende do céu”²¹³ trazendo vantagens extramundanas, criticando um sobrenaturalismo teológico, assim como a redução ética iluminista da religião, e, em

²⁰⁸ No terceiro capítulo desta dissertação será trabalhado mais sobre as modificações entre as edições das “*Reden*”, onde haverá uma relação mais explícita das edições com outras obras (em especial a “*kurze Darstellung*” e “*der christliche Glaube*”), mostrando uma tentativa de construção de um sistema a partir de uma inter-relação entre as obras.

²⁰⁹ CROUTER, 2005, p. 206. “To have a universal systematic view but not to equate this with a replication of reality in a single semantic-systematic system required Schleiermacher to set forth his thought in a wide variety of interrelated texts”.

²¹⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 77-78. “[...] having created a universe for yourselves, you are spared from thinking of that which created you”. Referências em alemão retiradas de: _____. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]. Hamburg: Felix Meiner, 1958.

²¹¹ SCHLEIERMACHER, 1993 [1799, doravante, todas essas citações serão desta primeira edição], p. 87. “I wish to lead you to the innermost depths from which religion first addresses the mind”.

²¹² SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. 11. “Conduct you into the profoundest depths whence every feeling and conception receives its form”.

²¹³ SCHLEIERMACHER, 1958 [1821, doravante, todas essas citações serão desta terceira edição], p. 21. “[...] does not descend from heaven [...]”.

contrapartida, ressalta um novo nível que é a essência *humana* da religião, que “tem sua própria província na *mente* e reina soberanamente”.²¹⁴

Após a “Apologia”, em “Sobre a essência da Religião” (*Über das Wesen der Religion*), Schleiermacher elabora mais detalhadamente aquilo que ficou apenas superficial na primeira parte, partindo da pergunta “o que é religião?”.²¹⁵ Esta seção pode ser compreendida como a mais sistematizadora da obra, buscando um objetivo preciso, liderado por essa pergunta, através de um método próprio. Para atingir o objetivo de esclarecer o que vem a ser a religião, ou, mais precisamente, a essência da religião, Schleiermacher conclama para, conforme a reformulação da segunda edição, “sem se deixar ser corrompido por velhas memórias ou preso por preconceitos”, como Tommy Akira Goto salienta, de forma precursora à Fenomenologia de Edmund Husserl, “se esforçar para entender o objeto apresentado simplesmente por si mesmo”,²¹⁶ ou, na linguagem fenomenológica, um “voltar às coisas mesmas”.²¹⁷ Para Schleiermacher, “milhares podem ser movidos religiosamente na mesma maneira, e, ainda assim, guiados não tanto por disposição, como por circunstâncias externas,²¹⁸ podem designar seu sentimento [*Gefühl*] com diferentes símbolos”.²¹⁹ Esta posição aberta a múltiplas expressões da experiência religiosa é consequência do que Schleiermacher apresenta como a essência da religião, o que é “nem pensamento, nem ação, mas intuição [*Anschauung*] e sentimento [*Gefühl*”,²²⁰ sendo também expresso como “o sentido [*Sinn*] e o gosto [*Geschmack*] pelo Infinito [*Unendliche*]”.²²¹ Esta essência humana, apesar de ser denominada religiosa, não se restringe a um âmbito, pode-se dizer, *sui generis* da existência, mas é o ímpeto que surge no interior do ser humano e que o leva a se manifestar em todos os âmbitos dessa existência, tornando a essência religiosa, portanto, o centro e a

²¹⁴ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 95. “[...] it has its own province in the mind in which it reigns sovereign [...]”. (ênfase própria)

²¹⁵ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 96. “What is religion?”.

²¹⁶ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 26. “[...] you must endeavor to understand the object presented simply by itself”.

²¹⁷ GOTO, Tommy. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 74.

²¹⁸ Aqui, além de possível precursor do método fenomenológico, Schleiermacher também essencialmente apresenta, pelo menos no âmbito teológico, aquilo que será o centro da hermenêutica ontológica contemporânea, isto é, a historicidade do conhecimento, neste caso, teológico, a partir de pressupostos contextuais próprios, o que inclui a linguagem.

²¹⁹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 53. “Thousands might be moved religiously in the same way, and yet each, led, not so much by disposition, as by external circumstances, might designate his feeling by different symbols”.

²²⁰ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 102. “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling”.

²²¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 39. “[...] sense and taste for the Infinite”.

força propulsora de toda busca científica, ética, artística e, por fim, do próprio ser²²² e para além dele:

Mas agora eu te falei claramente o bastante que a humanidade não é tudo para mim, que minha religião aspira a um universo do qual a humanidade, com tudo o que pertence a ela, é apenas uma parte infinitesimalmente pequena, apenas uma única forma passageira. Portanto, poderia um Deus que seria meramente o gênio da humanidade ser o ser mais elevado em minha religião?²²³

O terceiro capítulo da obra, “Sobre o cultivo para a Religião” (*Über die Bildung zur Religion*), é onde sua raiz pietista, apesar de perpassar a obra do início ao fim, tem sua mais clara insurgência. Religião normalmente é interpretada como o ensino de um conjunto de doutrinas teológicas e normas éticas, indispensáveis para a vida e a salvação, perspectiva religiosa sob a qual uma pessoa pode passar a vida, mas que seria justamente o rejeitado pelos “cultos menosprezadores”. Para Schleiermacher, criticando aquilo que os críticos criticavam, assim como no pietismo, a piedade, a essência religiosa, não é ensinada, mas é despertada. Todavia, de certa forma, ele aprofunda a essência mística por detrás do próprio pietismo, (re)mistificando-o, defendendo que “uma pessoa nasce com a capacidade religiosa, assim como com toda outra”,²²⁴ o que possibilita, portanto, que “o universo crie seus próprios observadores e admiradores”,²²⁵ pelo menos enquanto “seu [do ser humano] sentido²²⁶ não for forçosamente suprimido”,²²⁷ o que a análise crítica de Schleiermacher busca ressaltar como o ocorrido em sua sociedade, onde, não percebendo a essência religiosa inata que direciona o viver em todos os âmbitos, luta-se contra a religião e, assim, contra a própria natureza humana e a profundidade do ser.

O quarto discurso, “Sobre o social na Religião, ou sobre igreja e sacerdócio” (*Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum*), leva adiante o desenvolvimento dessa essência religiosa, buscando apresentar que, “uma vez que há religião,

²²² “O que pode o homem alcançar sobre o qual seja digno falar, tanto na vida como na arte, que não tenha surgido de seu próprio ser da influência de seu sentido pelo Infinito? Sem isso, como pode qualquer um desejar compreender o mundo cientificamente, ou se, em algum talento distinto, o conhecimento seja lançado sobre ele, como deveria ele desejar exercer isto?”. “What can man accomplish that is worth speaking of, either in life or in art, that does not arise in his own self from the influence of this sense for the Infinite? Without it, how can anyone wish to comprehend the world scientifically, or if, in some distinct talent, the knowledge is thrust upon him, how should he wish to exercise it?”. SCHLEIERMACHER, 1958, p. 39.

²²³ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 136. “But now I have told you clearly enough that humanity is not everything to me, that my religion strives for a universe of which humanity, with all that belongs to it, is only an infinitely small part, only one particular transient form. Can a God who would be merely the genius of humanity thus be the highest being of my religion?”

²²⁴ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 146. “A person is born with the religious capacity as with every other [...]”.

²²⁵ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 145. “The universe creates its own observers and admirers [...]”.

²²⁶ Ou, conforme a segunda edição, o sentido “pelos profundos abismos de sua própria natureza”. SCHLEIERMACHER, 1958, p. 124. “[...] for the profoundest depths of his own nature [...]”.

²²⁷ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 146. “[...] his sense is not forcibly suppressed [...]”.

ela deve necessariamente ser social”,²²⁸ já que isto “não apenas reside na natureza humana, mas também está preeminente na natureza da religião”.²²⁹ Schleiermacher ressalta que, mesmo em meio aos intelectuais que possuem uma visão mais ponderada da religião, há uma oposição a qualquer instituição religiosa, onde, para esses, tal relação se torna um “sacrifício servil de tudo característico e livre, e que um mecanismo sem vida e costumes vazios são as inseparáveis consequências de tais instituições”.²³⁰ Aqui há um tema importante do pensamento de Schleiermacher que muitas vezes não é levado em conta nas críticas feitas a ele, onde, apesar da “subjetivação” da religião, segundo ele, ainda é um requisito, pela própria essência (dialética) humana e, portanto, da religião, estar em comunhão social compartilhando essas experiências piedosas. Não obstante esta defesa das instituições, ela ainda é relativa, pois Schleiermacher também reconhece os problemas e ressalta-os como consequência de uma rígida estrutura eclesial e teológica.

O último discurso, “Sobre as Religiões” (*Über die Religionen*), trata de um diálogo entre o Cristianismo e os diversos outros desenvolvimentos religiosos oriundos da essência religiosa humana e da necessidade da comunhão, que tem, por consequência de sua construção histórica concreta, uma pluralidade de formas em que tal essência pode ser expressa. Para Schleiermacher, as religiões são múltiplas, e esta multiplicidade está “enraizada na essência da religião”,²³¹ além de, como enfatizada na segunda edição, ser “necessária para uma completa manifestação da religião”.²³² A partir disto, ele critica o desenvolvimento de uma religião natural que teria o intento de ser uma religião universal, pois suprime a expressão própria da religião em sua liberdade histórica para múltiplas interpretações, sendo apenas essas, as religiões positivas (como construções históricas), que tem a possibilidade de corresponder com a realidade de cada indivíduo.²³³ Estabelecendo esta multiplicidade de interpretações das religiões, ele as coloca sob um esquema tripartite de “unidade, diversidade e totalidade”²³⁴ (conforme os termos da segunda edição), que é utilizado para organizar as religiões numa hierarquia, tendo as monoteístas como as mais

²²⁸ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 163. “Once there is religion, it must necessarily also be social”.

²²⁹ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 163. “[...] not only lies in human nature, but also is preeminently in the nature of religion”.

²³⁰ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 162. “[...] slavish sacrifice of everything characteristic and free and that lifeless mechanism and empty customs are the inseparable consequences of such institutions [...]”.

²³¹ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 191. “[...] rooted in the essence of religion”.

²³² SCHLEIERMACHER, 1958, p. 213. “This multiplicity is necessary for the complete manifestation of religion”.

²³³ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 194-196. Este aspecto histórico da religião será aprofundado no terceiro capítulo, onde se trabalhará como Schleiermacher traz para dentro da reflexão especificamente teológica (tornando teologia em um fazer teológico) esta conscientização do surgimento histórico das religiões e de suas teologias.

²³⁴ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 221. “[...] unity, diversity and totality”.

elevadas, por sua noção de unidade da totalidade num único Todo, e o Cristianismo, dentre as monoteístas, como a mais elevada, por ver como a Deidade “põe limites na sempre crescente alienação ao espalhar aqui e ali sobre o todo pontos que são ao mesmo tempo finito e infinito, humano e divino”.²³⁵ Ainda neste ponto, apesar da multiplicidade das religiões ser fundamental para Schleiermacher, ele explicitamente condena a pluralidade de igrejas (cristãs) que, em sua perspectiva, são consequência de rígidos parâmetros que, ao invés de unir, dividem.

2.1.2.1 O Universo

Um dos capítulos mais importantes para compreender o desenvolvimento teológico e filosófico dessa obra de Schleiermacher é o segundo, “Sobre a essência da Religião”. Neste, como dito anteriormente, trabalha-se tanto o método quanto a essência da religião, onde se expõe a noção de Universo (*Universum*), ou, Infinito (*Unendliche*), fundamental para compreender o subseqüente desenvolvimento da relação do ser humano com isto. Partindo da importância desse capítulo, os desdobramentos de análise dos dois temas seguintes recairão sobre ele, sem deixar de lado, mas recorrendo, quando necessário, aos demais capítulos para elucidações. Para iniciar, exemplificando seu intento ao discorrer sobre esse assunto, Schleiermacher, acerca do Infinito, diz que o trabalha dessa maneira “para te prevenir de pensar que todos que não aceitarem a personalidade de um Ser Supremo são menosprezadores da religião, como é geralmente divulgado”.²³⁶ Sendo assim, qual seria esta outra maneira de perceber o Ser que ele busca apresentar?

Até aqui, diversos pontos já podem dar luz de como Schleiermacher desenvolve esta noção de “Deus”, em especial ao aprofundar a percepção de essência religiosa a tal ponto que tudo o resto se torna desdobramento desta. A compreensão de Infinito, como Schleiermacher a trabalha, não está de total discrepância com a desenvolvida por grande parte dos românticos, mesmo assim, esta sua noção não foi uma recepção direta desses, mas já estava presente há, pelo menos, alguns anos, mais precisamente, desde seu trabalhar com a filosofia de Espinosa nos dois ensaios mencionados na terceira parte do primeiro capítulo, indiretamente nos anos da década de 1790, diretamente a partir de 1800. Nesse pensador, uma das características que Schleiermacher mais apreciou foi o desantropomorfizar de Deus, concepção, contudo,

²³⁵ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 241. “[...] sets bounds to the ever-increasing alienation by scattering points here and there over the whole that are at once finite and infinite, human and divine”.

²³⁶ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 98. “[...] to prevent you from thinking that all are despisers of religion who will not accept the personality of the Highest Being as it is usually set forth”.

apreciada não apenas por ele, mas também por outros pensadores que caracterizariam a *Spinoza-Renaissance*, cujas doutrinas contribuiriam no desenvolvimento dos principais fundamentos (com certas modificações) do Romantismo e Idealismo. De acordo com Julia Lamm,²³⁷ há uma característica que Schleiermacher recebeu de Espinosa que, desenvolvida e levada adiante com o desenvolvido por Kant em suas Críticas, serviria para seu pensamento: o monismo orgânico, onde nada vem do nada, “*ex nihilo nihil fit*”, caracterizando a existência não dual de um Infinito e um finito, mas a subsistência monista do finito dentro do Infinito e, portanto, do Infinito dentro do finito. Este Infinito, Deus, seria o “inimaginável” que, de forma imanente, permearia toda a existência finita, e, como Schleiermacher subsequentemente desenvolve nas “*Reden*”: “Portanto, aceitar tudo individual como uma parte do todo e tudo limitado como uma representação do infinito é religião”,²³⁸ ou, conforme a terceira edição, “a contemplação do piedoso é a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas em e através do Infinito e de todas as coisas temporais em e através do Eterno”.²³⁹ Com estas citações, mostra-se também a multiplicidade de denominações que são atribuídas a esta totalidade, que denotam, assim, as múltiplas perspectivas que podem surgir na tentativa de trazê-lo para a linguagem.

A partir desta noção não antropomórfica de Deus que Schleiermacher pode desenvolver sua concepção da essência religiosa presente na humanidade como motivadora da busca por meios para a compreensão de sua existência, podendo-se dizer que “a religião me dá uma visão excessivamente grande e esplêndida de tudo”,²⁴⁰ e, até mesmo, conforme a terceira edição, de que “ciência não é teu chamado se tu desprezas a religião e teme submeter a si mesmo à reverência e aspiração pelo primordial”.²⁴¹ A perspectiva que Schleiermacher busca desenvolver e apresentar é uma que possibilite a subsistência de tudo num Todo de tal forma que isto seja perceptível em todos os desdobramentos deste Todo em tudo. Sua posição é a de uma existência real deste Todo que precede o tudo, e pode ser definida como um realismo, contraponto ao idealismo que, em sua perspectiva, teria como resultado apenas uma

²³⁷ LAMM, Julia. Schleiermacher’s Post-Kantian Spinozism: the early essays on Spinoza, 1793-1794. *The Journal of Religion*, Chicago, USA, Vol. 74, n. 4, p. 476-505, 1994. Disponível em: <http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Schleiermacher's%20Post-Kantian%20Spinozism.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2014, p. 484.

²³⁸ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 105. “Thus to accept everything individual as a part of the whole and everything limited as a representation of the infinite is religion”.

²³⁹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “The contemplation of the pious is the immediate consciousness of the universal existence of all finite things, in and through the Infinite, and of all temporal things in and through the Eternal”.

²⁴⁰ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 120. “[...] religion gives me an exceedingly great and splendid view of all”.

²⁴¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 40. “Science is not your calling, if you despise religion and fear to surrender yourself to reverence and aspiration for the primordial”.

degradação do Universo “a uma mera alegoria, a um mero fantasma da limitação unilateral de sua própria consciência vazia”.²⁴² Seguido disto, Schleiermacher exalta Espinosa por seu desenvolvimento realista, onde a subsistência e dependência de toda a existência neste Infinito e Eterno Universo são inquestionáveis (importante ressaltar que isto ocorre em todas as edições, e quase sem alteração):

Reverentemente ofereça comigo um tributo ao mane do santo, rejeitado, Espinosa. O elevado Espírito-Mundo permeava-o; o Infinito era seu início e seu fim; o Universo era seu único e eterno amor [...] Ele era cheio de religião, cheio do Espírito Santo.²⁴³

Portanto, este Todo, que é a subsistência do finito no Infinito, não remete à noção da existência do Todo como soma ideológica das partes, unificadas na consciência, mas como totalidade que une as partes a partir da existência destas naquela. Todavia, um aspecto importante nesse desenvolvimento de Schleiermacher é que esse Todo é perceptível, principalmente, a partir da mente humana, que projeta esta totalidade na natureza: “O sentido do Todo deve primeiro ser encontrado, principalmente dentro de nossas próprias mentes, e a partir dali transferida para a natureza corpórea”.²⁴⁴ Esta afirmação poderia ser compreendida idealisticamente, onde a mente produz a realidade externa, nesse caso, a unidade da realidade, contudo, Schleiermacher dá continuidade a isso dizendo que “o Universo se apresenta na vida interior, e, então, o corpóreo é compreendido a partir do espiritual”,²⁴⁵ fazendo com que esta união da totalidade seja pré-existente à assimilação da mente que “apenas” apreende-a, portanto, permanecendo em um realismo.

Numa outra perspectiva do falar sobre este fundamento da realidade, já no início de sua obra, no primeiro discurso, Schleiermacher apresenta duas noções distintas de interpretação da realidade: “tendo criado um universo (*Universum*) para si mesmos, vocês [os cultos menosprezadores] estão acima da necessidade de pensar naquele que os criou”.²⁴⁶ Com o mesmo conceito, universo (mesmo que esteja subentendido), Schleiermacher denota duas maneiras de ver e interpretar a existência, como perceptível a partir do princípio “interpretativo” do parágrafo anterior. A primeira denota uma perspectiva materialista,

²⁴² SCHLEIERMACHER, 1958, p. 40. “[...] To a mere allegory, to a mere phantom of the one-sided limitation of its own empty consciousness”.

²⁴³ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 40. “Offer with me reverently a tribute to the manes of the holy, rejected Spinoza. The high World-Spirit pervaded him; the Infinite was his beginning and his end; the Universe was his only and his everlasting love [...] He was full of religion, full of the Holy Spirit”.

²⁴⁴ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 71. “The sense of the Whole must first be found, chiefly within our own minds, and from thence transferred to corporeal nature”.

²⁴⁵ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 71. “The Universe portrays itself in the inner life, and then the corporeal is comprehensible from the spiritual”.

²⁴⁶ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 77-78. “[...] having created a universe for yourselves, you are spared from thinking of that which created you”.

oriunda do Iluminismo, que reduz o Universo a um conjunto mecânico e estático, enquanto que, a segunda, remete à organicidade vivente do Universo, onde, mesmo não sendo um sujeito, é dinâmico e encontra-se em constante inter-relação: “[...] tudo está ornamentalmente conectado e entrelaçado. Esse é o espírito do mundo que revela a si mesmo nas menores coisas tão perfeitamente e visivelmente quanto nas maiores [...]”²⁴⁷ e “o Universo está incessantemente ativo e em cada momento está revelando-se a nós”.²⁴⁸ Esta noção orgânica de Universo perpassa todo o desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher, desde a filosofia até a teologia, sendo perceptível também em seus desenvolvimentos científicos e pedagógicos que contribuíram na estruturação da Universidade de Berlim, em 1810.

Portanto, a partir destas análises, pode-se ver como Schleiermacher ressignifica a noção de “Deus” de tal forma que, mesmo aqueles que se digam contra a religião, não consigam se dizer contra Deus:

A comum concepção de Deus como um único ser fora do mundo e por detrás do mundo não é o início e o fim da religião. É apenas uma maneira de expressar Deus, raramente inteiramente pura, e sempre inadequada. [...] Contudo, a verdadeira natureza da religião não é nem esta ideia ou nem outra, mas a imediata consciência da Deidade como Ele é encontrado em nós mesmos e no mundo.²⁴⁹

2.1.2.2 *A essência religiosa*

Dando continuidade ao desdobramento, Schleiermacher desenvolve, especialmente no segundo discurso, o que se refere com o que vem dizendo sobre a essência da religião e contra a redução às suas aparências externas, tornando o primeiro discurso uma introdução e os outros três as consequências dessa exposição fundamental. Apesar disto, é importante ressaltar que ele não aprofunda os conceitos-chaves utilizados aqui, mas apenas alude, na maioria dos casos, sem deixar explícito o pressuposto teórico do qual parte com referência a determinado termo. Compreendendo a natureza do Universo no qual o ser existe, pretende-se mostrar aqui como Schleiermacher apresenta a sua noção da essência religiosa do ser humano, aludindo a possíveis pressupostos que o orientaram na utilização dos conceitos, mas deixando

²⁴⁷ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 118. “[...] everything is ornately connected and intertwined. That is the spirit of the world that reveals itself in the smallest things just as perfectly and visibly as in the greatest [...]”.

²⁴⁸ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 48. “The Universe is ceaselessly active and at every moment is revealing itself to us”.

²⁴⁹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 101. “The usual conception of God as one single being outside of the world and behind the world is not the beginning and the end of religion. It is only one manner of expressing God, seldom entirely pure and always inadequate. [...] Yet the true nature of religion is neither this idea nor any other, but immediate consciousness of the Deity as He is found in ourselves and in the world”.

para o segundo ponto deste capítulo o aprofundamento das raízes filosóficas que o guiaram em seu desenvolvimento e subsequente revisão.

Como expresso anteriormente, para Schleiermacher, “a contemplação do piedoso é a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas em e através do Infinito e de todas as coisas temporais em e através do Eterno”.²⁵⁰ Contudo, na continuidade desta citação, pode-se iniciar a análise do que vem ser a essência religiosa: “Religião é buscar isto e achá-lo em tudo o que vive e move, em todo crescer e modificar, em todo fazer e sofrer”.²⁵¹ Schleiermacher, portanto, busca apresentar a essência da religião como uma nova consciência de existência que intui e sente a relação orgânica de tudo em um Todo maior, da subsistência de tudo finito num Infinito que infinitamente releva a si mesmo, de tudo como um Universo que se revela no interior do ser humano, não como uma forma de conhecimento ou ação, mas de intuição (*Anschauung*) e sentimento (*Gefühl*): “Se o homem não é um com o Eterno na unidade de intuição e sentimento, que é imediato, ele permanece, na unidade da consciência que é derivada, para sempre à parte”.²⁵²

Nesta citação pode-se ver o que Schleiermacher desenvolve como ponto de contato entre o ser humano e o Infinito: a intuição e o sentimento. Todavia, neste momento também se pode ver uma das mudanças mais substanciais entre a primeira edição e as demais, onde o conceito de intuição, apesar de permanecer em passagens importantes nas demais edições, perde a preponderância.²⁵³ Uma possível origem para a utilização destes dois conceitos, da forma como o foram, pode ser traçada aos escritos de Schleiermacher sobre Espinosa a partir do ensaio de Friedrich Jacobi.²⁵⁴ Como visto no primeiro capítulo, nestes escritos Schleiermacher entra em contato com o desenvolvimento ontológico e epistemológico de Espinosa e recebe, além da noção não antropomórfica de Deus, a intuição (*Anschauung*) como nível de conhecimento, ou, em Schleiermacher, de consciência *original*, que remete a existência ao fundamento desta (justamente o que caracteriza o terceiro nível de conhecimento em Espinosa). Desse ensaio, todavia, ele também recebe o conceito de

²⁵⁰ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “The contemplation of the pious is the immediate consciousness of the universal existence of all finite things, in and through the Infinite, and of all temporal things in and through the Eternal”.

²⁵¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “Religion is to seek this and find it in all that lives and moves, in all growth and change, in all doing and suffering”.

²⁵² SCHLEIERMACHER, 1958, p. 40. “If man is not one with the Eternal in the unity of intuition and feeling which is immediate, he remains, in the unity of consciousness which is derived, for ever apart”.

²⁵³ ADAMS, Robert. Faith and religious knowledge. In: MARINIA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 36.

²⁵⁴ A explicitação para a utilização desses conceitos “da forma como o foram” é para ressaltar que Schleiermacher já tinha entrado em contato com o conceito alemão “*Anschauung*” a partir da filosofia crítica de Immanuel Kant. Apesar de Schleiermacher manter aspectos da filosofia kantiana, há a modificação deste conceito a partir da *intuitio* como Espinosa utiliza em sua obra “*Ethica*”.

sentimento (*Gefühl*), possivelmente a partir da utilização que Jacobi dá para expressar a relação do ser humano com Deus. A questão é que o conceito de intuição, no contexto germânico, tornou-se majoritariamente ligado ao sistema filosófico de Kant (além de também ser um dos conceitos fundamentais utilizados por Schelling em seu sistema filosófico idealista), o que faz com que Schleiermacher, como consequência também de seu próprio desenvolvimento epistemológico interno,²⁵⁵ no intento de fazer com que a religião tenha sua própria província na mente,²⁵⁶ buscase outra forma de expressar a peculiaridade da essência religiosa, focando no sentimento (*Gefühl*), reformulando-o, todavia, ao longo de sua reflexão, como será visto mais detalhadamente no terceiro capítulo desta dissertação. Esta transição é exemplificada com a exclusão de uma frase central para a primeira edição das seguintes: “a essência da religião é nem pensamento, nem ação, mas intuição e sentimento”.²⁵⁷

A despeito desta modificação, ele não exclui por completo a intuição, mas, pela importância que ambos têm para seu sistema, ainda utiliza dos dois termos ao longo da obra nas edições seguintes, mas sempre que intuição é utilizada, ela é acompanhada pelo sentimento, não ocorrendo o mesmo ao contrário, demonstrando a preponderância do sentimento em seu pensamento. Para Schleiermacher, intuição e sentimento são dois aspectos que determinam a consciência,²⁵⁸ e, como determinantes da consciência, são os dois aspectos que possibilitam um novo modo de consciência que tem no Infinito seu fundamento. Os dois conceitos são complementares para ele, e, por isto, não podem ser totalmente desassociados. A partir do conceito de intuição, ele pretende mostrar a experiência sensorial que se pode ter com o Universo através de sua presença no finito, tendo por resultado um conhecer não dele em si, mas de seu efeito sobre nós, numa forma de, segundo a linguagem que Schleiermacher utilizará, revelação.²⁵⁹

O Universo está incessantemente ativo e em cada momento está revelando-se a nós. Cada forma que produziu, tudo para o qual, da plenitude de sua vida, deu uma existência separada, cada ocorrência espalhada de seu seio fértil é uma operação do Universo sobre nós. Agora, religião é tomar isto para nossas vidas e se sujeitar a ser seduzido por elas, cada uma dessas influências e suas emoções consequentes, não por si mesmas, mas como parte de um Todo, não como limitado e oposto à outras coisas, mas como uma exibição do Infinito em nossas vidas.²⁶⁰

²⁵⁵ ADAMS, 2005, p. 37.

²⁵⁶ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 21.

²⁵⁷ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 102. “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling”.

²⁵⁸ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 44.

²⁵⁹ BRANDT, 1941, p. 98.

²⁶⁰ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 48-49. “The Universe is ceaselessly active and at every moment is revealing itself to us every form it has produced, everything to which, from the fullness of its life, it has given a separate existence, every occurrence scattered from its fertile bosom is an operation of the Universe upon us. Now religion is to take up into our lives and to submit to be swayed by them, each of these influences and

O conceito de sentimento ganhará preponderância contínua nas edições das “*Reden*” até chegar ao seu ápice com a fórmula do “sentimento de dependência absoluta” (*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*) em “*der christliche Glaube*”, em 1821. Em sua definição, ao invés do receber e olhar para fora, como denotado pela intuição, o sentimento deve ser tido como o mover e olhar para dentro. Não obstante esta interioridade, ele não pode ser compreendido como uma pura construção ideológica da mente, mas ainda remete a algo existente para fora do ser: “A completude total da religião é sentir que, na unidade mais elevada, tudo que nos move em sentimento é um [...] sentir, quer dizer, que nosso ser e nosso viver é um ser e viver em e através de Deus”.²⁶¹ Em Schleiermacher, portanto, a esfera humana que ele desenvolve como sendo “o Todo”²⁶² da religião, em contrapartida ao conhecimento e a ação, é o sentimento, e, por fazer parte intrínseca do ser humano, “você pode se tornar um objeto para si mesmo e pode contemplar seu próprio sentimento”.²⁶³

Como visto com esta última citação, essa noção da interioridade da essência da religião tem forte relação com o que Schleiermacher desenvolve como método para a aquisição desta essência religiosa que precede as construções históricas das religiões:

Religião nunca aparece muito pura. Sua forma externa é sempre determinada por alguma outra coisa. Nosso dever primordial é exibir sua verdadeira natureza, e não assumir precipitadamente, como você parece fazer, que a forma externa e a verdadeira natureza são o mesmo.²⁶⁴

Para Schleiermacher, pela essência religiosa estar em relação com a interioridade humana, ela é a chave para compreender a religião, que, todavia, requer um esforço “para entender o objeto apresentado simplesmente por si mesmo”,²⁶⁵ pois, precedendo conhecimento e conceitos, apresenta-se num sentimento (e intuição, como em alguns trechos ainda mantém) imediato: “Religião é [...] ter vida e conhece-la num sentimento imediato, contudo, com tal existência no Infinito e no Eterno”.²⁶⁶ Assim, a religião, isto é, a essência da religião, após a análise daquilo que permeia as construções religiosas históricas, aquilo que

their consequent emotions, not by themselves but as a part of the Whole, not as limited and in opposition to other things, but as an exhibition of the Infinite in our life”.

²⁶¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 49-50. “The sum total of religion is to feel that, in its highest unity, all that moves us in feeling is one [...] to feel, that is to say, that our being and living is a being and living in and through God”.

²⁶² SCHLEIERMACHER, 1958, p. 45. “[...] the All [...]”.

²⁶³ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 46. “[...] you can become an object to yourself and you can contemplate your own feeling”.

²⁶⁴ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 33. “Religion never appears quite pure. Its outward form is ever determined by something else. Our task first is to exhibit its true nature, and not to assume off-hand, as you seem to do, that the outward form and the true nature are the same”.

²⁶⁵ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 26. “[...] to understand the object presented simply by itself”.

²⁶⁶ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “Religion is [...] to have life and to know life in immediate feeling, only as such as existence in the Infinite and Eternal”.

está por detrás de toda estrutura eclesiástica e dogmática, aquilo que antecede o desenvolvimento de ideias e a execução de ações, é o “sentido e gosto pelo Infinito”,²⁶⁷ um momento pré-reflexivo e pré-conceitual de intuição e sentimento da pertença de tudo em um Todo, “a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas, em e através do Infinito, e de todas as coisas temporais em e através do Eterno”,²⁶⁸ e a “consciência imediata da Deidade [como forma de expressar Deus] como Ele encontra-se em nós mesmos e no mundo”.²⁶⁹

Sendo a essência religiosa intuição e sentimento, como ficam os desenvolvimentos de ideias e conceitos? Para Schleiermacher, apesar da possibilidade humana da análise do seu próprio sentimento e, portanto, ter a essência religiosa como objeto, não se pode esquecer “que isto [a análise da essência religiosa como objeto] é um tratamento científico da religião, conhecimento sobre ela, e não a religião em si”.²⁷⁰ Este predomínio da experiência religiosa como sentimento (e intuição) em detrimento de formulações, pode-se dizer, teológicas, pode ser visto como um dos resquícios permanentes de suas raízes pietistas. Esta posição tem alguns desdobramentos fundamentais que o próprio Schleiermacher vai apresentar nesta obra. Uma delas é a noção da infinidade de símbolos com os quais se podem expressar o Infinito: “Milhares podem ser movidos religiosamente na mesma maneira, e, ainda assim, guiados não tanto por disposição, como por circunstâncias externas, podem designar seu sentimento [*Gefühl*] com diferentes símbolos”.²⁷¹ Outro desdobramento importante é a noção histórica da linguagem, que, sendo historicamente construída, torna a própria noção de “Deus”, como construção conceitual a partir dessa linguagem histórica, relativa e modificável a partir da modificação da linguagem, explícito também na citação anterior, onde os símbolos são guiados pelas circunstâncias externas (o que inclui o sistema linguístico comunitário) mais do que disposições internas, tornando a própria interpretação do sentimento, além de individual, linguisticamente relativa (o que será o primeiro ponto da relatividade do conhecer, como expresso em sua Dialética, e uma de suas principais características da reformulação do fazer teológico e da dogmática a partir de uma consciência histórica, como será visto no terceiro

²⁶⁷ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 39. “[...] sense and taste for the Infinite”.

²⁶⁸ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “[...] the immediate consciousness of the universal existence of all finite things, in and through the Infinite, and of all temporal things in and through the Eternal”.

²⁶⁹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 101. “[...] immediate consciousness of the Deity as He is found in ourselves and in the world”.

²⁷⁰ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 47. “[...] That this is scientific treatment of religion, knowledge about it, and not religion itself”.

²⁷¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 52-53. “Thousands might be moved religiously in the same way, and yet each, led, not so much by disposition, as by external circumstances, might designate his feeling by different symbols”.

capítulo). A consequência disto é que a “religião não deseja, em nenhum momento, trazer aqueles que creem e sentem para *uma* crença e *um* sentimento”,²⁷² o que torna os corruptores da religião aqueles que deveriam ser os verdadeiros alvos das críticas dos menosprezadores, ao invés da religião em si, ou seja, os que “inundam-na com um exército de fórmulas e definições, e procuram jogá-la nos grilhões de um suposto sistema”,²⁷³ inconscientes, todavia, que esses:

Dogmas e opiniões, que se uniriam mais perto da religião do que é devido, são apenas designações e descrições de sentimento. [...] eles são um conhecimento sobre o sentimento, e de nenhum modo um conhecimento imediato das operações do Universo que deu origem ao sentimento.²⁷⁴

2.2 FUNDAMENTAÇÃO ONTO-EPISTEMOLÓGICA

2.2.1 Aprofundamento teórico

Após poucos anos em Berlim, já em 1802, Schleiermacher partiu para a cidade de Stolp, na Pomerânia, onde, mesmo pastoreando algumas comunidades reformadas, achava tempo para se dedicar às pesquisas. Aqui, contudo, longe da influência dos círculos românticos de Berlim, as características de seu trabalhar mudaram para uma forma mais sistemática, apresentada primeiro em sua obra “*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*” (“Linhas básicas de uma crítica às prévias teorias éticas”), de 1803, que criticamente analisa e compara alguns dos sistemas éticos disponíveis, como Platão, Espinosa, Kant e Fichte, tendo, todavia, apenas os dois primeiros como modelos mais favoráveis, e donde, reconhecendo esta mudança estilística, afirma o quanto que “o velho cavalheiro [referindo-se a August W. Schlegel] ficará surpreso na minha mudança para um sóbrio e profundo crítico, e esperará para ver se eu sobrevivo à mudança. Não obstante, eles logo descobrirão que eu sou o mesmo místico de sempre”.²⁷⁵

²⁷² SCHLEIERMACHER, 1958, p. 55. “[...] religion does not, even once, desire to bring those who feel to one belief and one feeling”. (ênfase própria)

²⁷³ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 55. “[...] flood it with an army of formulas and definitions, and seek to cast it into the fetters of a so-called system”.

²⁷⁴ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 60-61. “[...] dogmas and opinions that would join themselves more closely to religion than is fitting, are only designations and descriptions of feeling. [...] they are a knowledge about feeling, and in no way an immediate knowledge about the operations of the Universe, that give rise to the feeling”.

²⁷⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v. I. London: Smith, Elder and CO, 1860. p. 348. “[...] the old gentleman will wonder at my having turned out such a sober and profound critic, and will wait to see whether I shall survive the change. Nevertheless, they will soon find out that I am still the same mystic as ever”.

Schleiermacher recebe nesta época o convite para ser professor na Universidade de Würzburg, todavia, antes de finalizar o aceite, recebe também da Universidade de Halle, que, sendo seu corpo docente estritamente luterano, busca com esta nova contratação (primeiramente como *Professor Extraordinarius* e, em 1804, como *Professor Ordinarius*) uma maior integralidade das igrejas cristãs e um novo desenvolvimento teológico que busca ir além do iluminista, mas, como Redeker ressalta,²⁷⁶ também já objetivando a união da igreja prussiana que viria a ocorrer em 1817. Sua recepção não foi a mais das calorosas, incluindo de seu próprio professor de filosofia, Eberhard, que, iluminista, e contra a nova forma pós-iluminista na qual Schleiermacher trabalhava a religião, afirmou que “agora chegou ao ponto de que um atestado ateu foi chamado para Halle como teólogo e pregador”.²⁷⁷

Esta oportunidade foi essencial para que Schleiermacher pudesse aprofundar sua pesquisa e melhor estruturar seu pensamento ao longo dos diversos campos em que atuou nessa Universidade, incluindo aulas em Ética (momento muito importante, pois é onde trabalha fundamentos que serão desdobrados na Dialética), Hermenêutica e Dogmática. Com suas aulas e aprofundamentos teóricos até então, Schleiermacher publica “*Die Weihnachtsfeier*” (“Celebração do Natal”), em 1805. Contudo, foi em 1806, publicando a segunda edição das “*Reden*”, que ele apresenta uma importante modificação em sua teologia, o início da sobreposição da “intuição” (*Anschauung*) pelo “sentimento” (*Gefühl*), como aspecto característico da essência religiosa e o principal distintivo contra a especulação metafísica, que talvez ainda pudesse ser subentendida a partir da utilização do conceito de “intuição”, modificação completada, todavia, apenas após seu aprofundamento da teoria dialética alguns anos depois.

Após a queda de Halle para o exército napoleônico, Schleiermacher foi para Berlim e, enquanto era pastor na Igreja da Trindade, fez parte por alguns anos (1808-1814) de ministérios do Estado da Prússia, contribuindo para retomar a independência do Estado e em sua constituição, focando a educação em todos os níveis, inclusive com um papel central na estruturação e fundação da Universidade de Berlim, em 1810, assim como, dentro desta, a faculdade de teologia, cuja linha mestra foi estruturada por ele na obra “*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*” (“Breve apresentação do estudo da teologia”), o que será elaborado no terceiro capítulo. Schleiermacher passou o resto de sua carreira acadêmica nessa Universidade, majoritariamente aprofundando o que muito já havia sido estabelecido

²⁷⁶ REDEKER, 1973, p. 76.

²⁷⁷ EBERHARD, apud REDEKER, 1973, p. 77. “It has now come to the point that an open atheist has been called to Halle as a theologian and preacher”.

anteriormente, mas também criando novas obras, inclusive a “*der christliche Glaube*”, em 1821 e 1822, considerada sua *magnum opus*, onde apresenta sua releitura do Cristianismo baseada na reformulação da reflexão teológica, desdobramentos de sua reflexão mais ampla sobre a religião e, acima de tudo, de sua dialética como uma teoria onto-epistemológica.

2.2.2 A construção dialógica do conhecer

Assim como Kant, que aos 80 anos faleceu amargurado por saber que não seria mais capaz de remodelar alguns pontos de seu sistema que via como deficitários, Schleiermacher faleceu sem completar seu sistema do fundamento filosófico. Esse sistema mais maduro da filosofia schleiermacheriana, cujos pressupostos podem ser vistos já em sua primeira obra, “*die Reden*”, pretende ser um fundamento para todos os outros ramos da ciência conforme seu desdobramento, e foi sendo estruturado ao longo de quase 30 anos de pesquisa. É importante já de início perceber a modificação de nomenclatura onde, diferentemente de Kant, Schleiermacher não denomina este seu fundamento de metafísica, mesmo que a partir de Kant este conceito tivesse um sentido bem específico, mas, seguindo a linha platônica,²⁷⁸ cuja tradução dos diálogos influenciara-o, denominou-o de Dialética. Sem ter publicado nada sobre este tema, a pesquisa hoje reside em suas notas de preleções e compêndios destas produzidas a partir de alunos e suas anotações individuais. As primeiras notas de Schleiermacher das quais se tem acesso são as preparativas para as primeiras preleções sobre este tema, de 1811, ocorrendo um ano após a fundação da Universidade de Berlim. Sua ocupação com este tema, e as notas disponíveis, continuam em 1814-5, 1818, 1822, 1828 com uma última em 1831. No ano de 1833, Schleiermacher iniciou os preparativos para a publicação de uma obra sobre sua teoria dialética, todavia, tendo completado apenas a introdução, veio a falecer em 1834, com 65 anos de idade. A despeito deste longo período, segundo Terrence Tice, a teoria dialética de Schleiermacher, de 1811-1830, “é [de] uma consistência marcável de suas principais propostas e argumentos do início ao fim, mas com algum refinamento valioso, maior discernimento, elaboração e aplicação adicional enquanto os anos se passavam”.²⁷⁹

²⁷⁸ FRANK, Manfred. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 15.

²⁷⁹ TICE, Terrence. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy*: a study edition of the 1811 notes. Translation Terrence Tice (Org.). Georgia: Scholars Press, 1996, p. xiii. “[...] is a remarkable consistency of his major proposals and arguments from beginning to end with some valuable tightening, further insight, elaboration, and additional application as the years go by”.

Schleiermacher, assim como muitos pensadores de sua época, a exemplo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel, não apenas fez a recepção de uma visão de mundo filosoficamente estabelecida, mas buscou desenvolver um sistema filosófico próprio que servisse como base para o desenvolvimento da compreensão do conhecimento e, subsequentemente, das ciências. Para Schleiermacher, este fundamento, pela construção dialogal do conhecimento, como será aprofundado mais abaixo, seria a Dialética (como relação dialógica fundamental entre o ser e o pensar individual [intrapessoal] e comunitário [interpessoal]). Baseadas neste fundamento estariam as ciências que, para ele, seriam divididas em dois ramos, a Ética e a Física, como duas ciências complementares (uma do ideal e outra do real) e abrangentes o bastante para abarcar todas as outras como seus desdobramentos. Em cada uma dessas duas ciências, haveria dois tipos de conhecimento, o especulativo e o empírico, ramos nos quais as outras ciências se encaixariam. No quadro desenvolvido por Heinrich Scholtz e apresentado por Karl Barth,²⁸⁰ este, através de algumas modificações, dá a ênfase no desdobramento da ciência ética, que pode ser definida como “a ciência dos princípios da história”,²⁸¹ abrangendo os desenvolvimentos culturais, políticos, estéticos, teológicos e outros, que poderiam ser tidos como consequência do pensamento humano, como desenvolvimento teórico (especulativo), ou da existência humana, como prático (empírico), portanto, abrangendo muito daquilo que a partir de Dilthey se denominou *Geisteswissenschaften* (“Ciências Humanas”). Na Ética, como *ethos* humano, tratando-se da religião, estariam, no lado especulativo, a Filosofia da Religião, e, no empírico, a Teologia.²⁸²

A importância da análise religiosa a partir deste pano de fundo histórico (como denotado pela sua colocação na Ética) já havia sido apresentada por Schleiermacher nas “*Reden*” ao enfatizar que qualquer religião que queira ser relevante para o homem necessita ser desenvolvida positivamente, isto é, de modo histórico, cultural, não sendo possível o desenvolvimento de uma religião universal. Esta perspectiva histórica será fundamental para a própria constituição por Schleiermacher da teologia como um fazer (e refazer) teológico,

²⁸⁰ Ver quadro em **ANEXO C**.

²⁸¹ SCHLEIERMACHER, apud BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translation Geoffrey Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans, 1982. p. 145. “the science of the principles of history”.

²⁸² É importante ter em mente a categorização de Schleiermacher dessas duas ciências, pois, a primeira, Filosofia da Religião, por estar do lado especulativo, estaria mais próxima do fundamento filosófico das ciências, a Dialética, enquanto que a outra, a Teologia, como prática, estaria fundamentada na teoria, produzida pela Filosofia da Religião, ficando, assim, indiretamente em diálogo com a Dialética. Além disto, é justamente por sua definição como prática, podendo-se categorizá-la como uma *positive Wissenschaft*, ciência positiva (o que será mais aprofundado no terceiro capítulo), que a teologia pode ter seu lugar, segundo a estruturação de Schleiermacher das linhas da Universidade de Berlim e do estudo teológico, na pesquisa científica e acadêmica.

como será visto mais explicitamente no terceiro capítulo.²⁸³ A despeito da importância da análise desse desenvolvimento de uma noção bem específica de ética para Schleiermacher, é imprescindível a análise do fundamento deste seu sistema, estruturado e desdobrado como dialética, pois é ali que ele, influenciado por sua raiz pietista, e mesmo sendo um realista, diferentemente de outros sistemas da época (predominantemente idealistas), possibilita tanto a existência de algo que pode ser denominado Deus, quanto um meio de contato, ou melhor, relação, com este.

Para compreender a estrutura dialética desenvolvida por Schleiermacher, resgatando aquilo visto na segunda parte do primeiro capítulo, deve-se ter como ponto de partida a estrutura transcendental desenvolvida por Kant, como representação do desenvolvimento do conhecimento e de seus limites. Esta estrutura é apresentada por Kant em sua obra de 1781, *Kritik der reinen Vernunft* (“Crítica da Razão Pura”), e é construída a partir da relação entre dois momentos donde, numa síntese, surge o conhecimento: a recepção de dados externos, na sensibilidade, e a sintetização destes, na espontaneidade (B76, A52). Nos dois momentos, a “coisa-em-si” (*Ding an sich*), denominada por Kant de *noumenon*, é mediada, sendo impossível, portanto, chegar à ela como puro objeto do conhecimento. No primeiro momento, na receptividade, esta mediação ocorre pela noção de espaço e tempo, único meio através do qual toda relação com o *noumenon* ocorre,²⁸⁴ sendo, portanto, uma recepção passiva, mas ao mesmo tempo, ativa, enquanto que no segundo, esta informação, já codificada, é estruturada em categorias,²⁸⁵ desta forma, duplamente impossibilitando qualquer relação direta com o *noumenon*, sendo a síntese, o conhecimento, um *phaenomenon*.

Schleiermacher desde muito cedo em sua formação acadêmica teve contato com esta estrutura (mesmo que de forma clandestina, como visto), e busca, em todos os momentos em que desenvolve sua base filosófica, não ultrapassar daquilo que ficou inacessível pela “Crítica” de Kant, não obstante modifica-la em alguns pontos fundamentais. O primeiro ponto desta sua modificação, já ressaltado, é a própria conceituação, onde, seguindo a linha da filosofia de Espinosa, ao invés de receptividade, apesar de ainda utilizar este termo, Schleiermacher desenvolve a noção de “função orgânica”, e, ao invés da espontaneidade, que também continua a utilizar, ele enfatiza predominantemente o uso de “função intelectual”.

²⁸³ Apesar de Schleiermacher publicar sua “*kurze Darstellung*” em 1811 e ter sua primeira ministração da teoria Dialética apenas neste mesmo ano, esta teoria já era conteúdo de reflexão em suas aulas sobre Ética, ministradas na Universidade de Halle, destarte, colocando-a anterior ao seu desenvolvimento teológico específico na “*kurze Darstellung*”.

²⁸⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Espinosa a Kant*. v. 4. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 360.

²⁸⁵ REALE; ANTISERI, 2005, p. 362.

Outro ponto é a relação entre estas duas funções, que ele busca unir através de dois momentos que serviriam de intermediários, um instrumental, a linguagem, e outro fundamental, a autoconsciência imediata, numa tentativa de aprofundar aquilo que segundo Kant é a “unidade sintética originária”, o “*Ich denke*” (“eu penso”).²⁸⁶ Além destes pontos, Schleiermacher também modifica a utilização do conceito *transzendental*, “transcendental”, que, na “Crítica” kantiana, restringe-se a se referir à estrutura metafísica do conhecimento e a análise desta, o que define a própria denominação de sua filosofia: idealismo transcendental.

Como desenvolvido anteriormente, em adição a esta estrutura kantiana, Schleiermacher também recebe contribuições da filosofia de Espinosa, com quem entrou em contato através de Leibniz e de seu professor de filosofia, Eberhard, através das publicações das críticas de Jacobi, mas também de primeira mão, a partir de 1800. Segundo o apresentado na terceira parte do primeiro capítulo, Espinosa desenvolve sua filosofia em algumas obras, sendo a principal delas a “*Ethica*”, de 1677, onde ele fundamenta sua ética, como *ethos* do ser humano, em uma epistemologia tripartida, e esta, em sua ontologia da substância, como fundamento da realidade. De Espinosa, há três pontos que serão ressaltados aqui como os utilizados por Schleiermacher em sua estrutura dialética.

O primeiro é a busca pela unidade orgânica entre as duas esferas da realidade, numa conceituação cartesiana utilizada por Espinosa, *res cogitans* e *res extensa*, divisão dualista enfatizada na modernidade desde Descartes. Esta é uma característica fundamental da filosofia espinosana, em especial por ela ser um resultado do realismo que permeia seu pensamento, assim como consequência da realidade total, incluindo o ser humano e suas diferentes esferas de existência, subsistir e emanar de um único fundamento, uma única substância, Deus. Como Marilena Chaui descreve, “ao causar-se a si mesmo, pondo por si mesmo a necessidade de sua própria existência, Deus faz existir todas coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita”.²⁸⁷ O segundo ponto é a estrutura elaborada por Espinosa da tripartição do conhecimento, a partir da qual, utilizando essencialmente da *scientia intuitiva*, o terceiro nível, momento em que ocorre a relação entre o sujeito e o Ser enquanto causa deste sujeito,²⁸⁸ Schleiermacher intenta levar adiante e modificar a epistemologia kantiana e inserir um ponto de relação entre o sujeito e a nova noção de “Deus” como um fundamento último. A terceira contribuição de Espinosa é justamente esta unidade da totalidade que Schleiermacher já apresenta nas “*Reden*” como o

²⁸⁶ REALE; ANTISERI, 2005, p. 365.

²⁸⁷ CHAUI, Marilena. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 70.

²⁸⁸ BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. 2. ed. São Paulo: Artmed, 2010. p. 43.

Infinito, o Uno-Todo, Deus, que agora, na estruturação do fundamento filosófico, necessita melhor clarificação, além de, para distinguir-se, sobretudo, do Deísmo, carecer de um meio de relação imanente com o ser, momento em que Schleiermacher utiliza do sentido de “intuição” apresentado por Espinosa para definir outro conceito, o sentimento, que se torna fundamental a partir deste momento.

Tendo estes como alguns de seus pressupostos, Schleiermacher busca estruturar seu fundamento filosófico da dialética a partir daquilo que nesta pesquisa se denomina onto-epistemologia. A primeira característica a ser ressaltada é a significância da modificação dos termos da estrutura epistemológica kantiana (receptividade e espontaneidade) para “função orgânica” (*organische Funktion*) e “função intelectual” (*intellektuelle Funktion*). Esta modificação se dá, sobretudo, pelo intento de unir o que ainda permanecia dualístico em Kant, a unidade do “ser” e do “pensar”, a ontologia (como estrutura orgânica do ser) e a epistemologia, cujas consequências são imprescindíveis para as possibilidades do conhecimento, mas, ao mesmo, dos limites deste. Como anteriormente visto, esta modificação se dá por influência direta de Espinosa, cujo sistema filosófico estruturou a união entre o ser e o pensar de tal forma que “a organização do corpo é o que constitui o ser da mente”²⁸⁹ (contudo, em Espinosa, justamente pela predominância do organismo, este permanece sendo um conhecimento “inautêntico”). Tal início no orgânico, para Schleiermacher, constituirá o “princípio da multiplicidade”, enquanto que a esfera intelectual constituirá o “princípio da unidade”,²⁹⁰ o caminho para o conhecer. Esta busca por uma unidade parte do realismo que Schleiermacher também recebeu de Espinosa, que pressupõe “um ‘ser’ anterior e fora da consciência a partir do qual se originam os dados ‘orgânicos’”,²⁹¹ o que o direciona a desenvolver esta estrutura da formação do conhecer de forma mais empírica do que ideal, e o que o levará a trabalhar outro aspecto fundamental de sua construção: a linguagem como ferramenta intermediária e intransponível entre o real e o ideal.

Partindo da construção do conhecer como uma relação entre as funções orgânica e intelectual, Schleiermacher busca desenvolver uma ferramenta intermediária que transite entre estes dois âmbitos amenizando a tensão dualista, unidade não em si (como uma base unificadora formal ou transcendental, o que será desenvolvido posteriormente), mas na própria construção do conhecer, dialogicamente relacionando as duas esferas entre si e para

²⁸⁹ BARTUSCHAT, 2010, p. 66.

²⁹⁰ SCHLEIERMACHER, apud BOWIE, Andrew. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998. p. xxi.

²⁹¹ FRANK, 2005, p. 17. “[...] a ‘being’ prior to and outside of consciousness from which the ‘organic’ data originates”.

fora, tornando, assim, o próprio conhecer uma construção dialética. A linguagem é desenvolvida como este intermediário, onde, num primeiro momento, sendo imprescindível para o pensar, torna-o um diálogo interno,²⁹² e, num segundo, sendo ela a ferramenta que externaliza o pensamento, torna possível a comparação e discussão de ideias, como diálogo externo dos diálogos internos sobre os dados recebidos pelo organismo de uma realidade exterior, e meio para busca de consenso como (relativo) estabelecimento de “verdades”. O diálogo interno, como meio de “sintetização” dos dados orgânicos múltiplos, proporciona uma das definições da dialética: “As fundações para a artística [*kunstmäßige*] realização de diálogos no domínio do pensamento puro”.²⁹³ Em consequência a isto, a própria noção de categorias de Kant é relida sob esta nova perspectiva, onde, “Schleiermacher, de acordo com a natureza linguística do pensamento, transforma as condições *a priori* do conhecimento dos objetos em condições linguísticas. [...] que substitui a universalidade lógico-transcendental com uma universalidade linguística²⁹⁴”,²⁹⁵ portanto, de forma empírica, histórica. Permanecendo nos limites da “Crítica” kantiana, mas levando esta estrutura para além, a partir de Schleiermacher pode-se compreender que o conhecido é mediado e influenciado pelo conhecedor, assim, o conhecido-em-si, nunca pode ser conhecido, mas, em contrapartida, o conhecedor é influenciado pela comunidade na qual ele vive, mais especificamente, pela estrutura linguística desta (que, em sua Hermenêutica, reforçará o caráter duplo da linguagem, onde esta é construída numa recepção de algo geral [o “significado”, *Bedeutung*] e modificação para algo específico, individual [o “sentido”, *Sinn*]²⁹⁶). Desta forma, a consciência, e, assim, o conhecimento, partindo dos dados recebidos pela função orgânica de uma realidade exterior, surgem, num primeiro momento, como uma construção linguística de

²⁹² FLAMARIQUE, Lourdes. *Thought and Language: Schleiermacher and the tension between Spontaneity and Receptivity*. p. 204-223, 2009 Disponível em: <https://www.academia.edu/8739718/_Thought_and_language_Schleiermacher_and_the_tension_between_spontaneity_and_receptivity_-_Analecta_Hermeneutica_I_2009_>. Acesso em: 12 dez. 2014. p. 205.

²⁹³ SCHLEIERMACHER, apud BOWIE, 1998, p. xx. “The foundations for the artistic (*kunstmäßige*) carrying out of dialogue in the domain of pure thought”.

²⁹⁴ Ao mesmo tempo em que se pode ter esta universalidade linguística (como condição da construção do conhecer), é importante ressaltar que Schleiermacher ainda fala contra a possibilidade de uma linguagem universal (portanto, uma construção universal do conhecer): “Agora, não há, portanto, uma linguagem universal, assim, também não há uma identidade universal da construção [do pensamento]. Destarte, esta característica [que é necessária para uma forma de Verdade no conhecimento] não é realizada e não será realizada”. “Now, there is, though, no universal language, so there is also no universal identity of construction. This characteristic is therefore not realised at all, and will not be realised”. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998. p. 274.

²⁹⁵ FLAMARIQUE, 2009, p. 205-206. “Schleiermacher, in accordance with the linguistic nature of thought, transforms the *a priori* conditions of knowledge of objects into linguistic conditions. [...] which replaces a logical-transcendental universality with a linguistic universality”.

²⁹⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics: the handwritten manuscripts*. Editor KIMMERLE, Heinz. reimpr. Translation J. Duke; J. Forstman. Georgia: Scholars, 1997. p. 113ss.

diálogo interno (função intelectual) e, num segundo, como a busca da construção da(s) “verdade(s)” na comparação e discussão de diálogos internos individuais como diálogos externos, não obstante estar consciente de que “toda forma de pensar assim [que é uma construção dialógica de conhecer, como Schleiermacher argumenta] é de alguma forma presa ao contexto”, e, mesmo assim, “ainda faz sentido buscar pela completude, utilizando de todos os recursos que podem estar disponíveis para nós”.²⁹⁷

A partir de tais perspectivas que para Schleiermacher conhecimento não é algo pronto, como um substantivo, o que seria denotado pelo próprio termo *Erkenntnis* (“conhecimento”) utilizado por Kant, mas, ao contrário, é uma construção, um processo, algo denotado a partir de sua preponderante escolha da utilização do verbo *Wissen* (“conhecer”), além de sua própria definição do que é dialética: “Por ‘dialética’ queremos dizer os princípios da arte de fazer filosofia [*zu philosophiren*]”.²⁹⁸ Desta forma:

Fazer filosofia é gerar/fazer surgir um conhecimento, unido com uma consciência clara de sua geração/ter sido feita surgir. Portanto, isto recai dentro da categoria de arte, e seu produto é, portanto, também um trabalho de arte, pois uma obra de arte é algo individual dentro do qual o que é geral está diretamente presente e algo infinito está contido.²⁹⁹

Para Schleiermacher, portanto, o conhecer é um processo que ocorre de forma individual e comunitária, mas sempre tendo o aspecto orgânico como precedente, mesmo que o intelectual seja fundamental na formação de conceitos. A partir disto, “um elemento orgânico está presente até mesmo em conceitos éticos tais como ‘justiça’, porquanto tal conceito procede de percepções [*Anschauungen*] da sensibilidade interior, de percepções de sentimento [*Gefühl*] e da falta de prazer, e de ações que se achem a elas”.³⁰⁰ Apesar desta pluralidade orgânica, a linguagem é um meio de relação para que a construção do conhecer (e da[s] “verdade[s]” como consenso) possa ocorrer de forma dialógica, ou seja, a “linguagem é nossa constante pressuposição quando lidamos com a arte de levar adiante a conversação”,³⁰¹ e tendo que a linguagem é uma construção contextual e histórica (além de comunitária e

²⁹⁷ TICE, 1996, p. xii.

²⁹⁸ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 3. “[...] by ‘dialectic’ we mean the principles of the art of doing philosophy”.

²⁹⁹ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 4. “To do philosophy is to bring about some knowledge, United with the clear consciousness of its being brought about. Thus, it falls within the category of art, and its product is therefore also a work of art, for a work of art is something individual within which what is general is directly presented and something infinite is contained”.

³⁰⁰ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 22. “An organic element is present even in ethical concepts such as ‘justice,’ for such a concept proceeds from perceptions of inner sensibility, from perceptions of pleasure and the lack of pleasure, and of action that attaches itself to them”.

³⁰¹ SCHLEIERMACHER, 1998, p. 273. “[...] language is our constant presuppositions when we deal with the art of carrying on a conversation”.

individual), “a relatividade do conhecer já se apresenta na linguagem”,³⁰² e, pelo conhecimento ser relativo, “erro [mesmo que ocorra, e isto é possível] nunca é absoluto”.³⁰³

Não obstante esta relativa unidade dos polos orgânico e formal pela linguagem, Schleiermacher ainda intenta unificar formalmente as duas funções que formam o conhecer, o que, em Kant, permanece apenas como alusão: “Há dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam talvez de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam, a sensibilidade e o entendimento”³⁰⁴ (B29). “Aquilo que une todos os momentos de ambas as funções”,³⁰⁵ a raiz e o meio (como relação entre as duas funções) pelo qual o início é inevitável,³⁰⁶ é, para Schleiermacher, num primeiro momento, a autoconsciência imediata. A consciência, que “torna-se a si mesmo como objeto, e pode, portanto, distinguir entre o si mesmo e o mundo”,³⁰⁷ deve ser compreendida como a consequência da relação entre as duas funções, sendo o que possibilita a construção do conhecer. Todavia, o fundamento dessa relação deve ser tido como um momento precedente à própria consciência, podendo ser denominado de autoconsciência imediata: “Um momento de pura iminência, onde os dois [o si mesmo e o mundo] são um. É esta unidade originária da consciência que torna possível o trânsito entre os momentos de espontaneidade e receptividade”.³⁰⁸ Possivelmente seguindo Espinosa, Schleiermacher elabora uma tripartição da autoconsciência imediata (que é exposto na Introdução de “*der christliche Glaube*”, portanto, sendo trabalhado no terceiro capítulo desta dissertação), definindo esta como “sentimento” (*Gefühl*), que pode ser compreendido como um conceito que visa ressaltar o aspecto pré-consciente e, portanto, pré-reflexivo e pré-conceitual, deste nível fundamental da consciência. Os dois níveis mais importantes desta tripartição são o segundo, a autoconsciência sensível (*sinnliche Selbstbewußtsein*, como consciência objetiva constituída pelos sentimentos de dependência [*Abhängigkeitsgefühl*, como função orgânica] e de liberdade [*Freiheitsgefühl*, como função intelectual]) e o terceiro, a autoconsciência (ou sentimento) de dependência absoluta (*schlechthin abhängig*, o que é possível apenas pela precedência da função orgânica sobre a intelectual, caso contrário, seria

³⁰² SCHLEIERMACHER, 1998, p. 275. “The relativity of knowledge already shows itself in language”.

³⁰³ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 60. “Erros is never absolute”.

³⁰⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Mattos. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 62-63.

³⁰⁵ SCHLEIERMACHER, apud BOWIE, 1998, p. xxv. “That which links all the moments of both functions”.

³⁰⁶ BOWIE, 1998, p. xxvi.

³⁰⁷ MARIÑA, Jacqueline. *Schleiermacher, Realism and Epistemic Modesty*. 2010. Disponível em: <<http://philpapers.org/rec/MARSRA-6>>. Acesso em: 12 dez. 2014. p. 3. “[...] makes itself its own object, and can thereby distinguish between itself and the world”.

³⁰⁸ MARIÑA, 2010, p. 3. “[...] a moment given in pure immediacy, wherein the two are one. It is this original unity of consciousness that makes possible the transition between the moments of spontaneity and receptivity”.

um de liberdade absoluta). Esta autoconsciência imediata, como unidade pré-reflexiva do ser e pensar no sujeito, corresponde a uma unidade mais elevada entre o real e o ideal de forma objetiva, um fundamento transcendente, como descrito por Andrew Bowie, “num sentido ontológico, ao invés de epistemológico”³⁰⁹ (ressaltando, mais uma vez, a similaridade com o desenvolvimento epistemológico de Espinosa ontologicamente fundamentado na substância).

Esse *transzendente Grund*, ou fundamento transcendente, mas, como também o desenvolve, o *transzendentale Grund*, fundamento transcendental, é o esquema suscitado por uma “intuição”, ou, “sentimento”, de uma totalidade maior que, em similitude à unidade subjetiva do ser e do pensar, une o real e o ideal e possibilita-lhes a existência. A existência externa deste fundamento transcendente é a razão pela qual Schleiermacher especifica seu realismo como um “realismo mais elevado” (*höheren Realismus*). Com o uso intercalado dos conceitos “transcendente” e “transcendental” é perceptível outro momento em que Schleiermacher distancia-se de Kant, onde, enquanto este redefine o uso de transcendental para significar a análise do complexo que possibilita o conhecimento e o complexo em si, Schleiermacher utiliza ambos para denotar dois aspectos desse fundamento que está ontologicamente para além das noções de tempo e espaço e das categorias da mente, buscando desenvolver, pode-se dizer, um realismo transcendente:

Consideramos o posterior [o fundamento transcendental] como o fundamento do ser pensante em relação à identidade entre o desejar e o pensar. O fundamento transcendental precede e sucede todo pensar de fato, mas não é aparente em nenhum momento. Este fundamento transcendental do pensamento acompanha o pensar de fato de uma maneira atemporal, mas nunca, em si mesmo, se torna pensamento.³¹⁰

Desta forma, a autoconsciência imediata, mais especificamente, o nível da dependência absoluta, traz à consciência a existência desse fundamento transcendente unificante como possibilidade para a própria realidade consciente, o que faz com que, conseqüentemente, surja a necessidade (e a possibilidade de conscientização) de uma dependência da realidade neste fundamento. Esta definição faz com que este fundamento não possa se tornar objeto de análise em si, tendo como conseqüência que “aquilo que serve como o fundamento do real conhecer está presente como autoconsciência em sua origem, mas não está disponível como conhecimento”,³¹¹ permanecendo, portanto, através da autoconsciência

³⁰⁹ BOWIE, 1998, p. xxiv. “[...] in an ontological rather than an epistemological sense [...]”.

³¹⁰ SCHLEIERMACHER, apud MARIÑA, 2010, p. 5. “We consider the latter to be the ground of the thinking being in regards to the identity of willing and thinking. The transcendental ground precedes and succeeds all actual thinking, but does not come to an appearance at any time. This transcendental ground of thought accompanies the actual thinking in an atemporal manner, but never itself becomes thought”.

³¹¹ FLAMARIQUE, 2009, p. 215. “[...] that which serves as a foundation for real knowing is present as self-consciousness at its origin but is not available as knowledge”.

imediate, um “sentimento”. Com esta posição, Schleiermacher reitera o que já havia desenvolvido em seu estudo de Espinosa nos anos de 1793 a 1796, quando afirmou que:

O efetivo, verdadeiro e real na alma é o sentimento pelo Ser, o conceito imediato, como Espinosa denomina-o. Este, todavia, não pode ser percebido. Apenas conceitos e expressões individuais do desejo podem ser percebidos, e, aparte destes, não existe nada mais na alma em nenhum momento do tempo. [...] Nada de fato existe a não ser o sentimento de Ser: o conceito imediato. Conceitos individuais são apenas suas revelações. [...] Mesmo assim, um não deve seguir e, a partir disto, dizer que o conceito imediato é a soma dos conceitos individuais.³¹²

Este fundamento que possibilita o ser e o pensar, que é a origem da realidade como unidade entre o real e o ideal, que é o “donde” a autoconsciência sente-se dependente, mas que, ao mesmo tempo, transcende tudo isso, é também denominado por Schleiermacher de Deus, e, como consequência, “a experiência religiosa original nunca é de algo *no* mundo, mas é, ao invés, dada imediatamente, no fugaz momento antes da reflexão do ser como distinto do mundo”³¹³ (portanto, na unidade do ser com o mundo), como um sentimento de dependência que remete a consciência a uma totalidade como Absoluto unificador, sem, todavia, trazer este fundamento para a esfera do conhecimento.

2.2.2.1 Sentimento de dependência

É importante reconhecer que a construção desta filosofia base por Schleiermacher é feita de tal forma que intenta deixar aberta a possibilidade de um modo de relação com o fundamento transcendental da realidade, Deus. Apesar disto, há desenvolvimentos que foram sendo feitos ao longo dessa construção que influenciaram em reformulações das perspectivas previamente apresentadas na obra de 1799, que, todavia, como é perceptível, necessitam ser vistas como um aprofundamento daquilo esboçado nessa obra, e não um rompimento. A principal modificação nas edições das “*Reden*”, e perceptível em outros escritos, é a transição de ênfase para o termo “sentimento” (*Gefühl*), que busca, de acordo com o apresentado até aqui, distinguir mais claramente diferentes esferas da totalidade do ser a partir da utilização de diferentes conceitos, onde um, a intuição (*Anschauung*), como

³¹² SCHLEIERMACHER, apud FRANK, 2005, p. 27. “The actual, true and real in soul is the feeling of Being, the immediate concept, as Spinoza calls it. This, however, cannot be perceived. Only individual concepts and expressions of the will can be perceived, and apart from these, there exists nothing else in the soul at any moment of time. [...] Nothing actually exists except the feeling of Being: the immediate concept. Individual concepts are only revelations. [...] Nevertheless, one must not go on from this to say that the immediate concept is the sum of the individual concepts”.

³¹³ MARIÑA, 2010, p. 9. “[...] the original religious experience is never of anything *in* the world but is, rather given in pure immediacy, at the fleeting moment prior to reflection of the self as distinct from the world”. (ênfase no original)

representação do mundo, lida com a reflexão e, portanto, o conhecimento, e o outro, o sentimento, são estados no indivíduo, precedendo a própria intuição, que, “de acordo com sua natureza, está conectada com um sentimento”,³¹⁴ desta forma, buscando esclarecer aquilo afirmado a tantos anos sobre a religião: “Que uma província própria na mente pertence a ela, na qual tem ilimitado manejar”.³¹⁵

Apesar de que “não sempre meticulosamente observa esta distinção”,³¹⁶ é claro que Schleiermacher intenta definir o lugar da experiência religiosa como antecedendo a própria intuição, que já seria um momento reflexivo, restringindo-a, assim, ao âmbito do sentimento, não como emoção, mas como momento *original* da consciência que precede e orienta a intuição e que está atrelada à própria autoconsciência imediata que, como visto, é a base da consciência. É interessante observar que esta modificação conceitual, de certa forma, distancia Schleiermacher de Espinosa, aproximando-o a Friedrich Jacobi, por cujas críticas Schleiermacher entrou em contato com Espinosa, e cujos ensaios haviam disponibilizado Schleiermacher não apenas os conceitos espinosanos, mas também os do próprio Jacobi, a exemplo do *Gefühl*, sinalizando, sobretudo, seu afastamento da cognoscibilidade de Deus, substituindo-o com uma nova forma de relação. Não obstante esta estruturação mais precisa aqui, a importância do sentimento é perceptível já nos ensaios sobre Espinosa, como ressalta Lamm:

Essa consciência, ou o atributo do pensamento, como a imediata representação do Ser, é levada a ser o sentimento original por este ser. Isto explica como o Infinito pode ser imediatamente “conhecido” ou “sentido” sem uma representação acompanhante. Isto é um exemplo do visionado por Schleiermacher quando ele considera como a filosofia crítica mudaria Espinosa. Pensamento, como atributo, está agora “em nós” como consciência imediata, que agora é, pela primeira vez em sua análise, descrita como um *sentimento por ser*: é a nossa consciência de, e nosso ponto de contato com, o Infinito.³¹⁷

Tendo brevemente abordado a distinção entre intuição e sentimento (e consciente de que isto será retomado no terceiro capítulo), necessita-se agora esclarecer a relação entre o sentimento e a autoconsciência imediata, onde, segundo Manfred Frank, uma distinção pode

³¹⁴ SCHLEIERMACHER, apud FRANK, 2005, p. 28. “[...] in accordance with its nature, is connected to a feeling”.

³¹⁵ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 21. “[...] that a province of its own in the mind belongs to it, in which it has unlimited sway [...]”.

³¹⁶ FRANK, 2005, p. 28. “[...] does not always meticulously observe this distinction [...]”.

³¹⁷ LAMM, 1994, p. 501. “[...] that consciousness or the attribute of thought, as the immediate representation of Being, is taken to be the original feeling for this being. This explains how the Infinite can be immediately ‘known’ or ‘felt’ without an accompanying representation. This is an example of what Schleiermacher envisions when he considers how critical philosophy would change Spinoza. Thought, as attribute, is now ‘in us’ as immediate consciousness, which is now, for the first time in his analysis, described as *feeling for being*: it is our awareness of, and point of connection with, the Infinite”. (ênfase no original)

ser feita, esta remetendo à unidade transcendente que possibilita a unidade e transição entre as funções (e que na obra “*der christliche Glaube*” é tripartida), e aquele onde “o aspecto de dependência no fundamento transcendente, ao invés do transitório, está em perspectiva”.³¹⁸ Não obstante esta distinção, como Frank também expõe, eles não podem ser separados como diferentes níveis, mas apenas como diferentes formas de compreender uma mesma estrutura da consciência (o que será reiterado por ele utilizar, em sua “*der christliche Glaube*”, o conceito “sentimento” para definir os conteúdos dos níveis da autoconsciência):

Enquanto Schleiermacher parece identificar sentimento e autoconsciência imediata, estes dois termos descrevem o mesmo tipo de estado mental, mas escolhem dois diferentes aspectos dele. Na autoconsciência imediata, o estado e seu conteúdo são conhecidos pré-reflexivamente [não como conhecimento reflexivo, conceitual]. [...] como sentimento, o mesmo fenômeno não está preso à mediação pré-reflexiva da transição entre estados da alma. Não está presa a sua capacidade de ter a si mesmo (“*Sich-selbst-habens*”), mas à falta de Ser³¹⁹ [destarte, um sentimento de dependência].³²⁰

Deve-se perceber que esta consciência, como apresentada por Schleiermacher, não é do fundamento transcendental em si, não possuindo uma relação direta com este, mas é uma consciência da própria dependência que remete a este fundamento, isto é, Deus.³²¹ Este desenvolvimento teológico de Schleiermacher a partir de sua ontologia e epistemologia é muito similar ao desenvolvimento teológico que poderia ser construído a partir da ontologia e epistemologia espinosana, onde, de acordo com Bartuschat, no terceiro nível de conhecimento, o intuitivo, encontra-se a “forma de conhecimento racional na qual a mente humana sabe de sua dependência de Deus [que] é uma força que determina o homem”,³²² a partir disto, podendo-se afirmar que “o homem não é só dependente de Deus como qualquer ente, mas ele também se *sabe* dependente de Deus”.³²³ Consonante a isto, como Jacqueline Mariña ressalta, em nenhum momento o próprio fundamento, Deus, pode ser reduzido à pura

³¹⁸ FRANK, 2005, p. 29. “[...] the aspect of dependence on the transcendent ground rather than the transitional one, is held in view”.

³¹⁹ É importante notar o que será ressaltado no terceiro capítulo, respectivamente, como Schleiermacher expande sua utilização da noção de “sentimento” para denotar não apenas o terceiro nível da autoconsciência imediata, o sentimento de dependência absoluta, mas também a própria função orgânica (sentimento de dependência) e a função intelectual (sentimento de liberdade.)

³²⁰ FRANK, 2005, p. 30. “While Schleiermacher seems to identify feeling and immediate self-consciousness, the two terms describe the same kind of mental state, but pick out two different aspects of it. In an immediate self-consciousness, the state and its content are known pre-reflexively. [...] as feeling, the same phenomenon is not bound to the pre-reflexive mediation of the transition between the soul’s states. It is not bound to its capacity to have itself (“*Sich-selbst-habens*”), but to its lack of Being”.

³²¹ Esta, por exemplo, é uma das razões pelas quais Rudolf Otto criticou Schleiermacher: “ele [Schleiermacher] pretende chegar ao objeto apenas por uma ilação a partir da sombra que o objeto lança sobre a autopercepção”. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Petrópolis: Vozes, 2007. p. 52.

³²² BARTUSCHAT, 2010, p. 45.

³²³ BARTUSCHAT, 2010, p. 43. (ênfase no original)

existência na consciência, sendo o sentimento um meio para a relação com esse fundamento, requerendo a compreensão de que o fundamento “precede e sucede todo pensar de fato”,³²⁴ Schleiermacher sendo congruente, assim, com sua posição ontológica realista mais elevada, ou, transcendente:

Exceto afirmar que a deidade como ser transcendente é o princípio de todo o ser e como ideia transcendente é o princípio formal de todo conhecer, nada mais deve ser dito sobre isto no campo do saber. Tudo o mais é simplesmente bombástico ou uma mistura do religioso, que está fora dos limites aqui e, na realidade, pode apenas ter um efeito corruptor se posto dentro destes limites.³²⁵

Consequente a esta posição, e em concordância com sua exposição nas edições das “*Reden*”, a experiência religiosa, como sentimento (e como intuição na primeira edição), é um momento pré-reflexivo, antecedendo qualquer tipo de mediação teórica, e que, como será visto a seguir, sendo influenciada pela própria natureza da linguagem, ao se tornar conceito, se torna um conhecer temporal e, assim, historicamente condicionado: “Por justamente esta razão a Unidade Maior, Absoluta, de identidade do ideal e do real são apenas esquemas.³²⁶ Para eles se tornarem vivos, eles entram novamente no domínio do finito e da oposição”.³²⁷

2.2.2.2 *Linguagem e a reflexão religiosa*

A linguagem, como visto ao longo desta pesquisa, exerce um papel fundante no pensamento de Schleiermacher, e, consciente disto, ele levou as consequências desta relação entre dialética e linguagem para dentro de todos os outros âmbitos no qual trabalhou, a mais explícita sendo a Hermenêutica. Destarte, pode-se dizer que em Schleiermacher há a fundação de uma linha filosófica que teve seu ápice no desenvolvimento de Hans G. Gadamer do ser como um ser linguístico: “Ser, que pode ser compreendido, é linguagem”.³²⁸ Compreendendo a dialética como construção do conhecer e busca pela(s) “verdade(s)” através do diálogo intra e interpessoal, compreende-se muito da contribuição original de Schleiermacher para a

³²⁴ SCHLEIERMACHER, apud MARÍÑA, 2010, p. 6. “[...] precedes and succeeds all actual thinking”.

³²⁵ SCHLEIERMACHER, 1998, p. 38. “Except to assert that the deity as transcendent being is the principle of all being and as transcendent idea is the formal principle of all knowing, nothing more is to be said of it in the domain of knowing. All else is simply bombast or an admixing of the religious, which is out of bounds here and can actually have only a corruptive effect if placed within the bounds”.

³²⁶ É interessante observar a partir desta citação que Schleiermacher ainda utiliza da noção kantiana de Deus como um “esquema”, todavia, enquanto que para Kant o esquema serve para desenvolver os direcionamentos práticos da vida do homem, para Schleiermacher, ele serve como o fundamento transcendental da unidade entre o ideal e o real.

³²⁷ SCHLEIERMACHER, apud BOWIE, 1998, p. xxv. “For just this reason Absolute, Highest Unity, identity of the ideal and the real are only schemata. If they are to become living they come again into the domain of the finite and of opposition”.

³²⁸ GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 200.

hermenêutica, o ramo do conhecer que busca a compreensão do diálogo original de um indivíduo que precede a externalização, portanto, do diálogo interno.³²⁹

A dialética, como arte de construir o conhecer, compreende que a linguagem é a (insuperável) ferramenta intermediária entre as duas funções (“linguagem, como tal, é um símbolo. Ela nega a oposição entre o empírico e o *a priori*, e também entre o espontâneo e o receptivo”³³⁰), razão pela qual a dialética pode ser definida como arte do diálogo. Essa linguagem é o meio para o desenvolvimento intelectual interno de uma pessoa, já que “pensamento necessariamente significa ‘pensamento linguístico’”,³³¹ sendo a dialética, portanto, a única ciência que consegue compreender o desenvolvimento desta construção íntima que, na discussão de suas externalizações, constrói, através do consenso, a(s) “verdade(s)”. Não obstante este lado individual da linguagem, que serve para a construção própria de uma visão de mundo, ela é, antes de qualquer coisa, um dado histórico, recebido através de uma comunidade, razão pela qual, segundo David Bowie, Schleiermacher vai questionar as próprias categorias kantianas como *a priori*: “Os verdadeiros conceitos não preexistem num modo ‘platônico’; eles são, ao invés, o objetivo normativamente constituído da atividade do pensar numa comunidade”.³³²

A relação de Schleiermacher com a linguagem é perceptível já na obra de 1799, onde, sendo congruente com sua educação pietista, enfatiza o aspecto experiencial da religião, sendo qualquer reflexão conceitual um momento secundário, e uma construção doutrinal, pode-se dizer, um terciário (o que permanecerá em sua “*der christliche Glaube*”). Esta posição não é contestada, mas, pelo contrário, reiterada em seu desenvolvimento dialético. A

³²⁹ A estrutura dialética de Schleiermacher, assim como a função instrumental da linguagem nela, é fundamental para compreender seu desenvolvimento hermenêutico, que busca construir um método interpretativo abrangendo os quatro momentos de uma interpretação: o autor, a obra, o contexto de elaboração e o contexto de recepção. Nesta teoria, Schleiermacher expõe o objetivo de uma interpretação ser o de chegar o mais próximo possível (total compreensão é impossibilitada) do diálogo interno original de um autor (o primeiro momento dialógico do sistema dialético). Para isto, Schleiermacher desenvolve sua noção do(s) círculo(s) hermenêutico(s) como momento(s) da interpretação que, numa circularidade, do mais elementar (a relação entre termos em seu uso geral [o significado] e específico [o sentido]), chegam ao objetivo (a relação entre autor [e sua experiência/intento primordial] e obra [como externalização desta experiência/intento primordial]). Não obstante manter o aspecto linguístico comparativo em sua metodologia hermenêutica (o que ele denomina o aspecto gramatical), ele faz uma modificação fundamental na forma de compreender a interpretação, tornando-a uma arte (*Kunstlehre*), ao inserir o aspecto subjetivo “divinatório” (o que ele denomina de técnico-psicológico, remetendo ao conceito grego τέχνη, arte), como meio de “ler por entre as linhas”. Para um quadro expondo a relação entre o ponto de partida da hermenêutica mais “austera” [ponto de partida do “mal-entendido”] e sua relação com os polos gramatical e técnico-psicológico, portanto, da estrutura hermenêutica schleiermacheriana, assim como para uma apresentação dos diversos níveis do círculo hermenêutico, ver **ANEXO D**.

³³⁰ FLAMARIQUE, 2009, p. 219. “Language as such is symbol. It denies the opposition between the empirical and the *a priori*, and also between the spontaneous and the receptive”.

³³¹ FLAMARIQUE, 2009, p. 220. “Thought necessarily means ‘linguistic thought’ [...]”.

³³² BOWIE, 1998, p. xxii. “[...] the true concepts do not pre-exist in a ‘Platonic’ manner; they are, rather, the normatively constituted aim of the activity of thought in a community”.

partir de sua dialética, todo pensar é definido como um diálogo interno e, portanto, já pressupõe a linguagem. Todavia, ao lidar com a experiência religiosa, há ainda um momento pré-conceitual e pré-reflexivo que pode ser tido como sua essência, o sentimento de dependência absoluta no Absoluto. Como enfatizará em sua “*der christliche Glaube*”, este nunca pode ser tido puramente por si mesmo, e, ao trazer este sentimento para a consciência reflexiva, o expõe ao temporal e, desta forma, a linguagem, como construção histórica e cultural de uma comunidade, se apodera, na reflexão, da essência religiosa que passa a ser, similar à própria linguagem, uma construção histórica e cultural de uma comunidade:

O que é absoluto não deve ser pensado como algo único que é exaurido em uma infinidade de julgamentos; nem deve ser pensado como um conceito pego na identidade entre um conceito inferior e outro superior. Seu conceito também não pode existir fora do que é o próprio absoluto. Podemos ter o que é absoluto somente dada a inadequação de qualquer imagem de deidade que temos na identidade de nosso ser e nosso conceito. Não há uma coisa como uma percepção isolada da deidade. Ao invés, notamos a divindade apenas dentro e através do sistema coletivo de percepção. A deidade é tão certamente incompreensível quanto o conhecimento disso é a base de todo o conhecimento. Exatamente o mesmo é verdadeiro também no lado do sentimento.³³³

A partir disto, pode-se afirmar que “é apenas o sentimento religioso que está diretamente ou imediatamente relacionado com Deus; as articulações conceituais estão relacionadas com Deus apenas indiretamente, por sua relação com o sentimento”.³³⁴ Desta forma, “nosso conhecimento acerca de Deus, portanto, é completo apenas com nossa perspectiva de mundo [*Weltanschauung*]. Tão logo existir um traço do posterior, as características básicas do anterior também fazem sua aparição”.³³⁵

Essa conscientização da construção histórica das religiões a partir das estruturas linguísticas individuais e comunitárias é uma posição fundamental já apresentada nas “*Reden*”, como visto anteriormente. Contudo, ela é estruturada filosoficamente apenas a partir de seu contato e desenvolvimento da teoria dialética, onde a linguagem toma um lugar específico e fundamental. Apesar desta análise mais ampla, em sua dialética, Schleiermacher já ruma as consequências para a teologia, o que será plenamente desenvolvido em “*der*

³³³ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 31. “What is absolute is not to be thought of as a singular thing that is exhausted only in an infinity of judgments; nor is it to be thought of as a concept caught in the identity between a lower and a higher concept. Its concept also cannot exist outside what is absolute itself. We can have what is absolute only granted the inadequacy of any image of deity we have in the identity of our being and our concept. There is no such thing as an isolated perception of deity. Rather, we perceive the deity only in and with the collective system of perception. The deity is just as surely incomprehensible as the knowledge of it is the basis of all knowledge. Exactly the same is true also on the side of feeling”.

³³⁴ ADAMS, 2005. p. 42. “It is only the religious feeling that is related directly or immediately to God; the conceptual articulation is related to God only indirectly, by its relation to the feeling”.

³³⁵ SCHLEIERMACHER, 1996, p. 31. “Our knowing concerning God is thus complete only with our perspective on the world. As soon as a trace of the latter exists, the basic features of the former make their appearance as well”.

christliche Glaube”, ao dizer sobre os conceitos teológicos que, “se alguém diz [...] que eles devem ser nada mais do que apresentações da maneira na qual a consciência de Deus está em nossa autoconsciência, então alguém pode concordar com eles, pois, então, eles não pretendem ser apresentações imediatas, mas apenas indiretas”.³³⁶ Este é um dos pressupostos fundamentais para compreender a inversão subjetiva da teologia efetuada por Schleiermacher que, não obstante, não pretende ser uma mera antropologização do fazer teológico, mas as consequências de sua preocupação acerca das “*condições* do conhecimento e da experiência humana”.³³⁷ Apesar desta relatividade das conceituações e desenvolvimentos teológicos, eles ainda são fundamentalmente necessários para a reflexão teológica e religiosa como um todo: “Uma pessoa que tem uma experiência religiosa genuína deve continuamente se esforçar para compreender seu significado para sua vida. Interpretação de tal experiência [...] envolve tanto a imaginação quanto o uso de conceitos”.³³⁸

CONCLUSÃO

Neste segundo capítulo buscou-se apresentar dois temas do pensamento de Friedrich Schleiermacher cuja centralidade é perceptível por fazerem parte do fundamento e desdobramento de sua filosofia e teologia: a consciência e a linguagem religiosas. Para completar isto, foram apresentados em dois pontos dois momentos em que Schleiermacher desenvolve e expõe essa sua reflexão. O primeiro, na obra “*die Reden*”, ainda de forma, pode-se dizer, literária, é muito mais uma exposição do que estruturação de um sistema filosófico, mas onde, mesmo abordando o tema religião, ou, possivelmente, precisamente por isso, já são perceptíveis muitos dos pontos que serão desenvolvidos no segundo momento apresentado, na busca pela estruturação de tal sistema filosófico na teoria dialética que, mesmo não findada, pode ser relativamente reconstruída a partir das notas de suas preleções sobre este assunto.

No primeiro ponto trabalhado, tratou-se sobre a relação que Schleiermacher teve com o contexto intelectual de sua época e como, reciprocamente, ambos se influenciaram através de dois denominadores em comum, Espinosa e Kant. Assim como os outros pensadores do Romantismo, e precedendo sua relação pessoal com eles, Schleiermacher buscou estruturar o

³³⁶ SCHLEIERMACHER, apud ADAMS, 2005, p. 42. “If one says [...] they are to be nothing but presentations of the way in which the consciousness of God is in our self-consciousness, the one can consent to them, because then they do not purport to be immediate presentations but only indirect ones”.

³³⁷ MARIÑA, 2010, p. 1. “[...] the *conditions* of human knowledge and experiencing”. (ênfase no original)

³³⁸ MARIÑA, 2010, p. 10. “A person who has a genuine religious experience must continually strive to understand its significance for his or her life. Interpretation of such experience [...] involves both the imagination and the use of concepts”.

fundamento filosófico de sua visão de mundo a partir do diálogo com e entre esses dois pensadores. Não obstante, por sua relação existencial com o tema da religião, sua primeira obra que expõe suas reflexões mais íntimas é acerca desta questão, ao buscar apresentar para os “cultos menosprezadores” a essência religiosa que eles não conseguiam perceber por ficarem presos nas formas externas nas quais ela surge historicamente. Utilizando-se de Espinosa para construir uma noção mais abrangente, não antropomórfica, daquilo que pode ser denominado de Deus, Schleiermacher mostra como a religião, antes das construções históricas, e contra a redução ética kantiana, é a profundidade do ser, aquilo que o motiva em todos os âmbitos de sua existência, incluindo o científico.³³⁹ Sendo este Universo o fundamento do ser, a essência religiosa é definida como a consciência desta unidade, “a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas em e através do Infinito e de todas as coisas temporais em e através do Eterno”,³⁴⁰ e, conseqüentemente, um “sentido e gosto pelo Infinito”³⁴¹ que direciona o ser humano em sua existência.

Como perceptível, esses desenvolvimentos teológicos são repletos de pressupostos filosóficos, que, se em sua maioria encontram-se implícitos nessa primeira obra, são explicitamente estruturados nos anos seguintes ao longo da ministração da Dialética. O desenvolvimento dessa estrutura filosófica, que esta pesquisa busca conceituar como uma estrutura onto-epistemológica, busca ser uma estruturação teórica a partir do diálogo e relação entre Espinosa e Kant, modificando a ambos, numa tentativa de melhor definir a estrutura que leva ao conhecimento como uma relação dialógica e essencialmente histórica, do eu individual e do nós comunitário. Utilizando da epistemologia kantiana, mas relendo esta sob a busca pela unidade orgânica de Espinosa, Schleiermacher, pode-se dizer, mais empiricamente do que o idealismo de Kant, constrói uma base realista para sua filosofia utilizando de dois meios para a unidade do pensar e do ser: um ferramental, a linguagem, e outro fundamental, o nível mais fundamental da consciência, a autoconsciência imediata. Como se pretende mostrar nesta pesquisa, todo o desdobrar filosófico e teológico de Schleiermacher estão fundados nesses pontos nucleares de seu pensamento, a linguagem como ferramenta historicamente

³³⁹ Esta perspectiva de Deus (como fundamento transcendental) como profundidade do ser, pode ser uma razão pela qual se pode dizer que Schleiermacher “sempre tomou a visão mais ampla, estava sempre procurando por interconectividades e coerência entre a busca humana como um todo, estava continuamente canalizando as profundezas e alturas potenciais da realização no desenvolvimento humano” TICE, 1996, p. xvi. “[...] always took the broader view, was always looking for interconnectedness and cohesion among human enterprises overall, was continually plumbing the depths and potential heights of attainment in human development”.

³⁴⁰ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 36. “[...] the immediate consciousness of the universal existence of all finite things, in and through the Infinite, and of all temporal things in and through the Eternal”.

³⁴¹ SCHLEIERMACHER, 1958, p. 39. “[...] sense and taste for the Infinite [...]”.

desenvolvida na construção do conhecer e a autoconsciência imediata como nível fundamental da consciência da unidade entre o ser e o pensar. Relacionando essas duas bases, como um primeiro momento, é na autoconsciência imediata que, enquanto unidade do ser e do pensar, surge o esquema de um fundamento transcendental de unidade total entre o ideal e o real, que, teologicamente desenvolvido, é Deus, destarte, aprofundando e expandindo a noção kantiana de Deus como um esquema, que, agora, não é mais restrito ao âmbito normativo, ético, mas é o próprio fundamento da realidade, e, como um segundo momento, em consonância com seu desenvolvimento linguístico, todo falar sobre este fundamento passa a ser historicamente e contextualmente condicionado, bases estruturadas aqui, mas desdobradas teologicamente apenas em “*der christliche Glaube*”, onde se afirma que: “*Piedade [...] é [...] nem um Conhecer, nem um Fazer, mas uma modificação de Sentimento, ou de autoconsciência imediata*”.³⁴²

³⁴² SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I. New York: Harper & Row, 1963. p. 5. “*Piety [...] is [...] neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling, or of immediate self-consciousness*”. (ênfase no original)

3 OS FUNDAMENTOS E A EXECUÇÃO DO (RE)FAZER TEOLÓGICO

Este terceiro e último capítulo busca apresentar explicitamente o intento desta pesquisa, ou seja, como que Schleiermacher revoluciona a reflexão teológica a partir de suas reflexões sobre os temas da consciência e da linguagem (religiosas). Até agora a pesquisa se ocupou com a análise da formação do pensamento de Schleiermacher, indo de alguns dos seus principais influenciadores, o Pietismo, Immanuel Kant e Baruch de Espinosa (incluindo o legado deste último pelo Romantismo e Idealismo), passando por sua primeira publicação, “*die Reden*”, de 1799, até o desenvolvimento de seu maduro sistema filosófico denominado de Dialética. O intento desta terceira parte é analisar a noção de teologia como apresentada na “*kurze Darstellung*”, e o sistema teológico, como exposto em “*der christliche Glaube*”, em dois momentos: 1) a partir do desenvolvimento interno de tais obras; e 2) à luz da relação com os temas e os desenvolvimentos anteriores. A análise da obra doutrinal em si se dará pelo exame dos principais conceitos e fórmulas pressupostos, os quais são explicitados na Introdução da obra, razão pela qual ela foi escolhida como objeto essencial de pesquisa.

O primeiro ponto a ser analisado é a estruturação do estudo da teologia feita por Schleiermacher em 1811, na obra “*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*” (“Breve exposição dos estudos teológicos a fim de preleções introdutórias”, doravante, “*kurze Darstellung*”), e que pode ser definido como um ponto chave para a estruturação de sua Teologia, onde explicitamente expõe as consequências de sua reflexão acerca do processo da construção teológica e lida com alguns dos pressupostos mais importantes que, em sua perspectiva, definem a teologia como um fazer (e refazer) teológico, definições que viriam a direcionar o desenvolvimento de seu próprio sistema.

Após esta introdução à noção de teologia e dogmática de Schleiermacher, a partir de suas estruturações, objetivos e limites, entrar-se-á em sua *magnum opus*, e obra central a ser analisada neste capítulo, “*Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*” (“A fé cristã: apresentada como um todo coerente de acordo com os princípios da Igreja Evangélica”, doravante “*der christliche Glaube*”). Num primeiro momento se dará uma introdução à obra, ao contexto de sua composição original, de 1821 a 1822, e à sua segunda edição, feita quase dez anos mais tarde, de 1830 a 1831, assim como o contexto de tal edição. Após isto, entra-se na obra propriamente dita e analisa-se sua Introdução, onde são expostos os principais pressupostos da obra e os conceitos chaves utilizados. Serão dois os temas em que este ponto se desdobrará, sendo utilizados para explicitar a não ruptura em seu pensamento, mas sua construção: a(o) consciência(sentimento)

de dependência absoluta (fórmula chave que, segundo Schleiermacher, necessita ser pressuposta na própria constituição humana, e que está enraizada em sua visão de mundo pietista, estruturada em seu diálogo com Kant e Espinosa, e expandida em sua primeira obra e ao longo de sua estruturação da teoria dialética, e cuja característica é compreender a antecedência da experiência à reflexão, do orgânico ao ideal) e as proposições doutrinárias (onde se percebe a utilização da linguagem como ferramenta para a conceituação de tais sentimentos e subsequente exposição, mas que, ao lidar com a precisão conceitual e o caráter científico que a Dogmática necessita ter, requer também um engajamento com o quadro teórico filosófico e científico contemporâneo de determinada reflexão, o que revela o caráter histórico e contextual do pensar teológico [pelo menos o de caráter dogmático], assim como a necessidade de seu constante refazer). Então, busca-se apresentar como a reflexão de Schleiermacher, exposta em sua Introdução (lida e analisada a partir da construção de seu pensamento precedente), é utilizada numa releitura da relação triádica Deus-Mundo-Humanidade a partir de tais pressupostos, explicitando como tais são essenciais na estruturação de sua doutrina protestante da fé cristã, mas que, mesmo numa releitura, busca se manter na peculiaridade do Cristianismo caracterizada pelas noções de “redenção/libertação” (*Erlösung* – este conceito é mormente traduzido por redenção, contudo, a raiz tem conotações mais diretas com a noção de libertar) e “redentor/libertador” (*Erlöser*).

3.1 A TEOLOGIA COMO UM FAZER TEOLÓGICO

3.1.1 Estruturação do estudo teológico

A obra de 1811 de introdução ao estudo da teologia, a “*kurze Darstellung*”, foi desenvolvida no início das atividades de Schleiermacher na recém-inaugurada Universidade de Berlim, fundada em 1810, processo no qual teve papel fundamental.³⁴³ A teologia havia sido duramente criticada ao longo do Iluminismo, e, junto a ela, as instituições de formação de então, razão pela qual em 26 anos (1789-1815), de 143 instituições existentes, restavam

³⁴³ Apesar do apontamento inicial de Fichte para contribuição na estruturação da Universidade, após a publicação por Schleiermacher de sua obra “*Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*”, “Pensamentos ocasionais sobre Universidades num sentido alemão”, em 1808, ele foi o indicado pelo recém instaurado Ministro do Gabinete Wilhelm von Humboldt, e quem efetivamente elaborou os estatutos provisórios da Universidade. CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 146.

apenas 83 abertas.³⁴⁴ Schleiermacher, em oposição a uma análise histórica das religiões proposta por J. G. Fichte (1762-1814), original apontado na elaboração da instituição, defendia uma reestruturação da teologia, a fim de torna-la “científica” (*wissenschaftlich*), mas mantendo o vínculo eclesiástico, o que definiria sua característica histórica (mantendo-se dentro do polo “empírico” da Ética). Desta forma, Schleiermacher estrutura a teologia nesta obra como um conhecimento/ciência (*Wissenschaft*) fundamentado no diálogo com a filosofia e utilizando das metodologias da história, da filologia, da psicologia, dentre outras.

Uma das principais características desta obra, que a fundamenta desde seu intento até a execução, da própria estruturação até o conteúdo, é sua noção específica de *Wissenschaft*, pois, a partir de sua noção da construção do conhecer como relação dialética entre ser e pensar individual e comunitário (intra e interpessoal), ele busca se esforçar “para deixar clara a diferença entre sua perspectiva do sistema do conhecimento e aquela dos idealistas especulativos e seu sistema dedutivo”,³⁴⁵ o que fará com que arduamente se posicione contra uma noção especulativa da teologia, raiz de uma teologia natural (por exemplo, a desenvolvida por G. W. F. Hegel), e justamente o que o faz ver na positividade (historicidade) das religiões a única forma de expressão destas.

Wissenschaft, que pode ser traduzido como ciência, não pode ser interpretado retroativamente a partir da conotação física que esta possui desde a releitura positivista do que compõe o “científico”, mas necessita ser lida através da noção de “conhecimento”, podendo ser vista como “uma indagação rigorosa e sistemática sobre qualquer assunto que possa ser considerado *wissenschaftlich*”, isto é, algo analisável pela utilização de metodologias rigorosas (históricas, linguísticas, psicológicas etc.) e sistematizável. Além desta noção mais abrangente de conhecimento/ciência, é imperativo que se compreenda em Schleiermacher que esta perspectiva de *Wissenschaft* requer uma interpretação da inter-relação destes conhecimentos/ciências, baseado em uma noção da inter-relação da própria existência em suas diversas esferas, oriunda da unidade em seu fundamento transcendental (possivelmente a maior influência espinozana), o que fundamenta a própria possibilidade de desenvolvimento desses diversos conhecimentos/ciências (já que se leva em conta a pluralidade da realidade) e a necessidade intrínseca da relação dialógica entre tais (poderia se dizer até numa forma precursora de inter e até transdisciplinaridade). Esta perspectiva de inter-relação também é

³⁴⁴ HOWARD, Thomas A. *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*. New York: Oxford University, 2006. p. 1-2.

³⁴⁵ BRANDT, 1941, p. 205. “[...] to make clear the difference between his view of the system of knowledge and that of the speculative idealists with their deductive systems”.

fundamento para a própria proposta apresentada por Schleiermacher na estruturação da Universidade de Berlim, requerendo um conhecimento universitário dialógico.

É a partir deste pressuposto de *Wissenschaft* que Schleiermacher busca reconstruir o estudo teológico a fim de legitimar sua inserção na Universidade de Berlim e, ao mesmo tempo, manter sua especificidade no auxílio à estruturação e manutenção de comunidades religiosas. Em sua estruturação, ele triparte o estudo teológico em Teologia Filosófica, Teologia Histórica (onde se encontram a Teologia Bíblica, a História da Igreja e a Dogmática e Estatística) e Teologia Prática.³⁴⁶ Apesar disto, enfatiza, desde o primeiro parágrafo da obra, a inter-relação indispensável entre as partes, unidas por dois pontos: 1) seu ponto de partida, “um modo particular de organização da consciência de Deus [*des Gottesbewußtseins*]”,³⁴⁷ neste caso, a religião cristã e 2) seu foco, a organização e manutenção das comunidades religiosas. Desta forma, apesar da distinção das áreas, onde cada uma possui sua metodologia analítica específica, consequência da multiplicidade de objetos a serem analisados (psicologia-piedade, filologia-bíblia, história-cristianismo, história/filologia-doutrinas etc.), a unidade se dá em que todas elas fazem parte de uma construção inter-relacional mais ampla de uma teologia e desembocam na prática de liderança comunitária.

Ao lidar com a Teologia Filosófica, o intento geral daquilo que Schleiermacher denomina a raiz (*Wurzel*) da árvore teológica é uma análise do campo e da perspectiva dentro da qual se trabalha, ou seja, a partir da busca pelo desenvolvimento teológico cristão³⁴⁸ “estabelecer uma fundamentação para a correta perspectiva histórica do Cristianismo”³⁴⁹ (§65). Para estabelecer esta “fundamentação”, a teologia filosófica busca encontrar a

³⁴⁶ Esta última, apesar de sua colocação, se encontra em tal lugar justamente pela sua importância como *τέλος* de toda reflexão teológica, caracterizando a especificidade do estudo teológico, distinguindo-o de estudos meramente históricos da religião, e que, junto com a utilização de metodologias críticas de estudo, legitima a teologia como uma *Wissenschaft*, que, por este caráter de formação prática, se torna uma *Positive Wissenschaft*, uma ciência positiva.

³⁴⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *A Brief Outline on the Study of Theology* [rev. 1830]. Translation Terrence Tice. Virginia: John Knox, 1966. p. 19. “[...] a particular way of being conscious of God”. Referência em alemão (agora e doravante) retirada de _____. *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf Einleitender Vorlesungen* (rev. 1830; SCHOLZ, Heinrich Kritische Ausgabe). 4. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961. p. 1.

³⁴⁸ É importante ressaltar que Schleiermacher não fecha as portas para o desenvolvimento teológico de outras tradições cristãs (apesar de explicitamente expor que esta sua análise se dá a partir e para a tradição protestante) ou mesmo outras religiões, mas enfatiza que teologias “podem diferenciar de acordo com cada modo particular de fé” (§2), e que cabe a cada um desses sistematizar e tornar coerente “seu modo particular de estar consciente de Deus” (§1). Portanto, internamente, Schleiermacher não pretende estabelecer uma única forma de teologia dentro da religião cristã, mas enfatiza que cada comunidade de fé, por ter seus próprios interesses (assim como seus próprios pontos de partida dentro da história mais ampla do Cristianismo), necessita refletir desde os fundamentos da especificidade daquilo em que crê, em meio às religiões e às tradições (Teologia Filosófica), passando pelo desenvolvimento histórico da tradição em que se baseia e se insere (Teologia Histórica), até as consequências para sua própria comunidade (Teologia Prática).

³⁴⁹ SCHLEIERMACHER [rev. 1830, doravante, todas as citações serão desta segunda edição revisada], 1966, p. 39. “[...] to lay a foundation for the properly historical perspective on Christianity”.

“natureza peculiar [*eigentümliche Wesen*] do Cristianismo [e dos ramos dentro deste]”³⁵⁰ (§32), que não pode ser deduzida em si mesma e por si mesma, mas deve ser buscada através de uma definição crítica histórica, “comparando o que é historicamente dado no Cristianismo com aqueles contrastes através dos quais diversos tipos de comunidades religiosas podem ser diferentes uma da outra”³⁵¹ (§32).³⁵² Este primeiro dever duplo é o que Schleiermacher define como “o lado *apologético*”³⁵³ da teologia filosófica”³⁵⁴ (§39). O outro polo é a “polêmica”, que busca esclarecer os traços característicos de uma comunidade de fé em relação com uma tradição mais ampla, detectando o que, a partir disto, poderia ser considerado como afastamento doutrinário (heresia³⁵⁵) ou político (cisma). Pode-se perceber aqui uma das principais características da redefinição do pensamento teológico por Schleiermacher, a individualidade (baseada na individualidade dialética de cada sujeito) da reflexão teológica, e esta, portanto, como um fazer teológico individual. Para ele, pela teologia filosófica conter os princípios norteadores de uma estrutura teológica, ela direciona “todo o modo de pensar teológico. Portanto, cada teólogo[a] deveria produzir a totalidade desta parte de sua teologia por si mesmo[a]”³⁵⁶ (§67).

O segundo ramo que compõe o estudo teológico é a Teologia Histórica, “a fundação [*Begründung*] da teologia prática, mas também a verificação [*Bewährung*] da teologia filosófica”³⁵⁷ (§27), aquilo que, para Schleiermacher, compõe “o corpo [*Körper*] real do estudo teológico”³⁵⁸ (§28). A tripartição da teologia histórica busca estar de acordo com uma tripartição da história do desenvolvimento do Cristianismo, onde “o conhecimento do

³⁵⁰ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 29. “[...] distinctive nature of Christianity [...]”.

³⁵¹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 29. “[...] comparing what is historically given in Christianity with those contrasts by virtue of which various kinds of religious communities can be different from one another”.

³⁵² É importante perceber que aqui Schleiermacher já apresenta uma nova noção de insurgência histórica das religiões, onde a especificidade destas não se encontra suprahistoricamente, mas surge apenas na comparação com outras tradições como outros desenvolvimentos históricos.

³⁵³ Dentro da apologia há também uma subdivisão. De um lado há a busca pelo “natural” (*Natürliche*) nas religiões em geral, buscando o comum (*Gemeinsame*) nelas, o que seria o dever da Filosofia da Religião, e, de outro, a busca pelo “positivo” (*Positive*), na tentativa de ressaltar a peculiaridade (*Eigentümlich*), que seria o dever da apologia cristã.

³⁵⁴ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 31. “[...] the *apologetical* side of philosophical theology”.

³⁵⁵ Deve-se perceber o caráter relativo da definição do que vem a ser “herético”, pois este recai na predefinição do que seria o “ortodoxo”. Assim, colocando-se numa tradição, cada leitura ressaltará algum aspecto que posiciona como doutrinário, como “ortodoxo”, e, qualquer outro que contradiga isto, mesmo que internamente também se posicione em tal tradição, será considerado “herético”, o que, contudo, não necessariamente implica que tal posição seja “objetivamente” herética, ou mesmo que não esteja legitimamente inserida em tal tradição (compreendendo que isto se dê a partir de sua própria perspectiva interna de relação com esta).

³⁵⁶ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 39. “Everyone’s philosophical theology essentially includes within it the principles of his whole theological way of thinking. Thus, every theologian should produce the entirety of this part of his theology for himself”.

³⁵⁷ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 26. “[...] the foundation of practical theology but also the verification of philosophical theology”.

³⁵⁸ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 26. “[...] the actual corpus of the theological study”.

momento presente da história [definido como Dogmática] fica na mais direta relação com a liderança da igreja³⁵⁹ (§81), o que, todavia, requer um conhecimento do passado, “de todo o curso antecessor do Cristianismo³⁶⁰ (§82), deixando para a história da igreja o dever de iluminar o presente como resultado deste passado, o que, não obstante, ainda requer outro momento essencial, a análise do mais puro (*Reinste*) testemunho como unidade e chave de interpretação dos desdobramentos históricos, e, já que “a mais pura perspectiva sobre a natureza distintiva [*eigentümliche Wesen*] pode apenas vir em relação com sua expressão mais antiga³⁶¹ (§83), a teologia exegética possui valor fundante, razão pela qual a análise da Teologia Histórica inicia com esta seção (§§103-148). Após esta, então, discorre sobre o que seria a história da igreja (§§149-194), como análise do “total desenvolvimento do Cristianismo desde seu estabelecimento como um fenômeno histórico³⁶² (§149), incluindo os desenvolvimentos oriundos de sua “força característica [*eigentümliche Kraft*]” (§160) e da “influência de princípios estrangeiros [*fremder Prinzipien*]” (§160), levando adiante a teologia exegética e servindo como intermédio para a análise da situação atual da igreja na leitura dos desdobramentos do Cristianismo em suas formas históricas concretas. O “conhecimento histórico da presente condição do Cristianismo³⁶³ recai como dever da teologia dogmática (§§196-231) e a estatística eclesiástica (§§232-250), sendo aquela onde se lida com a questão doutrinal, estabelecendo o que vem a ser “ortodoxo” e o “heterodoxo” (essencial para a seção polêmica da teologia filosófica e a noção de “herético”). Em paralelo com a fundamentação da teologia como um fazer teológico desde a base na teologia filosófica, em seu desenvolvimento dogmático, ao colocar este estudo dentro do ramo histórico da reflexão teológica, Schleiermacher clama por um constante refazer teológico, já que “um tratamento dogmático compreensivo deve levar em consideração tudo relevante para sua própria comunidade eclesiástica no determinado tempo³⁶⁴ (§201), sobre este tema, todavia, será discorrido no próximo ponto desta seção. Tendo que esta parte histórica do fazer teológico não é apenas denominada de “histórica” por analisar a história, mas também por estar consciente de seu aspecto contextual (tanto em relação ao ponto de vista quanto à linguagem),

³⁵⁹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 44. “[...] the historical knowledge of the present moment of history stands in the most direct relation to the Church leadership [...]”.

³⁶⁰ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 44. “[...] the entire previous career of Christianity [...]”

³⁶¹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 44. “[...] the purest perspective upon its distinctive nature can only come in relation to its earliest expression”.

³⁶² SCHLEIERMACHER, 1966, p. 60. “[...] total development of Christianity since its establishment as a historical phenomenon”.

³⁶³ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 71. “Historical knowledge of the present condition of Christianity”.

³⁶⁴ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74. “[...] a comprehensive dogmatic treatment must take into consideration everything relevant to its own Church community at the time”.

ressaltando o caráter do fazer e refazer teológico, “cada estudante de teologia deve formar sua própria perspectiva histórica para si mesmo, no que diz respeito tanto ao conhecimento do curso total do Cristianismo quanto ao do momento da história na qual vive”³⁶⁵ (§100).

A “coroa” (*Krone*) que completa a árvore do estudo teológico, segundo a analogia que Schleiermacher utiliza na primeira edição da obra, é a Teologia Prática (§§257-338). Para ele, é este ramo que define o ser da reflexão teológica como ciência positiva que treina nos “procedimentos corretos para a execução de todos os deveres [cujas definições cabem aos estudos até aqui] que devem ser incluídos dentro da noção de ‘liderança eclesiástica’”³⁶⁶ (§260). Pelo caráter prático da teologia, isto é, por estar em relação à liderança eclesiástica, pode-se compreender o porquê Schleiermacher expõe no §3 que a teologia não é “responsabilidade de todos”, mas apenas daqueles que “tomam parte na liderança da igreja”.³⁶⁷ A interdependência dos três ramos do estudo teológico é explicitada na explanação por Schleiermacher da tese §260 ao dizer que “se a teologia filosófica e histórica forem claramente apropriadas, e na correta proporção, nada mais resta de uma natureza teórica a fim de adquirir uma correta concepção de tais tarefas [práticas]”.³⁶⁸ Apesar dos aspectos negativos que isto pode acarretar,³⁶⁹ a execução prática do ofício de liderança pressupõe todo o estabelecimento e definição do lugar de tal comunidade dentro da tradição histórica e doutrinal, pois a teologia prática “será mais acuradamente exercida pela pessoa que mais minuciosamente e completamente desenvolveu sua teologia filosófica”, enquanto que “os métodos mais apropriados ocorrerão à pessoa cuja base histórica para viver no presente é a mais profunda e diversificada”³⁷⁰ (§336).

³⁶⁵ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 49. “Each student of theology must form his own historical perspective for himself, concerning both the knowledge of the total career of Christianity and that of the moment of history in which he lives”.

³⁶⁶ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 92. “[...] correct procedures for executing all the tasks which are to be included within the notion of ‘Church leadership’”.

³⁶⁷ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 20. “Theology is not the special responsibility of everyone who belongs to a particular Church, except as they take part in the leadership of the Church”.

³⁶⁸ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 92. “If philosophical and historical theology have been clearly appropriated, and in the right proportion, nothing further remains of a theoretical nature in order to acquire a right conception of these tasks”.

³⁶⁹ Tais características negativas podem ser vistas como uma “mecanização” da prática comunitária e a falta de reflexão que o polo prático pode vir a ter se tal relação causal é radicalizada. MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. Teologia pastoral como teologia pública. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.52, n.1, p. 97. Fora isto, também há contribuições, como pode ser visto no artigo de: MONTI, Emilio. Schleiermacher: una teologia missionera. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002. p. 152-180.

³⁷⁰ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 114. “The task of practical theology, especially in the area of the Church government, will be most accurately stated by the person who has most thoroughly and completely developed his philosophical theology. The most appropriate methods will occur to the person whose historical basis for living in the present is the deepest and most diversified”.

3.1.2 A dogmática na reflexão teológica

Um dos aspectos mais inovadores nesta estruturação e exposição do estudo da teologia por Schleiermacher foi sua colocação da dogmática na área histórica do fazer teológico, divergência da qual estava consciente, como ele mesmo expressa em uma de suas preleções de 1830-1831, em Berlim, transcrita por seu estudante, David Friedrich Strauß:

Na organização usual da teologia, os principais pontos são a teologia exegética, teologia histórica, teologia sistemática e teologia prática. Apenas dois desses, histórica e prática, são reconhecidos aqui, e a exegética e dogmática estão ambos subordinadas à histórica. Aqui, dogmática, portanto, aparece como parte da teologia histórica, enquanto geralmente aparece como coordenada com teologia histórica. O mesmo ocorre com a teologia exegética, sobre o qual muito menos objeções foram feitas.³⁷¹

Compreender esta modificação de posição na estrutura da teologia como um todo é compreender a relação essencial que, na perspectiva de Schleiermacher, o fazer teológico possui com a história, o que, nesta pesquisa, detecta-se como consequência essencial de sua base teórica dialética. A definição da teologia como uma “ciência positiva”, desta forma, acarreta muito mais do que a utilização de metodologias de análise (o caráter científico) e a teleologia prática (caráter positivo), mas desemboca num pressuposto definidor da noção da própria natureza da teologia, a relação concreta que o teólogo e sua reflexão possuem com a história mais ampla e com um contexto imediato dentro dela, como ele mesmo afirma ao dizer que “o presente momento [a partir do qual a reflexão teológica deve emergir] é o resultado de todo um passado, mas especialmente da mais recente época”.³⁷² Para Richard Crouter, “como Hans Georg Gadamer³⁷³ [...] Schleiermacher afirma que as reivindicações da teologia cristã não são menos, mas mais científicas, isto é, conceitualmente coerentes, por envolver o próprio ser e existência do teólogo dentro da história”.³⁷⁴ Além de detectar esta relação com a tradição

³⁷¹ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 217. “In the usual arrangement of theology the chief points are exegetical theology, historical theology, systematic theology, and practical theology. Only two of these, historical and practical, are acknowledged here and the exegetical and the dogmatic are both subordinated to the historical. Here dogmatics thus appears as a part of historical theology, while it usually appears as coordinated with historical theology. The same holds for exegetical theology, about which far fewer objections have been made”.

³⁷² SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 219. “The present moment is the result of the entire past, but especially of the most recent epoch”.

³⁷³ Aqui Crouter refere-se à citação que fez da obra “Verdade e Método” de Gadamer, presente abaixo do título do capítulo: “O fato de que em tal conhecimento o próprio ser do conhecedor entra em jogo, certamente mostra os limites do método, mas não da ciência”. “The fact that in such knowledge the knower’s own being comes into play certainly shows the limits of method, but not of science”. GADAMER, apud CROUTER, 2005, p. 207.

³⁷⁴ CROUTER, 2005, p. 220. “Like Hans Georg Gadamer [...] Schleiermacher asserts that the claims of Christian theology are not less but more scientific, that is, conceptually coherent, for encompassing the theologian’s own being and existence within history”.

hermenêutica e sua noção de historicidade do sujeito, Crouter também salienta que, “como Nietzsche em *Uso e Abuso da História para a vida* (1874), a *Breve Introdução* clama por um profundo engajamento, não apenas um encontro acadêmico, com a história”.³⁷⁵

Desta forma, pode-se compreender que a relação da teologia dogmática com a história se dá em dois momentos. O primeiro ocorre com o próprio pressuposto histórico que levou o desenvolvimento da tradição até determinado momento na história, o que inclui os outros dois momentos da teologia histórica, a teologia exegética, que analisa os mais “puros” relatos e a história da igreja, como desdobramento histórico desses relatos e das experiências e interpretações dentro da história de determinado modo particular de estar consciente de Deus (§1). O segundo momento de historicidade, todavia, é tão fundamental quanto o primeiro, e está em relação direta com a positividade da teologia, pois se trata da situação histórica da comunidade que requer um líder e sua reflexão teológica. Assim, além da análise *da* história, o teólogo também se sabe, e necessita-se saber – caso realmente queira ser relevante para sua comunidade em seu momento específico dentro de uma história mais ampla – inserido *na* história. Definindo estes dois momentos da reflexão dogmática, os conceitos “ortodoxia” e “heterodoxia” são utilizados, e, enquanto aquele se refere a “todo elemento de doutrina que é construído com o intento de se segurar àquilo que já é comumente reconhecido”, o último refere-se a “todo elemento construído pela inclinação de manter a doutrina móvel e criar espaço para ainda outros modos de apreensões”³⁷⁶ (§203).³⁷⁷

Os polos ortodoxo e heterodoxo, portanto, formam o fazer dogmático para Schleiermacher, e ambos:

São igualmente importantes, tanto em respeito ao curso histórico do Cristianismo em geral [o aspecto da tradição, como polo ortodoxo, e que pressupõe a análise histórica] como em respeito a cada momento significativo enquanto tal dentro de sua história [o aspecto da inovação, como polo heterodoxo, e que pressupõe a consciência da contextualidade histórica da reflexão teológica]³⁷⁸ [§204].

³⁷⁵ CROUTER, 2005, p. 211. “Like Nietzsche in *Use and Abuse of History for Life* (1874), the *Brief Outline* calls for a profound engagement, not just a scholarly encounter, with history”.

³⁷⁶ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74. “Every element of doctrine which is construed in the intention of holding fast to what is already generally acknowledged [...] is ‘orthodox’. Every element construed in the inclination to keep doctrine mobile and to make room for still other modes of apprehension is ‘heterodox’”.

³⁷⁷ A dupla conscientização histórica é um aspecto fundamental também para a teologia contemporânea, sobretudo a que busca estar inserida no contexto público mais amplo, como denotado por Rudolf von Sinner ao falar do “círculo hermenêutico entre contextualidade e catolicidade”. SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço*. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R.; STRECK, V. *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*, São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2012, p. 12.

³⁷⁸ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74. “The two elements are equally important, both in respect to the historical course of Christianity in general and I respect to every significant moment as such within its history”.

Para Schleiermacher, é justamente por esta dupla conscientização histórica que ele não utiliza a fórmula de “teologia sistemática”, pois, apesar de ela:

Corretamente enfatizar que doutrina não deve ser apresentada como um mero agregado de proposições, cuja coerente inter-relação não seja mostrada. Ela, não obstante, oculta, a detrimento do objeto, não apenas o caráter histórico da disciplina, mas também seu objetivo em relação à liderança da igreja; e numerosas más-interpretações estão sujeitas a surgir como resultado³⁷⁹ [§97].

Congruente com sua definição da teologia como uma “ciência positiva”, Schleiermacher busca expor a necessidade da relação contextual (histórica e prática) da reflexão teológica, uma noção de “presente” que busca abarcar também, pode-se dizer, os futuros presentes, resultando com que, na interpretação de Crouter, a “teologia dogmática deva ser empreendida por cada geração por razões muito práticas”.³⁸⁰ Consequente a essas razões práticas, pressupondo uma dupla noção histórica baseada em uma noção de construção do conhecer humano bem específica, isto é, desta como um processo histórico de construção intra e interpessoal do ser em relação com o pensar, está a própria possibilidade, e necessidade, de diferentes desenvolvimentos dogmáticos, como Schleiermacher afirma: “ademais, concordância total não é necessária na igreja evangélica, já que mesmo em um mesmo tempo diferentes perspectivas podem estar, lado a lado, em circulação entre nós”³⁸¹ (§196), exposição que reitera sua colocação no §2 ao dizer que teologias “podem diferenciar de acordo com cada modo particular de fé”.³⁸²

Além desta questão relativa à prática comunitária, para manter o caráter da cientificidade da dogmática, esta requer a utilização da lógica como ferramenta didática para estruturação, e, portanto, “é dependente em qualquer tempo da condição existente das disciplinas filosóficas [*philosophischen Disziplinen*]”³⁸³ (§213). Além desta dependência formal, contudo, há também a necessidade do elemento dialético, definido aqui como diálogo com algum sistema filosófico como provedor de terminologias que contribuam no desenvolvimento do polo heterodoxo. Para Schleiermacher, “o elemento dialético na doutrina

³⁷⁹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 48. “The designation ‘systematic theology’ [...] rightly stresses that doctrine is not to be presented as a mere aggregate of propositions, whose coherent interrelation is not clearly shown. It nevertheless conceals, to the detriment of the subject, not only the historical character of the discipline, but also its aim in relation to Church leadership; and numerous misinterpretations are bound to arise as a result”.

³⁸⁰ CROUTER, 2005, p. 217. “[...] dogmatic theology must be undertaken by every generation for very practical reasons”.

³⁸¹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 72. “Full agreement, moreover, is not necessary in the evangelical Church, since even at the same time different views may have currency for us, side by side”.

³⁸² SCHLEIERMACHER, 1966, p. 19. “Theologies, moreover, may differ according to every particular mode of faith”.

³⁸³ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 77. “The strictly didactic form of expression [...] is dependent at any given time upon the existing condition of the philosophical disciplines”.

pode se juntar a qualquer sistema filosófico que não exclua ou negue o elemento religioso através de suas afirmações”³⁸⁴ (§214). Como consequência disto, além da distinção de doutrinas entre períodos históricos, “doutrinas individuais podem, portanto, ser diferentemente concebidas em tratamentos dogmáticos produzidos em um mesmo tempo”³⁸⁵ (§215). Em relação a isto, Schleiermacher adverte na tese do §219 que “deve ser requerido de cada estudante evangélico de teologia que ele[a] esteja engajado em formar uma convicção pessoal em relação a cada apropriado locus de doutrina”,³⁸⁶ e discorre explanando que, “estar engajado em formar uma convicção pessoal” refere-se à “receptividade interior a novas investigações essenciais para o espírito de nossa igreja: tanto para mudanças no tratamento do canon, ou para a abertura de novas fontes para terminologia dogmática”.³⁸⁷

Destarte, apesar de não haver muitas explicitações concretas nesta obra que remetam aos seus desenvolvimentos dialéticos, as consequências que tais possuem (partindo da relação estrutural da precedência ontológica sobre a epistemológica, em relação com a essência religiosa como autoconsciência imediata e a linguagem religiosa como segundo momento de reflexão e, portanto, construção histórica contextual) são perceptíveis ao longo do desenvolvimento de sua noção de teologia, em especial ao ver esta como uma inserção da reflexão teológica para dentro da história, o que é mais claro ao lidar com o aspecto doutrinal do fazer teológico. Portanto, “para Schleiermacher, a potencial má utilização de uma consciência histórica não é um inimigo em potencial tão grande para a dogmática quanto as alternativas mais populares do literalismo bíblico ou um sistema racionalista de teologia”,³⁸⁸ mas, deixando de lado uma possível má utilização, consciente de que “a função da liderança na igreja pode apenas ser adequadamente exercida na premissa de uma consciência histórica altamente desenvolvida”³⁸⁹ (§8), esta consciência histórica, na realidade, deve ser compreendida como o pressuposto fundante para a possibilidade de relacionar “o aspecto

³⁸⁴ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 77. “The dialectic element in doctrine may join onto any philosophical system that does not exclude or deny the religious element by its assertions [...]”.

³⁸⁵ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 77. “Individual doctrines may therefore be differently conceived in dogmatic treatments produced at the same time”.

³⁸⁶ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 78. “It is to be required of every evangelical student of theology that he be engaged in forming a personal conviction regarding every proper locus of doctrine”.

³⁸⁷ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 78. “‘be engaged in forming a personal conviction’ [...] inward receptivity to new investigations essential to the spirit of our Church: either to changes in the treatment of the canon, or to the opening up of new sources for dogmatic terminology”.

³⁸⁸ CROUTER, 2005, p. 220. “[...] for Schleiermacher, the potential misuse of an historical awareness is not nearly as great a potential enemy of dogmatics as the more popular alternatives of a biblical literalism or a rationalist system of theology”.

³⁸⁹ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 21. “[...] the function of leadership in the Church can only be adequately performed on the basis of a highly developed consciousness of history”.

religioso da vida do homem [ser humano] a todo o resto”³⁹⁰ (§8), única forma real de estabelecer a religião como profundidade do ser que é histórico e comunitário.

3.2 A RELEITURA DA DOCTRINA DA FÉ

3.2.1 A obra e suas edições

Realizadas tais reflexões ao longo de sua vida, Schleiermacher, então com 53 anos de idade, em 1821, inicia a por em prática o desenvolvimento de um sistema teológico que busca estar em diálogo com seus princípios metodológicos (e epistemológicos) expostos em 1811. Segundo Wilhelm Dilthey, discípulo filosófico de Schleiermacher e seu biógrafo, o objetivo de seu trabalho biográfico foi a “resolução da grande questão histórica de como elementos de cultura completamente espalhados [...] são moldados na oficina de uma única mente para formar um todo coerente, o que, em contrapartida, criativamente entra na vida da comunidade”.³⁹¹ Pelos pressupostos e consequências de tais desenvolvimentos reunidos e expostos nessa obra de dois volumes que, como Richard Niebuhr expõe em sua introdução à edição inglesa, “estabelecem os problemas básicos para o posterior século dezanove e grande parte do vinte”,³⁹² ela, ainda conforme Niebuhr, “ocupa na história da teologia posição análoga àquela da crítica da razão de Kant na filosofia”.³⁹³

Na época, Schleiermacher lecionava na Universidade de Berlim já fazia 11 anos, e, dentre as disciplinas nas quais ministrava, além da área dogmática/sistemática, estavam hermenêutica, história da filosofia, filosofia, ética, teoria política, psicologia, história da igreja, Novo Testamento, vida de Jesus, ética cristã e teologia prática. Além disto, mantinha contato direto com a comunidade pregando na Igreja da Trindade, em Berlim, junto com o pastor e teólogo (hegeliano) Philipp Marheineke (1780-1846). No ano de composição do segundo volume, 1821, Schleiermacher também executou a terceira edição das “*Reden*”. Apesar das observações de Schleiermacher de que “as modificações na obra [*“die Reden”*] em

³⁹⁰ SCHLEIERMACHER, 1966, p. 21. “[...] the religious aspects of man’s life to all the rest”.

³⁹¹ DILTHEY, apud REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation John Wallhauser. Philadelphia: Fortress, 1973. p. 100. “Resolution of the great historical question of how completely scattered elements of culture [...] are molded in the workshop of a single mind to form an original whole, which, in its turn, creatively enters into the life of the community”.

³⁹² NIEBUHR, Richard. *Introduction to the Torchbook Edition*. In. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mckintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. ix. “[...] sets the basic problems for the succeeding nineteenth century and the greater part of the twentieth”.

³⁹³ NIEBUHR, 1963, p. ix. “[...] occupies in the history of theology a position analogous to that of Kant’s critique of reason in philosophy”.

si mesma não são poucas, mas apenas bem externas”,³⁹⁴ é importante ver que elas possuem relação com posições tomadas em “*der christliche Glaube*”, em especial, a mudança de foco da “intuição” (*Anschauung*) para o “sentimento” (*Gefühl*), o que, todavia, como visto no capítulo anterior, pode ser traçado em seu pensamento desde a segunda edição das “*Reden*”, de 1806, onde já se apresentava o início de tal modificação. Como Crouter salienta, apesar de haver posições que veem as revisões como “motivadas por tentativas de amenizar as opiniões cristãs heterodoxas de sua juventude quando tomadas as responsabilidades de um maduro professor de doutrina cristã”,³⁹⁵ os conceitos-chaves e suas noções (a exemplo da precedência da experiência à reflexão e qualquer conceituação e a própria noção não antropomórfica de Deus) ainda estão claramente presentes tanto na primeira edição de “*der christliche Glaube*”, quanto na segunda, de 1830-1831, desta forma, podendo-se argumentar que as modificações nas “*Reden*” de 1821 tiveram o intento primordial de melhor relacionar esta com o sistema maduro, reforçando o diálogo entre as obras, e não como modificações arbitrárias que buscam inserir uma perspectiva alheia (“*der christliche Glaube*” = teologia madura), com conceitos novos, numa estrutura já formada.³⁹⁶ Além disto, modificações não ocorreram apenas com esta obra, mas com todas as suas principais obras,³⁹⁷ indicando, portanto, que “uma abertura para revisão era o hábito mental de um filósofo-teólogo que, como retórico e pregador, buscou se conectar com as experiências de seus contemporâneos”.³⁹⁸ Resumindo, pode-se dizer que a consciência dialógica expressa na reflexão de Schleiermacher foi externa (com seu contexto) e interna (com sua própria reflexão), perfazendo os dois âmbitos do aspecto dialógico de sua teoria dialética.

³⁹⁴ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, Richard. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 56. “[...] the changes in the work are themselves not a few, but all only very external [...]”.

³⁹⁵ CROUTER, 1993, p. 56. “[...] motivated by efforts to play down the heterodox Christian opinions of his youth when shouldering the responsibilities of a mature teacher of Christian doctrine”.

³⁹⁶ Deve-se notar que não se pretende argumentar que tais modificações são secundárias, ou meramente estéticas, mas realmente possuem profundas reflexões e modificações filosóficas, a exemplo da fundamental modificação de ênfase da primeira edição das “*Reden*” para a segunda e terceira, sobrepondo o conceito de *Gefühl* ao de *Anschauung*, o que, todavia, não é uma exclusão completa, já que este pode ser visto ainda na terceira edição. Contudo, o que se pretende mostrar é que, a exemplo desta mesma modificação, tal não se dá como ruptura, mas como consequências de modificações na estrutura do pensamento, portanto, consequência inevitável de uma construção orgânica da reflexão com suas diferentes ênfases e contextos da vida de um indivíduo. Assim, as modificações ocorrem, e são importantes, mas elas se dão dentro de um sistema em construção que se mantém em diálogo com o pensamento e termos-chaves expostos já na primeira obra, de 1799, o que necessita ser visto como estando em total congruência com sua própria noção do conhecer como um processo, um conhecendo.

³⁹⁷ As principais edições que Schleiermacher publicou de suas obras são: *die Reden* (1799, 1806, 1821), *Monologen* (1800, 1810, 1821), *kurze Darstellung* (1810, 1826), *Weihnachtsfeier* (1806, 1826) e *der christliche Glaube* (1821-1822 e 1830-1831)

³⁹⁸ CROUTER, 1993, p. 57. “[...] an openness to revision was the mental habit of a philosopher-theologian who, as rhetorician and preacher, sought to connect with his contemporaries’ experience”.

Desde a publicação de sua “*kurze Darstellung*”, em 1811, o contexto em que Schleiermacher desenvolveu sua obra doutrinal se modificou muito. Uma dessas modificações foi a crescente presença de G. W. F. Hegel na Universidade de Berlim, que havia substituído J. G. Fichte após a morte deste, em 1814, e “cujo pensamento sistemático agora reinava supremo em Berlim, e que foi até mesmo defendido pelo teólogo companheiro [acadêmico e ministerial, na Igreja da Trindade] de Schleiermacher, Philipp Marheineke”.³⁹⁹ A relação intelectual entre Hegel e Schleiermacher era de crescente conflito, perceptível pela recepção que aquele fez da obra doutrinal deste, assim como pela crítica, interpretável até como pejorativa, de Hegel à peculiaridade do pensamento schleiermacheriano, a noção e centralidade de *Gefühl*. Como Brandt afirma, não se sabe ao certo a razão de tal conflito, contudo, este se estendia por todos os âmbitos acadêmicos (e não só acadêmicos) nos quais os dois atuaram, desde a filosofia, e o próprio fundamento desta, até os desdobramentos para a leitura da religião e da teologia. Essencialmente, a principal crítica de Hegel à filosofia e teologia de Schleiermacher, exposta, sobretudo, após a leitura do primeiro volume de “*der christliche Glaube*”, que continha a Introdução com seus dois subcapítulos, foi de que, como Brandt expõe, tal “‘filosofia do sentimento’ [...] no fim frustrava a religião ao depreciar o lado racional da vida”,⁴⁰⁰ enfatizando a subjetividade, e, até mesmo, se colocando “como um resultado do efeito agnóstico do *Aufklärung* [sic]”.⁴⁰¹ Portanto, segundo Hegel:

Se sentimento constitui a principal característica do homem, ele é, doravante, posto no nível do animal, pois é a característica dos animais [...] viver de acordo com o sentimento. E, se a religião no homem é baseada apenas no sentimento, é correto que isto não possui determinações ulteriores a não ser de ser um sentimento de dependência, e, portanto, um cão seria o melhor cristão, pois tem este sentimento mais intensivamente [...] um cão também tem o sentimento de salvação, se sua fome é satisfeita por um osso.⁴⁰²

Além desta frente de diálogo crítico, que até mesmo antecede as colocações de Hegel sobre a primeira edição da dogmática, Schleiermacher, no período de composição desta, também se deparava com o ressurgimento do Pietismo, e, apesar da relação consciente que

³⁹⁹ CROUTER, 1993, p. 68. “[...] whose systematic thought now reigned supreme in Berlin and had even been championed by Schleiermacher’s fellow theologian Philipp Marheineke”. Para um aprofundamento do pensamento de Marheineke em relação com seu contexto intelectual, portanto, dialogando tanto com Schleiermacher, quanto Hegel, ver: DREHER, Luís Henrique. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke’s method and the ongoing program of mediation theology*. Bern: Peter Lang, 1998.

⁴⁰⁰ BRANDT, Richard. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York: Harper & Brothers, 1941. p. 324. “[...] ‘philosophy of feeling’ [...] in the end frustrated religion by disparaging the rational side of life”.

⁴⁰¹ BRANDT, 1941, p. 324. “[...] as a result of the agnostic outcome of the *Aufklärung* [sic]”.

⁴⁰² HEGEL, apud BRANDT, p. 325. “If feeling is to constitute the chief character of man, he is thereby put at the level of the animal, for it is characteristic of animals [...] to live according to feeling. And if religion in man is based solely on feeling, it is correct that this has no further determination than to be a feeling of dependence, and so a dog would be the best Christian, because it has this feeling most intensely [...] A dog also has feelings of salvation, its hunger is satisfied by a bone”.

tinha e mantinha com sua raiz pietista, “seu espírito e perspectiva intelectual tinham pouco em comum com o reavivamento pietista na Alemanha no início do século dezenove”,⁴⁰³ cujas características “desposavam formas de confessionalismo luterano e ortodoxo estrito”.⁴⁰⁴ Com tal ressurgimento, Schleiermacher declara no prefácio da terceira edição de suas “*Reden*”, que o contexto intelectual de rejeição da religião, próprio da primeira edição de 1799, já não existia mais em 1821, assim como aqueles que confundiam religião com metafísica e moral, portanto, agora “seria mais oportuno dirigir os discursos aos super-piedosos [*Frömmelnde*] e aos escravos da letra, pessoas que são ignorantes e com falta de amor e cheias de superstição condenatória e super-crença”.⁴⁰⁵

A despeito desta revisão, o foco de Schleiermacher se virava para uma nova publicação, onde pode não apenas modificar, mas construir e expor sua perspectiva teológica desenvolvida até então, partindo do pressuposto da religião como âmbito da natureza humana (definida como “o nível mais elevado da autoconsciência humana [*“menschlichen Selbstbewußtseins”*”]⁴⁰⁶ [§5]), e posicionando a teologia como ato segundo, de caráter histórico e contextual, inserido em uma tradição, e o doutrinal, como ato terciário. Portanto, ao ressaltar o aspecto subjetivo da reflexão teológica, Schleiermacher rejeitava o objetivismo idealista de Hegel, assim como o objetivismo supernaturalista do neo-pietismo.

A recepção da obra foi controversa (apesar de abrangente), como o próprio Schleiermacher expõe em uma carta aberta a um antigo aluno seu, Gottfried Lücke (1791-1855). Apesar de, como Barth expõe, “ele obviamente não acreditar que tenha se deparado com alguma crítica poderosa ou esmagadora que daria a ele uma séria pausa para pensar”,⁴⁰⁷ Schleiermacher sentiu a postura contrária ao seu desenvolvimento vindo tanto da ala teológica, quanto da filosófica. Nesta última, a principal reação veio de Hegel, como já exposto acima, para quem uma base especulativa seria a principal carência de Schleiermacher, contudo, também outros filósofos se ocuparam dele, como J. F. Fries e F. Delbrück. Do lado teológico, apesar de Schleiermacher conscientemente objetivar críticas à ala pietista, “dentre

⁴⁰³ CROUTER, 1993, p. 69. “[...] his spirit and intellectual outlook had little in common with the pietistic reawakening in Germany at the beginning of the nineteenth century”.

⁴⁰⁴ CROUTER, 1993, p. 69. “[...] espoused forms of strict Lutheran confessionalism and orthodoxy”.

⁴⁰⁵ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 1993, p. 70. “Be more opportune to address speeches to the super-pious [*Frömmelnde*] and to slaves of the letter, persons who are ignorant and unloving and full of condemnatory superstition and super-belief”.

⁴⁰⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. 18. “[...] *the highest grade of human self-consciousness* [...]” (ênfase no original). Referências em alemão retiradas de: _____. *Der Christliche Glaube* [1830]. Band I. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.

⁴⁰⁷ BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translation Geoffrey Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans, 1982. p. 185. “He obviously did not believe that he had met with any powerful or overwhelming criticism that would give him serious pause to think”.

os revisores e oponentes, sente-se falta por completo de qualquer representante do campo pietista”,⁴⁰⁸ como Barth afirma. Fora isto, diversos teólogos o criticaram, como F. C. Baur e K. I. Nietzsch, todos, essencialmente, com a principal crítica de que sua teologia seria especulativa, substituindo a “verdade cristã com um conhecimento de Deus que é adquirido *a priori* através de abstração transcendental crítica”.⁴⁰⁹ Outra crítica importante da ala teológica foi especificamente acerca da cristologia de Schleiermacher, que, segundo eles, seria de um Cristo mais como “uma construção intelectual ideal ou abstrata do que [como] o fundador vivo, histórico e fonte de redenção”.⁴¹⁰

O principal retorno de Schleiermacher sobre essas críticas se deu nas duas cartas ao seu amigo Lücke, de 1829, um ano antes do primeiro volume de sua segunda edição. Nelas, sua característica é de se apresentar como “um homem que não é compreendido”,⁴¹¹ e busca mostrar como seu intento central não é uma análise do sentimento de dependência em si, como análise do momento pré-conceitual, visando uma conceituação teológica objetiva através deste meio, mas, partindo do pressuposto da existência de tal consciência/sentimento, “a apresentação da distintiva consciência cristã”,⁴¹² ou seja, como esta tradição a interpreta. A partir disto, Schleiermacher produz uma segunda edição da obra, e, mesmo reconhecendo uma quantidade de modificações maior do que o esperado pelos leitores, afirma que “nenhuma proposição principal foi omitida, e nenhuma teve seu conteúdo específico modificado”,⁴¹³ e “muitos pontos foram postos, se não com maior brevidade, pelo menos com maior clareza, e [a fim de] que má-compreensões sejam amenizadas ou evitadas”.⁴¹⁴

Para Crouter, a revisão tem dois objetivos: “(1) aprofundar e clarificar seu intento original ou (2) revisar certas formulações básicas, portanto, tornando o trabalho um todo mais coerente e defensável”.⁴¹⁵ Segundo Martin Redeker, em uma introdução a uma republicação alemã da obra, a principal distinção estilística da primeira para a segunda edição, que exibem uma considerável obra redatora, é de que, “na primeira versão, ele expressava mais

⁴⁰⁸ BARTH, 1982, p. 186. “Among the reviewers and opponents one misses altogether any representative from the pietistic camp [...]”.

⁴⁰⁹ BARTH, 1982, p. 187. “[...] Christian truth with a knowledge of God that is attained *a priori* by transcendental critical abstraction [...]”.

⁴¹⁰ CROUTER, 2005, p. 231. “[...] an ideal or abstract, intellectual construction than the living, historical founder and source of redemption”.

⁴¹¹ BARTH, 1982, p. 185. “[...] a man who is misunderstood [...]”.

⁴¹² SCHLEIERMACHER, apud, BARTH, 1982, p. 188. “The presentation of the distinctively Christian consciousness”.

⁴¹³ SCHLEIERMACHER, [1830, doravante, todas as citações serão desta primeira edição], v. I, 1963. p. xxiii. “No leading proposition has been omitted, and none has had its specific content modified”.

⁴¹⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. xxiii. “Many points have been put, if not with greater brevity, at least with greater clearness, and that misapprehensions have been eased or avoided”.

⁴¹⁵ CROUTER, 2005, p. 227. “(1) to deepen and clarify his original intent or (2) to revise certain basic formulations, thereby making the overall work more coherent and defensible”.

naturalmente e imediatamente o que ele de fato tinha em mente, e a estrutura da primeira edição é mais consistente e original do que a da segunda edição”.⁴¹⁶ Há, todavia, outras posições, mostrando um conflito ainda muito presente na pesquisa acerca de Schleiermacher, a exemplo de Carl Stange, que vê uma modificação mais abrupta e afirma que “a estrutura da segunda edição não nos deixa mais reconhecer as intenções originais do sistema de Schleiermacher, e, às vezes, até mesmo diretamente as distorce”.⁴¹⁷ Para o próprio Schleiermacher, uma das principais chaves para a má compreensão de sua dogmática e subsequentes críticas, e, portanto, um ponto para consideráveis modificações, foi a Introdução: “Não foi a introdução, com a qual eu pretendia nada mais do que uma provisória orientação, que, tomada propriamente, está para além de nossa respectiva disciplina, vista como a verdadeira parte principal, o núcleo do todo?”.⁴¹⁸

Apesar das modificações, “se colocarmos as duas edições lado a lado, somos confrontados majoritariamente não tanto por modificações dramáticas ou reversão de pensamentos quanto por mudanças e nuances sutis no argumento”.⁴¹⁹ Exemplos são a maior explicitação da independência da dogmática da especulação filosófica, portanto, inserindo-a mais no aspecto histórico da reflexão teológica, e sua noção do Cristo, que, apesar de enfatizar o caráter deste como redentor e ponto fundante ao qual toda tradição cristã precisa se relacionar, ele ainda reconhece que as fórmulas cristológicas ortodoxas “necessitam ser submetidas à continua crítica”.⁴²⁰ Assim, sob esse olhar, não se pode compreender a revisão como uma ruptura de pensamento, mas como uma modificação consciente a partir de um diálogo com sua própria perspectiva e aperfeiçoamento redacional, podendo-se compreender que, como Crouter expõe, “o objetivo principal da revisão seria de fazer a introdução mais independente e delinear-la mais nitidamente do corpo principal da obra”.⁴²¹ Portanto, “a versão final de *A Fé Cristã* é mais sofisticada e mais leal aos intentos subjacentes de seu autor do que

⁴¹⁶ REDEKER, apud CROUTER, 2005, p. 228. “[...] in the first version he expresses more naturally and immediately what he actually has in mind and the structure of the first edition is more consistent and original than that of the second edition”.

⁴¹⁷ STANGE, apud CROUTER, 2005, p. 229. “The structure of the second edition no longer lets us recognize the original intentions of Schleiermacher’s system and at times even directly distorts it”.

⁴¹⁸ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 232. “Has not the introduction with which I intended nothing other than a provisional orientation, which taken precisely, really lies beyond our proper discipline, been seen as the actual main part, as the proper core of the whole?”.

⁴¹⁹ CROUTER, 2005, p. 234. “If we place the two edition side by side we are confronted for the most part not so much by dramatic changes or reversals of thought as by subtle shifts and nuances in the argument”.

⁴²⁰ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 244. “Need to be subjected to continual criticism”.

⁴²¹ CROUTER, 2005, p. 233. “[...] the chief aim of revision would be to make the introduction more independent and to delineate it more sharply from the main body of the work”.

sua versão anterior”,⁴²² e, desta forma, contra a posição de Stange, afirma que “o intento de Schleiermacher é representado mais explicitamente e que suas ideias são apresentadas mais efetivamente na versão de 1830-1”.⁴²³

A obra, em suas duas edições, permanece com a mesma estrutura bipartida. A Introdução (com 35 parágrafos na primeira edição, e 31 na segunda), como se discorrerá no próximo ponto, tem o intento geral de expor a definição e o método da dogmática, apresentando e analisando os pressupostos e conceitos centrais da obra, além de se inserir na tradição para a qual a reflexão é formulada, ou seja, a Igreja Prussiana Unida.⁴²⁴ Definida a essência do Cristianismo como a noção de redenção/libertação e redentor/libertador, Schleiermacher, utilizando da autoconsciência religiosa como ponto pressuposto, biparte sua estrutura dogmática nas análises do “Desenvolvimento daquela autoconsciência religiosa que é sempre pressuposta por e contida em cada afeição religiosa cristã” (Parte I) e da “Explicação dos fatos da autoconsciência religiosa, como são determinados pela antítese de pecado e graça” (Parte II).

3.2.2 A Introdução: o estabelecimento hermenêutico

3.2.2.1 Introdução à Introdução

A Introdução da obra, tanto em sua primeira, quanto em sua segunda edição, tem sido tão, ou, até mesmo, mais polêmica, do que o restante do trabalho, e, apesar da extensão, os principais pontos controversos surgem dos primeiros parágrafos, mais especificamente, os que na segunda edição estão colocados como os §§3-6. O olhar para compreender sua Introdução, todavia, deve levar em conta a integralidade do pensamento de Schleiermacher, em especial, sua definição da construção do estudo teológico que, baseado em sua teoria dialética da construção do conhecer, tem o intento primordial de ser não uma abstração teológica, mas uma reflexão consciente da inserção duplamente histórica. Como ponto de partida para tal, Schleiermacher possui duas questões essenciais (baseados em sua teoria dialética) que são desdobrados em sua Introdução: 1) aquilo que através de sua análise, pode-

⁴²² CROUTER, 2005 p. 246. “[...] the final version of *The Christian Faith* is more sophisticated and truer to its author’s underlying intent than is its earlier model”.

⁴²³ CROUTER, 2005 p. 246. “[...] Schleiermacher’s intent is rendered more explicit and that his ideas are presented more effectively in the 1830-1 version”.

⁴²⁴ Esta foi uma união entre as alas luterana e reformada do ramo protestante do Cristianismo no contexto germânico, ocorrida em 1817, sob Friedrich Wilhelm III, e, apesar de Schleiermacher apoiar tal união, ele ia contra uma homogeneização e imposição doutrinária, como explícito na formulação de sua obra doutrinal.

se dizer, empírica-fenomenológica, definiu como sendo a essência religiosa, a(o) autoconsciência(sentimento) de dependência absoluta; e 2) em relação com o anterior, as potencialidades e limitações da exposição de tal autoconsciência(sentimento) em linguagem, no caso dogmático, em linguagem doutrinal. Assim, apesar de discordar de Schleiermacher e sua apologia a Lücke, e ter que se afirmar a Introdução como uma peça fundamental em relação com o restante da dogmática, ela, contudo, não pode ser considerada como “o verdadeiro *conteúdo* da dogmática”, onde todo o resto seria “apenas uma análise depois do fato”,⁴²⁵ como Barth expõe, mas deve-se ter o conteúdo desta Introdução como o estabelecimento das chaves com as quais o conteúdo dogmático, exposto ao longo da obra, será formulado, portanto, a Introdução como exposição da visão de Schleiermacher construída até então acerca do conhecer humano em relação com a reflexão teológica (em sua fundamentação como *Wissenschaft* e, em especial, o aspecto dogmático).

A partir da percepção schleiermacheriana de que “a maioria dos meus críticos se ocuparam predominantemente com a introdução”,⁴²⁶ ele decide revisar sua obra e reconhece que, “apesar de não ter encontrado muito, encontrei o bastante para me fazer desenvolver uma reordenação significativa do material”.⁴²⁷ Não obstante tais modificações, o intento de Schleiermacher na primeira edição já era de fazer uma distinção entre a filosofia (especulativa) e a teologia (dogmática), já que, em sua própria definição, a teologia dogmática necessita nascer da comunidade e ser direcionada para a comunidade, o que requer, todavia, a conscientização do contexto histórico mais amplo e contextual no qual se insere. Portanto, mesmo com as modificações da segunda edição, “Dogmática não é, em sua visão (uma compreensão presente em ambas as edições), o telos ou rainha da teologia, mas a dimensão sintetizadora da teologia que está mais próxima da contemporaneidade e, portanto, mais vulnerável à críticas”.⁴²⁸ Tal perspectiva, como já mencionado, está baseada em sua noção do fazer teológico, e esta, em sua noção da construção histórica do conhecer como relação entre o ser e o pensar de forma intra e interpessoal. Assim, o objeto de estudo do pressuposto empírico de análise do Cristianismo, como pode ser definido o método exposto por Schleiermacher em sua Introdução, segundo Niebuhr, pode ser resumido como sendo:

⁴²⁵ BARTH, 1982, p. 211. “[...] the true *content* of dogmatics in relation to which all that follows is only an analysis after the fact [...]”.

⁴²⁶ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 233. “[...] most of my critics have been occupied predominantly with the introduction [...]”.

⁴²⁷ SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 233. “Though I have not found much, I have found enough to cause me to develop a significant reordering of material”.

⁴²⁸ CROUTER, 2005, p. 237. “Dogmatics is in his view (an insight that holds in both editions) not the telos or queen of theology so much as the synthesizing dimension of theology that is closest to contemporaneity and thus most vulnerable to criticism”.

Nem o fenômeno religioso abstraído de seu total sentido subjetivo, nem o tema isolado de seu mundo natural e social, mas era, ao invés, o conteúdo psíquico de consciência que preenche o sujeito [*fills the self*] em e através do nexo de sua existência-relacionamento⁴²⁹ e que, a partir daí, reduplica a si mesmo e simboliza a si mesmo nestas mesmas relações.⁴³⁰

De acordo com o primeiro parágrafo da segunda edição da obra, para Schleiermacher, “o propósito desta Introdução é, primeiro, esclarecer [*Erklärung*] a concepção de Dogmática que subjaz o trabalho em si mesmo; e, em segundo lugar, preparar o leitor para o método e arranjo seguidos nele”.⁴³¹ A partir desta definição, pode-se fazer a subdivisão na qual a Introdução desdobrar-se-á, formalmente intitulados de: 1) Definição da Dogmática (*zur Erklärung der Dogmatik: §§1-19*⁴³²) e 2) Método da Dogmática (*von der Methode der Dogmatik: §§20-31*).

O primeiro capítulo da Introdução tem quatro seções que representam o caminho e o intento desta primeira parte, assim como os conceitos chaves e (até certo ponto) seus sentidos empregados na obra. A primeira seção (§§3-6), como exposto no §3, lida com uma exposição do “conceito da igreja”, e é onde apresenta a definição de “piedade” (*Frömmigkeit*), a “base de toda comunhão eclesial”, como “sentimento” (*Gefühl*), ou, indicando um triplo nível conceitual, “autoconsciência imediata” (*unmittelbarens Selbstbewußtsein*). No §4, Schleiermacher continua com sua definição da característica que perfaz uma comunidade religiosa, a piedade, e expõe a essência desta, que a distingue “de todos os outros sentimentos”, como conhecendo a nós mesmos como “absolutamente dependente [*schlechthin abhängig*], ou, o que é a mesma coisa, de estar em relação [consciente, *bewußt*, como está no original] com Deus”.⁴³³ Este nível específico de consciência é definido por ele no §5 como o “nível mais elevado de autoconsciência humana”,⁴³⁴ utilizando da fórmula “sentimento de dependência absoluta” (*schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*) para distinguir este nível dos outros dois, a “autoconsciência sensível” (*sinnliche Selbstbewußtsein*, onde há a consciência

⁴²⁹ Levando em contato o desenvolvimento que pode ser feito a partir do contexto em que há a elaboração de tal fórmula, “existência-relacionamento”, pode-se dizer que aqui se refere ao sujeito enquanto histórico e comunitário.

⁴³⁰ NIEBUHR, 1964. p. 143. “[...] neither the religious phenomenon abstracted from its total subjective meaning nor the subject isolated from his natural and social world, but it was rather the physical content of awareness that fills the self in and through the nexus of its existence-relationships and that thereupon reduplicates itself and symbolizes itself in these very relationships”.

⁴³¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 1. “The purpose of this Introduction is, first, to set forth the conception of Dogmatics which underlies the work itself; and secondly, to prepare the reader for the method and arrangement followed in it”.

⁴³² Contagens da segunda edição.

⁴³³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 12. “[...] absolutely dependent, or, which is the same thing, of being in relation with God”.

⁴³⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 18. “[...] the highest grade of human self-consciousness [...]”.

objetiva na relação entre o sentimento e a percepção) e o “nível animal confuso” (*tierartig verworrene*, onde não há uma distinção entre “o objetivo e o introvertido, ou o sentimento [Gefühl] e a percepção [Anschauung]”⁴³⁵).

A segunda seção (§§7-10) lida com as “diversidades das comunhões religiosas em geral”, e, conforme o §7, utilizando da “Filosofia da Religião”, busca traçar as características dos “diferentes tipos” (*verschiedene Arten*) e os “diferentes desenvolvimentos” (*verschiedene Entwicklungsstufen*). Neste ponto, apesar de posicionar o monoteísmo, e, especificamente, o Cristianismo, como a religião histórica superior – em especial por aquele em todas as suas “afeições religiosas [frommen Gemütszustände] expressar a dependência de tudo finito em um Supremo e Infinito Ser [apenas *Höchsten und Unendlichen* no original]”⁴³⁶ (§8) –, ele enfatiza que a relação do Cristianismo com outras religiões não pode ser de verdadeiro-falso, mas que “erro [Irrtum] nunca existe em e por si mesmo, mas sempre junto com alguma verdade [Wahren]”⁴³⁷ (o que está em total consonância com sua afirmação na dialética onde “Erro nunca é absoluto”⁴³⁸). Além disto, outra definição importante expressa aqui é de que toda comunidade piedosa possui duas formas de unidade, a externa, “como um fato fixo da história [Geschichtlichstetiges] com um começo definitivo”, e a interna, “como uma modificação particular desse caráter geral que é comum a todas as [formas de] fés [Glaubenweise] desenvolvidas do mesmo tipo e nível”⁴³⁹ (§10), polos que, em sua relação, apresentam a “essência peculiar” (*eigentümliche Wesen*) dessa expressão de fé.

Tendo isto estabelecido, Schleiermacher parte para clarear o “Cristianismo em sua essência peculiar” (§§11-14), agora, em diálogo com a Apologética, e define esta fé como “uma fé monoteísta, pertencente ao tipo teleológico de religião, e é essencialmente distinguida de outras tais fés pelo fato de que nela tudo é relacionado à redenção [ou libertação, *Erlösung*] feita por Jesus de Nazaré”⁴⁴⁰ (§11). Assim, “o elemento que permanece constante ao longo das mais diversas afeições religiosas dentro desta mesma comunhão,

⁴³⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 18. “[...] the objective and the introversive, or feeling and perception [...]”.

⁴³⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 34. “[...] religious affections express the dependence of everything finite upon one Supreme and Infinite Being”.

⁴³⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 33. “[...] error never exists in and for itself, but always along with some truth [...]”.

⁴³⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy*: a study edition of the 1811 notes. Translation and Org. Terrence Tice. Georgia: Scholars Press, 1996. p. 60. “Error is never absolute”.

⁴³⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 44. “[...] as a fixed fact of history with a definite commencement [...] as a particular modification of that general character which is common to all developed faiths of the same kind and level”.

⁴⁴⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 52. “[...] monotheistic faith, belonging to the teleological type of religion, and is essentially distinguished from other such faiths by the fact that in it everything is related to the redemption accomplished by Jesus of Nazareth”.

enquanto esteja ausente de afeições análogas entre outras comunhões”,⁴⁴¹ pode ser resumido, no caso do Cristianismo, da forma mais geral possível, possibilitando ainda uma multiplicidade de desenvolvimentos dentro de tal tradição, como a relação entre os conceitos de “redenção/libertação” (*Erlösung*) e “redentor/libertador” (*Erlöser*). A noção de redenção, ou libertação, como ele apresenta, pressupõe “uma obstrução ou um deter-se da vitalidade [ou vivacidade, *Lebendigkeit*] da autoconsciência mais elevada”,⁴⁴² condição que ele define da melhor forma como “esquecimento de Deus” (*Gottvergessenheit*). Todavia, para que esta condição possa ser compreendida como “má”, necessita pressupor que a correta condição seja constituinte da natureza, assim, “estas duas condições, aquela que existe antes da redenção e aquela que deve ser trazida pela redenção, podem apenas ser distinguidas de maneira indefinida [*unbestimmte*], como mais ou menos [*Mehr und Minder*, ou seja, quantitativamente]”.⁴⁴³ Partindo disto, Jesus de Nazaré aparecendo na história como o único Cristo redentor não é algo absolutamente “supernatural” [*Übernatürlich*], nem “suprarracional” [*Übervernünftige*] (§13), e, “tão certamente como Cristo era um homem, deve residir na natureza humana a possibilidade de tomar o divino em si mesmo [*in sich aufzunehmen*], assim como aconteceu com Cristo”,⁴⁴⁴ pois, caso contrário, a própria humanidade de Cristo não seria completamente humana. Ademais, levando em conta que a necessidade de uma redenção não pode ser comprovada, “fê [cristã] é nada mais do que a experiência incipiente de uma satisfação [*Stillung*] da necessidade espiritual por Cristo”.⁴⁴⁵

De acordo com os conceitos sintetizadores utilizados por Barth, tendo Schleiermacher esclarecido os temas da “*religião, religiões e a religião Cristã*”,⁴⁴⁶ ele agora passa para a última seção de sua exposição da definição de dogmática, e onde explicitamente lida com “a relação de dogmática com a piedade cristã” (§§15-19). A concepção essencial de Schleiermacher, que está em total concordância com sua posição exposta já na primeira edição das “*Reden*”, é apresentada no §15, onde afirma que “*doutrinas cristãs são expressões*

⁴⁴¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 52. “[...] the element which remains constant throughout the most diverse religious affections within this same communion, while it is absent from analogous affections within other communion”.

⁴⁴² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 54. “[...] an obstruction or arrest of the vitality of the higher self-consciousness”.

⁴⁴³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 55. “[...] these two conditions, that which exists before redemption and that which is to be brought about by redemption, could only be distinguished in an indefinite way, as a more or less”.

⁴⁴⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 64. “[...] as certainly as Christ was a man, there must reside in human nature the possibility of taking up the divine into itself, just as did happen in Christ”.

⁴⁴⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 70. “[...] faith is nothing other than the incipient experience of the satisfaction of that spiritual need by Christ [...]”.

⁴⁴⁶ BARTH, 1982, p. 212. “[...] *religion, religions, and the Christian religion* [...]”.

[*Auffassungen*] das afeições [*Gemütszustände*] religiosas cristãs postas em discurso”.⁴⁴⁷ Para ele, a busca por expressão externa daquilo que ocorre internamente é consequência de todas as “emoções religiosas” [*frommen Erregungen*], e tais expressões podem ocorrer em todas as formas possíveis, incluindo “através de expressões faciais e movimentos da voz e gestos”.⁴⁴⁸ Assim, com um intento de manter certa constância de experiência, desenvolvem-se sinais sagrados e atos simbólicos relacionados a ela, e, quando há um desenvolvimento reflexivo acerca de tais experiências de tal forma que “consiga se representar externamente em discurso definitivo”,⁴⁴⁹ há a produção de proposições doutrinárias (*Glaubenssatz*). Estas proposições, para Schleiermacher, conforme ocorreu no Cristianismo, podem ser expressas em três formas básicas: a poética (*dichterische*), a retórica (*rednerische*) e a descritiva didática (*darstellende belehrende*). As proposições dogmáticas são deste último tipo, e, “com sua instrução descritiva, permanece distinto das outras duas [poética e retórica], e é feita delas postas juntas, como uma forma secundária e derivada”.⁴⁵⁰ É por seu caráter descritivo e terciário, assim como pelos pressupostos da linguagem utilizada (o que perfaz o caráter heterodoxo da reflexão teológica), que as doutrinas estão em relação com um determinado tempo e contexto, e é por esta razão que, como expressa o §19, a “*Teologia Dogmática é a ciência [Wissenschaft] que sistematiza a doutrina prevalecente em uma igreja cristã em um determinado tempo*”,⁴⁵¹ levando-o a reconhecer que, assim como “os livros didáticos do décimo sétimo século não podem mais servir para o mesmo propósito que serviram então [...] o mesmo destino um dia recairá também sobre os presentes”.⁴⁵²

Na segunda parte de sua Introdução, Schleiermacher trabalha o que estabelece como o “método da dogmática” (§§20-31), onde esclarece, “*em primeiro lugar, uma regra de acordo com a qual algumas [proposições] serão adotadas e outras excluídas; e, em segundo lugar, um princípio para sua disposição [Anordnung] e sua interconexão [Verbindung]*”.⁴⁵³ A primeira seção lida com “a seleção do material dogmático” (§§21-26), estabelecendo uma

⁴⁴⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 76. “*Christian doctrines are accounts of the Christian religious affections set forth in speech*”.

⁴⁴⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] by means of facial features and movements of voice and gestures [...]”.

⁴⁴⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] to be able to represent itself outwardly in definite speech [...]”.

⁴⁵⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 79. “[...] with its descriptive instruction, remains distinct from the two others, and is made up of the two put together, as a derivative and secondary form”.

⁴⁵¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 88. “*Dogmatic Theology is the science which systematizes the doctrine prevalent in a Christian Church at a given time*”.

⁴⁵² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 89. “[...] the text-books of the seventeenth century can no longer serve the same purpose as they did then [...] the same fate will one day befall the present ones too”.

⁴⁵³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 94. “[...] in the first place a rule according to which some will be adopted and others excluded; and in the second place, a principle for their arrangement and interconnection (sic.)”.

regra para definição daquilo que, a partir de uma perspectiva apresentada como “ortodoxa”, pode excluir o contraditório, visto como “herético”. Para Schleiermacher (§22), utilizando como termos referenciais os nomes de clássicos movimentos reconhecidos na história da igreja como “heréticos”, há quatro principais heresias, subdivididas em dois pares: Docético e Ebionita, ou Nazareno (que lidam com a questão cristológica, onde, enquanto que aquele vê a natureza peculiar de Cristo tão radicalmente distinta da humana que some sua própria natureza humana, esse enfatiza tanto a similitude de natureza humana do redentor que, no final, ele próprio necessita de redenção), e o Maniqueu e Pelagiano (que lidam com a questão antropológica, onde, enquanto que aquele vê a natureza humana tão radicalmente rompida de Deus que necessita de uma transformação completa, esse vê a redenção como habilidade natural tão absoluta que uma necessidade real de redenção se torna nula). A segunda seção trata da “formação do sistema dogmático” (§§27-31), prezando pela necessidade da relação das proposições doutrinárias com os documentos confessionais (no seu caso, em especial os evangélicos-protestantes) e os textos neotestamentários, além de buscar homogeneidade com outras proposições reconhecidas (§27), perspectiva que, todavia, deve levar em conta o reconhecimento de que “é inquestionável que em certo sentido todos os nossos Símbolos [...] são meramente documentos ocasionais, onde, portanto, o modo preciso de afirmação de muitos pontos depende do tempo e lugar”,⁴⁵⁴ e, conseqüente a isto, “devemos, em primeiro lugar, prezar pelo espírito, ao invés de se prender a letra, e, em segundo lugar, devemos aplicar a arte exegética à letra mesma, para utilizá-la de forma correta”.⁴⁵⁵ Consciente de tal aspecto histórico da linguagem utilizada, Schleiermacher apresenta “o caráter dialético da linguagem e a organização sistemática”⁴⁵⁶ (§28) onde reconhece a dependência da linguagem dogmática em relação com a filosofia e as subáreas da Psicologia, Ética e Metafísica, e, “quanto mais frequentemente sistemas filosóficos dentro desses limites mudarem, o mais frequentemente também são as revoluções [*Umwälzungen*] na linguagem dogmática”.⁴⁵⁷ Seguindo seu desenvolvimento até o momento, em especial a análise das peculiaridades do Cristianismo e do Protestantismo, ele apresenta no §29 as duas partes na qual desdobrará a

⁴⁵⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 114. “[...] it is unquestionable that in a certain sense all our Symbols [...] are merely occasional documents, in which therefore the precise mode of statement of many points depends upon time and place”.

⁴⁵⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 115. “[...] we must, in the first place, rather have regard to the spirit than cling to the letter, and, in the second place, we must apply the exegetical art to the letter itself, in order to make a right use of it”.

⁴⁵⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118. “*The dialectical character of the language and the systematic arrangement [...]*”.

⁴⁵⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118-119. “[...] the more frequently philosophical systems change within those limits, the more frequent also are the revolutions in dogmatic language”.

dogmática, propriamente dita: a autoconsciência religiosa como pressuposta “*pela antítese expressa na concepção de pecado*” e, então, como “*determinado por essa antítese*”.⁴⁵⁸ Nos últimos dois parágrafos da Introdução, expõe os três modos em que as proposições dogmáticas serão formuladas: “*como descrições [Beschreibungen] de estados [Lebenszustände] humanos, ou como concepções [Begriffe] de atributos divinos e modos de ação [a partir dos estados humanos], ou como enunciados [Aussagen] em relação à constituição do mundo [a partir dos estados humanos]*”,⁴⁵⁹ e, pela relação das concepções sobre Deus com as outras, “a doutrina de Deus, como apresentada na totalidade dos atributos divinos, pode apenas ser completada simultaneamente com o sistema todo”.⁴⁶⁰

Assim, a partir desta breve introdução à Introdução de Schleiermacher, pode-se ver o intento de: 1) ao mesmo tempo em que fazer a reflexão teológica dogmática para e a partir de seu contexto histórico, manter aquilo que, em sua perspectiva, seria a especificidade do Cristianismo, portanto, um refazer teológico; e 2) em relação com sua noção de historicidade da reflexão teológica, onde, segundo Crouter, uma “experiência histórica dentro da igreja como comunidade religiosa fala com mais objetividade (no sentido de realidade não arbitrária) do que os sistemas de pensamento filosóficos rivais e ardentemente contestados aos quais a teologia frequentemente tem recurso”,⁴⁶¹ expor a fé cristã para e a partir de seus contemporâneos. Como excelente definição do pensamento de Schleiermacher, como exposto em “*der christliche Glaube*”, preestabelecido a partir das colocações em sua Introdução, para Niebuhr, ele pode ser considerado “um dos primeiros homens modernos a redescobrir a prioridade da existência histórica, da experiência e da configuração moral do sujeito [*of the self*] sobre toda formulação teórica acerca do ser e do Absoluto”.⁴⁶²

Destarte, pode-se concordar com Barth de que a Introdução é uma peça fundamental da obra, contudo, a partir do visto até aqui, deve-se questionar se esta posição seria por ela mostrar o pressuposto filosófico especulativo de Schleiermacher, que faz com que esta Introdução seja interpretada como “uma base para o Cristianismo, uma derivação de sua

⁴⁵⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 123. “[...] *presupposed by the antithesis [...] determined by that antithesis*”.

⁴⁵⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 125. “[...] *as descriptions of human states, or as conceptions of divine attributes and modes of action, or as utterances regarding the constitution of the world [...]*”.

⁴⁶⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 128. “[...] *the doctrine of God, as set forth in the totality of the divine attributes, can only be completed simultaneously with the whole system*”.

⁴⁶¹ CROUTER, 2005, p. 240. “*Historical experience within the church as religious community speaks with more objectivity (in the sense of nonarbitrary reality) than do the rival and hotly contested systems of philosophical thought to which theology has often recourse*”.

⁴⁶² NIEBUHR, 1963, p. xi. “[...] *one of the first modern men to rediscover the priority of historical existence, experience and the moral configuration of the self over all theoretical formulations about being and the Absolute*”.

verdade de uma verdade universal, uma demonstração *a priori* que provê uma segura fundamentação para um dogmatizar *a posteriori*”.⁴⁶³ Pelo que tem se mostrado ao longo deste terceiro capítulo, a partir da própria definição de Schleiermacher do dever dogmático, em nenhum momento sua reflexão pode ser interpretada como dedução, de uma razão universal, do conteúdo da religião cristã (pois isto entraria em profundo conflito com a autocompreensão de que sua própria exposição seria ultrapassada [§19.2]), mas utiliza de uma ressignificação de um conteúdo historicamente construído e herdado – inserindo-se na tradição cristã – para interpretar aquilo que vê como a essência religiosa precedente de qualquer interpretação religiosa propriamente dita, a(o) consciência(sentimento) de dependência absoluta.

A partir de agora será exposta uma abordagem dos dois temas que transcorrem esta pesquisa dissertativa (portanto, num diálogo entre os capítulos trabalhados até aqui), a consciência religiosa, definida na Introdução como a autoconsciência imediata, e, mais especificamente, como sentimento, de dependência absoluta, e a linguagem religiosa, no caso da reflexão dogmática, o caráter das proposições doutrinárias, incluindo suas potencialidades e suas limitações, justamente o que o faz estar consciente da posição limiar da possibilidade linguística da reflexão teológica e, assim, sua relatividade.

3.2.2.2 A(o) consciência(sentimento) de dependência absoluta

Como visto ao longo desta dissertação, o tema da consciência religiosa e a tentativa de definição desta tem sido conteúdo de árdua reflexão por Schleiermacher ao longo de muitos anos. A primeira explicitação desta reflexão, que tinha como parceiros de diálogo – além de sua base pietista – Kant, Espinosa e os desdobramentos do pensamento deste último no Romantismo e Idealismo, é vista já na primeira edição das “*Reden*”, onde define a essência da religião como “intuição [*Anschauung*] e sentimento [*Gefühl*]”,⁴⁶⁴ dois conceitos relacionados com a consciência, portanto, perfazendo aquilo que Schleiermacher terá como conteúdo essencial de sua definição da essência religiosa, e que utilizará para criticar tanto a redução ética da religião (mostrando que a religião não lida apenas com a forma de ser), quanto a especulação metafísica (mostrando que a religião não lida apenas com a forma de ver). De forma geral, o intento de Schleiermacher com esta definição no âmbito da

⁴⁶³ BARTH, 1982, p. 193. “[...] a basis for Christianity, a derivation of its truth from universal truth, as *a priori* demonstration which provides a sure foundation for *a posteriori* dogmatizing [...]”.

⁴⁶⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 102. “Religion’s essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling”.

consciência é para enfatizar a “primazia da experiência pré-reflexiva”.⁴⁶⁵ A despeito disto, a utilização desses dois conceitos, intuição e sentimento, denotam aspectos distintos, como expresso no capítulo anterior e que será retomado aqui.

O primeiro, intuição (*Anschauung*), pode ser compreendido como o processo de percepção,⁴⁶⁶ e ele “descreve a experiência religiosa comparando-a com a percepção sensorial”,⁴⁶⁷ portanto, apesar de ter uma precedência de algo exterior (o realismo), a preponderância deste momento estaria, pode-se dizer, num olhar para “fora”, mesmo que isto se dê na consciência de que “o que é imediatamente sentido ou percebido não é o objeto independente em si mesmo, mas seu efeito sobre nós”⁴⁶⁸ (permanecendo, portanto, no caráter da autoconsciência). Mesmo assim, pode-se afirmar que “não há outro caminho para conhecer um personagem do que pela intuição. Você deve encontrar o ponto de vista a partir do qual pode avaliar o todo, e deve saber como construir o ser mais íntimo a partir das aparências”,⁴⁶⁹ e, portanto, “para compreender um objeto como um elemento do Todo [o que é a definição de religião], isto deve ser observado em sua natureza individual e mais elevada completude”⁴⁷⁰ (note a ainda utilização dos termos “compreender” e “observado”, o que será modificado com a preponderância do *Gefühl*), o que é possível apenas pela intuição. Por outro lado, o sentimento (*Gefühl*) é, pelo menos na primeira edição das “*Reden*”, um companheiro da intuição, e, de acordo com Brandt, enquanto que a intuição é vista como uma apreensão, o sentimento, na forma utilizada por Schleiermacher nesta primeira edição, teria mais conotações de emoção (focando, portanto, numa das definições de sentimento), e, assim, “quando ele fala de sentimento, ele está denotando tais atividades mentais como reverência, temor, respeito etc.”,⁴⁷¹ e, mais importante, “eles [os sentimentos] estão internamente

⁴⁶⁵ CROUTER, 1993, p. 44. “[...] primacy of prereflective experience [...]”.

⁴⁶⁶ Conforme Tice, na nota 28 de sua edição da Dialética de 1811, “percepção” (*perception*) é um termo válido para traduzir “*Anschauung*”, em especial pelas conotações dadas por Schleiermacher a este conceito em sua teoria dialética, mesmo que em outros momentos possa-se também utilizar a mais tradicional “intuição”: “*Anschauung* é uma atividade do *Gemüth* (mente e coração) que literalmente ‘olha sobre’ algo lá fora, por si. Portanto, o termo ‘intuição’, geralmente utilizado por *Anschauung*, é evitado aqui, pelas conotações de uma capacidade especial que podem distrair [...]”. *Anschauung* is an activity of *Gemüth* (mind and heart) that literally ‘looks upon’ something out there, as it were. Thus, the word ‘intuition’, often used for *Anschauung*, is avoided here, because of the distracting connotations of a special capacity [...]. TICE, 1993, p. 18.

⁴⁶⁷ BRANDT, 1941, p. 98. “Schleiermacher describes the religious experience by comparing it with sense perception”.

⁴⁶⁸ BRANDT, 1941, p. 98. “[...] what is sensed or known immediately is not the independent object itself, but this effect on us”.

⁴⁶⁹ SCHLEIERMACHER, apud, BRANDT, 1941, p. 99. “There is no other way of getting to know a character than through intuition. You must find the standpoint from which you can survey the whole, and you must know how to construct the inmost being from the appearances”.

⁴⁷⁰ SCHLEIERMACHER, apud BRANDT, 1941, p. 101. “[...] in order to understand an object as an element of the Whole, it must necessarily be observed in its individual nature and highest completeness”.

⁴⁷¹ BRANDT, 1941, p. 107. “When he speaks of feeling, he is denoting such mental events as reverence, awe, respect, etc.”.

conectados com aquelas intuições, necessariamente fluem delas, e podem ser explicadas apenas por elas”.⁴⁷²

Apesar da possível ênfase no aspecto cognoscível da religião a partir da intuição e no emocional a partir do sentimento, perspectiva defendida por Brandt, ele mesmo reconhece que “há passagens que sugerem a alguns escritores uma ideia um pouco diferente de seu [referente ao sentimento] sentido”,⁴⁷³ onde Schleiermacher “algumas vezes descreve a geração do sentimento como se fosse um efeito imediato do universo [o que será explicitado por ele posteriormente ao falar do sentimento como autoconsciência *imediate*], sem nenhuma interposição de uma interpretação ou significado [o que seria o defendido por Brandt, a partir da preponderância e precedência do polo da intuição em relação ao do sentimento]”,⁴⁷⁴ e, se tais momentos forem “lidos em relação com algumas passagens em seu trabalho tardio, que parece apontar ainda mais fortemente para esta direção, pode-se chegar a uma interpretação bem distinta”,⁴⁷⁵ e, reconhecendo isto, “seria precipitado afirmar definitivamente que ele não tinha vagamente em mente aqui uma ideia que ele parece sugerir mais tarde”.⁴⁷⁶ A mudança para esta nova ênfase começa antes da publicação da segunda edição da obra, em 1806, onde, apesar de não abrir mão por completo do conceito de *Anschauung*, este é, em grande medida, ofuscado pela nova preponderância dada ao aspecto do *Gefühl*, com uma redefinição deste que busca definitivamente abranger para além de conotações emotivas (caso isto realmente fosse o intento na primeira edição), abarcando uma noção de nível de autoconsciência voltada para a experiência receptiva interior e imediata, antecedendo o olhar para fora, como percepção ou intuição. Isto é visível ao ver a modificação terminológica em uma seção do terceiro discurso, onde, enquanto que na primeira edição ele afirma que “o finito deseja intuir o Universo”,⁴⁷⁷ posteriormente, para ele, na mesma seção, a humanidade “busca, através da autoconsciência, entrar em comunhão com a unidade do Todo”,⁴⁷⁸ portanto, expondo uma nova percepção da essência da religião que mais claramente ressaltaria uma distinção de um

⁴⁷² SCHLEIERMACHER, apud BRANDT, 1941, p. 108. “They are internally connected with those intuitions, necessarily flow out of them, and can be explained only by them”.

⁴⁷³ BRANDT, 1941, p. 109. “[...] there are some passages which have suggested to some writers a rather different idea of his meaning”.

⁴⁷⁴ BRANDT, 1941, p. 109. “[...] sometimes describes the generation of the feeling as if it were an immediate effect of the universe without any interposition of an interpretation of meaning”.

⁴⁷⁵ BRANDT, 1941, p. 109. “[...] are read in relation to some statements in his later work which seem to point even more strongly in this direction, one might arrive at quite a different interpretation”.

⁴⁷⁶ BRANDT, 1941, p. 110. “[...] it would be rash to assert definitely that he did not have vaguely in mind here an idea which he seems to suggest later”.

⁴⁷⁷ SCHLEIERMACHER, 1993 [1799, doravante, todas essas citações serão desta primeira edição], p. 214. “[...] the finite wishes to intuit the universe [...]”.

⁴⁷⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. 242. “[...] seek through self-consciousness to enter into fellowship with the unity of the Whole [...]”.

conhecimento, possivelmente ainda denotado com *Anschauung*, em prol de uma ênfase na interioridade e imediaticidade da experiência religiosa como momento pré-conceitual e pré-reflexivo. Uma forma de compreender tal modificação poderia ser a sua crescente preocupação em clarear sua noção da constituição da consciência humana, e, a partir disto, “clarear a ‘essência da religião’ em relação a outros modos da consciência e atividade humana”,⁴⁷⁹ o que ele aprofundará em suas reflexões acerca da dialética, e onde, como visto, redefinirá o sentimento como momento *original* da consciência, que está análogo à autoconsciência imediata.⁴⁸⁰

Em “*der christliche Glaube*”, assim como na terceira edição das “*Reden*”, é possível ver a completude da transição para o *Gefühl* como o aspecto mais característico da essência religiosa. Isto é explicitado no §3 (na segunda edição de 1830), onde Schleiermacher define a piedade como “*nem um Conhecer [Wissen], nem um Fazer [Tun], mas uma modificação de Sentimento [Gefühl], ou de autoconsciência imediata*”.⁴⁸¹ Neste parágrafo, há três aspectos importantes que necessitam ser ressaltados: 1) a centralidade do conceito de “piedade” como a definição da essência de uma comunidade religiosa, portanto, aquilo que caracteriza uma vivência religiosa, 2) o intento de se trabalhar a piedade “*puramente em si mesma*”,⁴⁸² portanto, não em seus desdobramentos para o conhecer e o fazer; e 3) os três conceitos em torno dos quais se movimentará: piedade, sentimento e autoconsciência imediata. Neste parágrafo, o intento primordial de Schleiermacher é ressaltar a distinção entre o Sentir, o Conhecer e o Fazer, mas, ao mesmo tempo, sua inter-relação. Para definir o aspecto do Sentimento, põe-no em paralelo com a autoconsciência, inserindo um adjetivo clareador, a saber, “o epíteto determinante ‘imediato’”.⁴⁸³ Assim, como Schleiermacher posteriormente

⁴⁷⁹ CROUTER, 1993, p. 57. “[...] to clarify the ‘essence of religion’ in relation to other modes of human consciousness and activity”.

⁴⁸⁰ É importante retomar aqui a distinção feita no segundo capítulo, ao trabalhar a Dialética, entre o sentimento e a autoconsciência, onde esta remete à unidade transcendente que possibilita a unidade e transição entre as funções, enquanto que aquela é onde “o aspecto de dependência sobre um fundamento transcendente, ao invés de um transitório, está em perspectiva” (“the aspect of dependence on the transcendent ground rather than the transitional one, is held in view” FRANK, Manfred. *Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher’s Dialectic*. In. MARIÑA, Jacqueline [Ed.]. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 29), e, portanto, “em uma autoconsciência imediata, o estado e seu conteúdo são conhecidos pré-reflexivamente. [...] como sentimento, o mesmo fenômeno não está preso à mediação pré-reflexiva da transição entre estados da alma. Não está presa na capacidade de ter a si mesma (*‘Sich-selbst-habens’*), mas à sua falta de Ser [assim, desenvolvendo um sentimento de dependência]” (“In an immediate self-consciousness, the state and its content are known pre-reflexively. [...] as feeling, the same phenomenon is not bound to the pre-reflexive mediation of the transition between the soul’s states. It is not bound to its capacity to have itself [*‘Sich-selbst-habens’*], but to its lack of Being” FRANK, 2005, p. 30).

⁴⁸¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 5. “[...] *neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling or of immediate self-consciousness*”.

⁴⁸² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 5. “[...] *purely in itself*[...]”.

⁴⁸³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 6. “[...] the determining epithet ‘immediate’ [...]”.

desdobrará (§5), o Sentimento (não especificamente o de dependência absoluta) não é apenas um aspecto da autoconsciência (que, em Schleiermacher, é tripartida), mas é a autoconsciência imediata sob outra perspectiva (cf. nota 476), ou seja, o momento fundante da autoconsciência. Schleiermacher, para ilustrar melhor sua compreensão do sentimento, compara-a ao do filósofo natural Heinrich Steffens (1773-1845), que, em sua obra “Falsa Teologia” (“*Falsche Theologie*”), define o sentimento como “a presença imediata de toda existência pessoal indivisa etc.”⁴⁸⁴ (“*Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins etc.*”⁴⁸⁵), e, ao mesmo tempo, para ilustrar o que não intenta dizer, compara-a ao de Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crucius (1788-1842), que “parece transferir sentimento ao reino da consciência objetiva ao utilizar a palavra ‘percepção’ [*Wahrnehmung*]”.⁴⁸⁶ Desta forma, piedade é atrelada ao sentimento como autoconsciência imediata, e, pelo caráter estritamente receptivo do sentimento (a partir da precedência ontológica, como visto até aqui), pode ser considerado um “manter-se-em-si-mesmo” (*Insichbleiben*), distinto do fazer, que é um “sair-de-si-mesmo” (*Aussichheraustreten*), e do conhecer, que é uma relação entre o “manter-se-em-si-mesmo” e o “sair-de-si-mesmo”, já que está em constante relação com um objeto.⁴⁸⁷ Apesar deste aspecto subjetivo da piedade, Schleiermacher enfatiza que há um desdobramento natural do sentimento (piedade) para o conhecer e o fazer, e, assim, “há tanto um Conhecer quanto um Fazer que pertencem à piedade, mas nenhum destes constitui a essência da piedade”,⁴⁸⁸ e, portanto, “piedade em suas diversas expressões permanece essencialmente um estado do Sentimento”, mas, “este estado é subsequentemente apanhado na região do pensar”,⁴⁸⁹ o que reitera uma distinção anteriormente desenvolvida por ele (§3.3) entre “a piedade cristã em si mesma, por um lado, e tanto a fé cristã (contanto que possa ser construída como uma forma de Conhecimento) como a ação cristã, por outro”.⁴⁹⁰

Esclarecendo a piedade como modificação de Sentimento, e este como autoconsciência imediata, como exposto acima, no §4 Schleiermacher expõe a característica

⁴⁸⁴ STEFFEN, apud SCHLEIERMACHER, p. 7. “The immediate presence of whole undivided personal existence, etc.”.

⁴⁸⁵ SCHLEIERMACHER, 1960, p. 17.

⁴⁸⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 7. “[...] seems to transfer feeling into the realm of the objective consciousness by using the word ‘perception’ (*Wahrnehmung*)”.

⁴⁸⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 8.

⁴⁸⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 10. “[...] there are both a Knowing and a Doing which pertain to piety, but neither of these constitutes the essence of piety [...]”.

⁴⁸⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 11. “[...] piety in its diverse expressions remains essentially a state of Feeling. This state is subsequently caught up into the region of thinking [...]”.

⁴⁹⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 7. “[...] Christian piety in itself, on the one hand, and both Christian belief (so far as it can be brought into the form of Knowledge) and Christian action, on the other”.

religiosa da piedade, “o elemento comum em todas as diversas expressões da piedade”,⁴⁹¹ como a consciência de conhecer a nós mesmos como “absolutamente dependente [*schlechthin abhängig*], ou, o que é a mesma coisa, de estar em um relacionamento com Deus”.⁴⁹² É importante ressaltar dois pontos: 1) a expressão da piedade, como uma pluralidade de formas, é distinta de sua essência, portanto, toda expressão de piedade como um ato segundo; e 2) que a característica da piedade é conscientizar tal sentimento, ou seja, compreender-se como dependente, ou, também poderia ser dito, ter esta perspectiva existencial.

Neste parágrafo, Schleiermacher inicia expondo que “toda consciência do si é, ao mesmo tempo, uma consciência de um estado variável do ser”,⁴⁹³ portanto, sempre atrelado à consciência individual histórica e contextual. Para Schleiermacher, na autoconsciência, como momento fundamental da consciência, há dois elementos, onde “um expressa a existência do sujeito por si mesmo, e o outro sua coexistência com um outro”,⁴⁹⁴ e, retomando seu diálogo com Kant e Espinosa (mesmo que isto não seja referenciado), enquanto aquele pode ser definido com o conceito de atividade espontânea (*Selbsttätigkeit*), este é com a receptividade (*Empfänglichkeit*), denotando o aspecto exterior e realista, e que, para Schleiermacher, desde a dialética é o elemento primário. Enquanto que a atividade espontânea é definida por ele como o sentimento de liberdade (*Freiheitsgefühl*) (sentimento por denotar este aspecto pré-reflexivo da autoconsciência), a receptividade é definida como o sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*). Reiterando a preponderância da ontologia e do realismo no pensamento de Schleiermacher visto no segundo capítulo, no §4.3, ele nega a existência (temporal) de um sentimento de liberdade absoluta, pois “toda a nossa existência [por ser histórica, contextual e relacional] não apresenta a si mesma à nossa consciência como tendo procedido de nossa própria atividade espontânea [ou seja, intelectual]”.⁴⁹⁵ Todavia, “um sentimento de dependência absoluta, estritamente falando, também não pode existir em um determinado momento”,⁴⁹⁶ como algo do qual pode-se ter posse, mas a autoconsciência:

⁴⁹¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 12. “The common element in all howsoever diverse expressions of piety [...]”.

⁴⁹² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 12. “[...] absolutely dependent, or, which is the same thing, of being in relation with God”.

⁴⁹³ SCHLEIERMACHER, p. 12. “[...] consciousness of the self is at the same time the consciousness of a variable state of being”.

⁴⁹⁴ SCHLEIERMACHER, p. 13. “[...] on expresses the existence of the subject for itself, the other its co-existence with an other”.

⁴⁹⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] our whole existence does not present itself to our consciousness as having proceeded from our own spontaneous activity”.

⁴⁹⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] a feeling of absolute dependence, strictly speaking, cannot exist in a single moment as such”.

É em si precisamente uma consciência de dependência absoluta; pois é a consciência de que o todo de nossa atividade espontânea [o sentimento de liberdade] surge de uma fonte fora de nós, exatamente do mesmo modo com que algo do qual deveríamos ter um sentimento de liberdade absoluta deveria proceder inteiramente de nós mesmos”.⁴⁹⁷

Em relação ao paralelo que Schleiermacher faz na tese do §4 entre a consciência de ser absolutamente dependente e o estar em uma relação com Deus, pode-se compreender que a autoconsciência imediata como sentimento e o sentimento de dependência absoluta como fundamento da autoconsciência, instância constitutiva do ser como um ser relacional, remete a uma “fonte fora de nós”,⁴⁹⁸ segundo o §4.4, a um *Donde* (*Woher*) como fundamento da existência receptiva (ontologia – o aspecto do ser) e ativa (epistemologia – o aspecto do pensar),⁴⁹⁹ o que, a partir da teoria dialética, é denominado de fundamento transcendente: “o *Donde* de nossa existência receptiva e ativa, como implicado nesta autoconsciência [de dependência absoluta], deve ser designado com a palavra ‘Deus’, e este é, para nós, o significado realmente original desta palavra”.⁵⁰⁰ Este aspecto transcendente (num sentido de transcender a própria materialidade, buscando superar qualquer caráter de um panteísmo materialista) é reiterado a partir da afirmação de que “este ‘Donde’ [a autoconsciência sente-se dependente] não é o mundo, no sentido de uma totalidade da existência temporal”,⁵⁰¹ mas:

Numa primeira instância, Deus significa para nós simplesmente aquilo que é o co-determinante neste sentimento [conforme vem expondo até aqui, um sentimento de existência dependente de algo que produz nosso estado de receptividade e atividade] e para o qual podemos traçar nosso ser em tal estado; e qualquer conteúdo futuro da ideia necessita evoluir desta significação fundamental atribuída a isto.⁵⁰²

Assim, “sentir-se absolutamente dependente e ser consciente de estar em uma relação com Deus são a mesma coisa; e a razão é que a dependência absoluta é a relação fundamental

⁴⁹⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] is itself precisely a consciousness of absolute dependence; for it is the consciousness that the whole of our spontaneous activity comes from a source outside of us in just the same sense in which anything towards which we should have a feeling of absolute freedom must have proceeded entirely from ourselves”.

⁴⁹⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] a source outside of us [...]”.

⁴⁹⁹ Cf. citação de Schleiermacher na nota 321, e ver como o desenvolvimento (e requerimento) de sua noção de teologia poderia ser compreendido como um falar que necessita estar consciente da relatividade de seu falar.

⁵⁰⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] the *Whence* of our receptive and active existence as implied in this self-consciousness, is to be designated by the word ‘God’, and that this is for us the really original signification of that word”.

⁵⁰¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 16. “[...] this ‘Whence’ is not the world, in the sense of the totality of temporal existence [...]”.

⁵⁰² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 17. “[...] in the first instance God signifies for us simply that which is the co-determinant in this feeling and to which we trace our being in such a state; and any further content of the idea must be evolved out of this fundamental import assigned to it”.

que deve incluir todos os outros em si mesmo”,⁵⁰³ o que faz com que, apesar da distinção, haja a íntima relação entre a autoconsciência e a consciência-de-Deus, “a consciência-de-Deus na autoconsciência” (*Gottesbewußtsein in das Selbstbewußtsein*) (§4.4).

Schleiermacher dá continuidade à sua estruturação da autoconsciência no §5 de sua dogmática, e é aqui que ele define mais precisamente o que expôs nos parágrafos anteriores, ao falar da piedade como sentimento e autoconsciência imediata. Para ele, a autoconsciência humana é tripartida, e os níveis mais importantes são o segundo, a “autoconsciência sensível” (*sinnliche Selbstbewußtsein*) (§5.1), onde os sentimentos de dependência e liberdade se relacionam, e o terceiro, a “consciência de dependência absoluta” (*schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein*) (§5.3), ou, para especificar seu caráter pré-reflexivo, o “sentimento de dependência absoluta” (*schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*) (§5.1). Para ele, da mesma forma como a filosofia e ciência desenvolvem-se naturalmente pelo lado objetivo do espírito humano, isto é, pelo segundo nível da autoconsciência humana, como momento que trabalha em cima da distinção entre sentimento e percepção na vida sensível,⁵⁰⁴ a religião, como sentimento de dependência absoluta, “é o aperfeiçoamento do lado subjetivo”,⁵⁰⁵ e este sentimento, onde “o sujeito se une e se identifica com tudo o que, no nível intermediário, foi posto contra ele [num sentido de oposição, de antítese], [é posto] como o [nível] mais elevado”⁵⁰⁶ (§5.1), já que “não há outra autoconsciência que seja elevada sobre a antítese, e [segue] que este caráter pertence somente ao sentimento de dependência absoluta”.⁵⁰⁷ Desta forma, este nível de consciência, definido como sentimento, caso na primeira edição das “*Reden*” realmente tenha conotações emocionais, aqui, já não pode mais ser definido como uma emoção, mas, o nível mais fundamental e mais elevado da autoconsciência humana (§5). Contudo, este terceiro nível é sempre atrelado ao segundo, como momento de reflexão histórica e contextual [na relação dialética entre a receptividade e a espontaneidade], assim, reiterando sua posição contra um desenvolvimento natural e objetivo da essência religiosa:

É impossível para qualquer pessoa, em alguns momentos, estar exclusivamente consciente de suas relações dentro do reino da antítese, e, em outros momentos, de sua dependência absoluta em si mesma e em um modo geral; pois, como uma

⁵⁰³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 17. “[...] to feel oneself absolutely dependent and to be conscious of being in a relation with God are one and the same thing; and the reason is that absolute dependence is the fundamental relation which must include all others in itself”.

⁵⁰⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 19.

⁵⁰⁵ BRANDT, 1941, p. 260. “[...] religion is the perfection of the subjective side”.

⁵⁰⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 20. “[...] the subject unites and identifies itself with everything which, in the middle grade, was set over against it, as the highest”.

⁵⁰⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 20. “[...] there is no other self-consciousness which is elevated above the antithesis, and that this character belongs exclusively to the feeling of absolute dependence”.

pessoa, é determinada para este momento de um modo particular dentro do reino da antítese no qual ela está consciente de sua dependência absoluta.⁵⁰⁸

Por tal relação intrínseca com o estado de consciência sensível, pode-se afirmar que:

Estando [a(o) consciência(sentimento) de dependência absoluta como consciência religiosa] em relação, como um fator constituinte, a um dado momento da consciência que consiste de um sentimento de liberdade parcial e um sentimento de dependência parcial, ela, portanto, se torna uma emoção religiosa particular, e, estando em outro momento relacionado com um dado distinto, se torna uma emoção religiosa distinta.⁵⁰⁹

Desta forma, apesar do sentimento de dependência absoluta como nível humano inato ser um, este, sempre será experienciado de forma distinta.

A piedade, portanto, é a expressão deste sentimento de dependência absoluta dado na autoconsciência imediata, assim, um momento secundário, construído a partir de uma experiência primordial. Com isto, “a antítese [da autoconsciência sensível] se junta à autoconsciência mais elevada [a de dependência absoluta], pois é da natureza desta se tornar temporal, manifestar a si mesma no tempo, ao entrar em relação com a autoconsciência sensível a fim de constituir um momento”,⁵¹⁰ um momento que é experienciado como emoção,⁵¹¹ o polo denominado por Schleiermacher de “religião interior”, e que, todavia, é sempre acompanhado pela “religião exterior”, como “expressões comunicativas da piedade”,⁵¹² polos que perfazem a “religião subjetiva”, como um “elemento puramente pessoal”,⁵¹³ mas que sempre está inserido na “religião objetiva”, como o elemento comum de uma tradição. Assim, “a transferência da ideia de Deus [como fundamento transcendental da existência] a qualquer objeto perceptível, a não ser que se esteja em todo o tempo consciente

⁵⁰⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 21. “[...] It is impossible for anyone to be in some moments exclusively conscious of his relations within the realm of the antithesis, and in other moments of his absolute dependence in itself and in a general way; for it is as a person determined for this moment in a particular manner within the realm of the antithesis that he is conscious of his absolute dependence”.

⁵⁰⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 22. “[...] being related as a constituent factor to a given moment of consciousness which consists of a partial feeling of freedom and a partial feeling of dependence, it thereby become a particular religious emotion, and being in another moment related to a different datum, it becomes a different religious emotion [...]”.

⁵¹⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 24. “[...] the antithesis attaches to the higher self-consciousness, because it is the nature of the latter to become temporal, to manifest itself in time, by entering into relation with the sensible self-consciousness so as to constitute a moment”.

⁵¹¹ “The feeling of absolute dependence, when it unites with a sensibly determined self-consciousness, and thus becomes an emotion, must vary as regards strength”. SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 25.

⁵¹² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 30. “[...] communicative expressions of piety [...]”.

⁵¹³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 30. “[...] purely personal element [...]”.

de ser algo de simbolismo puramente arbitrário, é sempre uma corrupção”,⁵¹⁴ e isto, mesmo ao lidar com o caráter antropomórfico do falar de Deus:

Se, portanto, a expressão interna direta do sentimento de dependência absoluta é a consciência de Deus, e esse sentimento, quando atinge certa clareza, é acompanhado de tal expressão, mas também é acompanhado por, e relacionado a, uma autoconsciência sensível [como visto ser o caso, já que sempre haverá a preponderância do aspecto ontológico]: então a consciência-de-Deus, que desta forma surgiu, em todas as suas formações particulares, carregará consigo tais determinações que pertencem ao reino da antítese na qual a autoconsciência sensível se move. E isto é a fonte de todos os elementos antropomórficos que são inevitáveis, neste reino, em enunciados sobre Deus [...] Enquanto isso, homens religiosos sabem que é apenas em fala que não podem evitar o antropomórfico [...].⁵¹⁵

3.2.2.3 Uma dogmática e suas proposições doutrinárias

Analisando a relação entre a experiência religiosa e a linguagem na primeira parte de sua Introdução, na “definição da dogmática”, §§1-19, especificamente nos §§15-19, Schleiermacher passa a focar a relação entre linguagem ortodoxa e heterodoxa em dois parágrafos na segunda parte, no “método da dogmática”, §§20-31, nos §§27-28. Desta forma, será examinado neste ponto da pesquisa o pensamento de Schleiermacher sobre o que são as proposições doutrinárias em meio às expressões linguísticas da experiência religiosa, as condições em que isto ocorre, e as consequentes potencialidades e limitações.

A partir do reconhecimento de que a autoconsciência é tripartida, que sua imediaticidade se dá como sentimento, que o nível “intermediário” é o sentimento de dependência (a receptividade na estrutura dialética) e o sentimento de liberdade (a espontaneidade na estrutura dialética), que o nível mais elevado de autoconsciência imediata é o sentimento de dependência absoluta (pela precedência do aspecto realista), que este, todavia, impossível de se ter por si mesmo, é sempre mediado pelo segundo nível, portanto, suscitando como um momento que se dá primariamente como emoção, Schleiermacher pode buscar expor sua definição do que são doutrinas: “*doutrinas cristãs são expressões*

⁵¹⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 18. “The transference of the idea of God to any perceptible object, unless one is all the time conscious that it is a piece of purely arbitrary symbolism, is always a corruption [...]”.

⁵¹⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 25-26. “If thus the direct inward expression of the feeling of absolute dependence is the consciousness of God, and that feeling, whenever it attained to a certain clearness, is accompanied by such an expression, but is also combined with, and related to, a sensible self-consciousness: then the God-consciousness which has in this way arisen will, in all its particular formations, carry with it such determinations as belong to the realm of the antithesis in which the sensible self-consciousness moves. And this is the source of all those anthropomorphic elements which are inevitable in this realm in utterances about God [...] Meanwhile, religious men know that it is only in speech that they cannot avoid the anthropomorphic [...]”.

[*Auffassungen*] das afeições [*Gemütszustände*] religiosas cristãs postas em discurso”.⁵¹⁶ Assim, apesar do sentimento de dependência absoluta não poder ser definido como uma emoção, as emoções são o primeiro momento interior perceptível da experiência religiosa, e se manifestam de forma exterior, em primeiro lugar, através de mimetismo, as expressões faciais, vocais e por gestos (§15.1). A tentativa de externalizar a experiência religiosa interior, portanto, é para Schleiermacher um desenvolvimento natural, assim como o momento de unir tais expressões com “sinais sagrados e atos simbólicos”.⁵¹⁷ Contudo, pela sua capacidade dialógica, como expresso no aspecto interior (subjeto) da teoria dialética de Schleiermacher, cada pessoa pode “se tornar, em seus variados estados mentais, do mesmo modo um objeto para si mesmo”,⁵¹⁸ e, apesar de no sentimento interior poder haver elementos relacionados ao objeto de modo imediato, “pensamento não pode proceder [...] internamente sem o uso da fala [linguagem]”,⁵¹⁹ e, através de tal reflexão interna linguística, “apenas quando este procedimento alcançou tal ponto de cultivo a ser capaz de se representar externamente em discurso definitivo, que produz uma real doutrina [*Glaubenssatz*]”.⁵²⁰ Ainda no §15, Schleiermacher triparte a possibilidade discursiva da comunicação religiosa em: poético (*dichterische*, que surge diretamente da experiência de emoção e entusiasmo interior e é descritivo [poético]), retórico (*rednerische*, que surge a partir de um estímulo externo e é direcionado ao estímulo [pregação]) e descritiva didático (*darstellendes belehrende*, desenvolvimento e aprofundamento das expressões levantadas pelo aspecto interno e externo da experiência religiosa). Apesar da piedade ser distinguida de sua comunicação, “a doutrina, em todas as suas formas, tem um fundamento último tão exclusivamente nas emoções da autoconsciência religiosa, que onde estas não existem a doutrina não pode surgir”.⁵²¹

A seguir, no §16, Schleiermacher define as proposições dogmáticas como do tipo descritiva didáticas, e, “com sua instrução descritiva, permanece distinta dos outros dois, e é

⁵¹⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 76. “*Christian doctrines are accounts of the Christian religious affections set forth in speech*”.

⁵¹⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] sacred signs and symbolical acts [...]”.

⁵¹⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] become in his various mental states likewise an object to himself [...]”.

⁵¹⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] thought cannot proceed even inwardly without the use of speech [...]”.

⁵²⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 77. “[...] only when this procedure has reached such a point of cultivation as to be able to represent itself outwardly in definite speech, that it produces a real doctrine (*Glaubenssatz*) [...]”.

⁵²¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 78. “[...] the doctrine in all their forms have their ultimate ground so exclusively in the emotions of the religious self-consciousness, that where these do not exist the doctrines cannot arise”.

constituído dos dois postos juntos, como uma forma derivada e secundária”.⁵²² Assim, ele define as origens das proposições dogmáticas como uma “reflexão logicamente ordenada sobre os enunciados imediatos da autoconsciência religiosa”.⁵²³ No §17, Schleiermacher apresenta um duplo valor das proposições dogmáticas: um eclesiástico (que remete à emoção religiosa, que, no caso do Cristianismo, precisa estar em alguma relação proeminente com Cristo como Redentor) e um científico (que é o nível de definição dos conceitos utilizados, assim como a interconexão entre eles). Com esta definição, Schleiermacher apresenta que toda proposição doutrinal tem valor eclesiástico, e ela se torna dogmática quando recebe o caráter científico, e, portanto, apenas as proposições dogmáticas possuem ambos os valores. No §18 ele enfatiza o desenvolvimento doutrinal e o dogmático como natural. No caso do Cristianismo, a experiência primordial se deu entre os primeiros ouvintes e o Cristo que, com sua mensagem, despertou naqueles, através de sua pregação, a experiência religiosa e:

Toda emoção religiosa que era o efeito direto daquela pregação se tornou, no dado momento de vida-contexto, uma emoção particular, e, portanto, a apreensão disto em pensamento, como uma apropriação daquela autoproclamação original, foi apenas parcial e imperfeita; e, portanto, o conjunto total de doutrinas que surgiram e foram trabalhadas com a maior definição possível como proposições dogmáticas, é, simplesmente, tomadas todas juntas, o desenvolvimento, cada vez mais completo, daquela pregação original. Portanto, cada proposição individual que surgiu, implica uma busca pelas outras, e, assim, um empenho por se conectar cada uma com outras.⁵²⁴

Com este desenvolvimento partindo da experiência, utilizando da linguagem, para as proposições doutrinas e destas para as dogmáticas, Schleiermacher, no §19, define a Teologia Dogmática como a sistematização da “*doutrina prevalecente na Igreja Cristã em um determinado tempo*”.⁵²⁵ O aspecto histórico contextual apresentado anteriormente como a característica do pensar teológico de Schleiermacher como um fazer teológico também está presente aqui, onde ele busca ressaltar a característica de uma reflexão dogmática como o engajamento pessoal com uma determinada forma de fé e sua colocação nessa determinada tradição eclesiástica, e, no seu caso específico do Cristianismo europeu, a necessária escolha

⁵²² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 79. “[...] with its descriptive instruction, remains distinct from the two others, and is made up of the two put together, as a derivative and secondary form”.

⁵²³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 81. “[...] logically ordered reflection upon the immediate utterances of the religious self-consciousness [...]”.

⁵²⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 85-86. “[...] every religious emotion which was the direct effect of that preaching became, in the given life-context of the moment, a particular emotion, and therefore the apprehension of it in thought, as an appropriation of that original self-proclamation, was only partial and imperfect; so that the total mass of the doctrines which thus arose and were worked out with the greatest possible definiteness as dogmatic propositions, is simply, taken all together, the unfolding, ever more and more complete, of that original preaching. Therefore each individual proposition which has so arisen implies a striving after the remaining ones, and thus an endeavor to connect each with others [...]”.

⁵²⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 88. “[...] *doctrine prevalent in a Christian Church at a given time*”.

entre fazer uma dogmática a partir e para a Igreja Católica ou a partir e para a Igreja Protestante, pois, vê que, sendo uma dogmática teleologicamente prática, “uma apresentação dogmática que objetivasse evitar contradições de ambos estes ramos [ou seja, buscando se colocar de alguma forma acima das distinções que perfazem estas linhas teológicas], perderia valor eclesiástico para ambos em quase todas as proposições”.⁵²⁶ Além disto, pelo aspecto duplamente histórico da reflexão dogmática (isto é, por ser uma reflexão dentro de uma história mais ampla e inserida em um contexto histórico específico), estas exposições estão atreladas a determinados tempos, e, apoiado pelo caráter relativo da linguagem utilizadora da sabedoria do mundo (*Weltweisheit*),⁵²⁷ o que ocorre consciente ou inconscientemente, assim como com os “livros didáticos do décimo sétimo século”, suas próprias obras também serão ultrapassadas (§19.2).

O segundo momento em que Schleiermacher lida com a relação entre linguagem e teologia se dá na relação entre as formas linguísticas ortodoxas e heterodoxas, no §27, dentro da segunda parte da Introdução, o “método da dogmática”, onde trata especificamente da “formação de um sistema dogmático”. Como expressa ainda no §19, uma dogmática necessita ser publicamente aceita, e, “quanto menos há de assuntos publicamente aceitos em tal apresentação, menos ela corresponde ao conceito de Dogmática”.⁵²⁸ Isto é reiterado no §27, onde expressa que as proposições devem ser aprovadas pela relação com “*documentos confessionais evangélicos, ou na falta destes, com a Escritura do Novo Testamento, e pela sua homogeneidade com outras proposições já reconhecidas*”.⁵²⁹ Apesar deste aspecto que busca se manter dentro do horizonte dos desenvolvimentos já feitos, é importante reconhecer que “é inquestionável que em certo sentido todos os nossos Símbolos [...] são meramente documentos ocasionais, onde, portanto, o modo preciso de afirmação de muitos pontos depende do tempo e lugar”,⁵³⁰ e, consciente disto, deve-se prezar pelo espírito, e não a letra, o

⁵²⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 89. “A dogmatic presentation which aimed at avoiding contradiction from either of these two parties would lack ecclesiastical value for both in almost every proposition”.

⁵²⁷ “Pois a filosofia frequentemente faz novos começos e a maioria dessas revoluções engendram novas combinações e novas expressões no campo do qual a Dogmática retira seu vocabulário”. “For philosophy makes frequent new beginnings and most of these revolutions engender new combinations and new expressions for the field from which Dogmatics draws its vocabulary”. SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 93.

⁵²⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 90. “[...] the less there is of publicly accepted matter in any such presentation, the less does it answer to the conception of a Dogmatic”.

⁵²⁹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 112. “[...] *Evangelical confessional documents, or in default of these, to the New Testament Scriptures, and by exhibition of their homogeneity with other propositions already recognized*”.

⁵³⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 114. “[...] it is unquestionable that in a certain sense all our Symbols [...] are merely occasional documents, in which therefore the precise mode of statement of many points depend upon time and place [...]”.

que inclui a utilização da “arte exegética” (§27.2) numa demonstração da não contradição com a Escritura (27.3).⁵³¹

Como último parágrafo onde explicitamente trata da relação entre a linguagem e a reflexão dogmática, Schleiermacher afirma que “*o caráter dialético da linguagem e a ordenação sistemática dão à Dogmática sua forma científica que é essencial para ela*”.⁵³² Ele especifica sua noção do “aspecto dialético da linguagem” aqui como se referindo ao desenvolvimento correto da linguagem técnica, o que é a característica específica da linguagem dogmática que a distingue da poética e retórica, e é “um reino de linguagem especial dentro do didaticamente religioso, *i.e.* a região mais rigorosa dele”.⁵³³ Esta especificidade da construção técnica da linguagem dogmática é “pela sua afinidade com a terminologia científica nesses reinos [referindo-se à Psicologia, Ética e Metafísica]”.⁵³⁴ Como já expresso no §19, por sua afinidade com o “conhecimento do mundo”, pode-se afirmar que “quanto mais frequentemente sistemas filosóficos dentro desses limites mudarem, o mais frequentemente também são as revoluções na linguagem dogmática”.⁵³⁵

3.2.3 A releitura da relação triádica Deus-Mundo-Humanidade na Doutrina Protestante da Fé Cristã de Schleiermacher

O pensamento teológico de Schleiermacher, conforme exposto em sua Dogmática, não pode ser resumido à sua Introdução. Contudo, esta estabelece aspectos fundamentais de sua construção que serão desdobrados ao longo daquilo que pode ser estritamente definido com seu sistema teológico dogmático. Em sua Introdução, ele alude a alguns pontos essenciais que já podem ser compreendidos como reformulações dogmáticas influenciadas por seus pressupostos expostos ao longo dela. O que se pretende trabalhar aqui é apenas uma exposição ampla do desenvolvimento que ele faz como um refazer teológico numa relação

⁵³¹ Junto com a utilização da Escritura, é importante ver a posição de Schleiermacher de que ela não pode simplesmente ser sistematizada em si mesma (como um “sistema bíblico”), pois, segundo ele, isto seria prejudicial tanto para a reflexão dogmática quanto para a própria exegese bíblica, e uma relação saudável seria apenas indireta, “mostrando que a anterior [passagens da Escritura] estão baseadas nas mesmas emoções religiosas que estão expostas na posterior [proposições dogmáticas]” (“by showing that the former are based on the same religious emotions which are set forth in the later”, SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 116), e isto seria possível através apenas de “seções maiores” da Escritura, e não uma leitura que prezasse por passagens individuais retiradas do contexto histórico mais amplo.

⁵³² SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118. “*The dialectical character of the language and the systematic arrangement give Dogmatics the scientific form which is essential to it*”.

⁵³³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118. “[...] a special realm of language within the didactically religious, *i.e.* the strictest region of it”.

⁵³⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118. “[...] affinity to the scientific terminology of those realms”.

⁵³⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 118-119. “[...] the more frequently philosophical systems change within those limits, the more frequent also are the revolutions in dogmatic language”.

ortodoxia-heterodoxia a partir de sua leitura e interrelação dos três conceitos que, segundo o §30, são fundamentais: Deus-Mundo-Humanidade:

*Todas as proposições que o sistema de doutrina cristã tem que estabelecer podem ser consideradas como descrições de estados humanos, ou como concepções de atributos e modos de ação divinos, ou como enunciados em relação à constituição do mundo.*⁵³⁶

O ponto de partida de Schleiermacher é a Humanidade, ou, mais precisamente, o ser humano e o fundamento de sua consciência, a autoconsciência imediata. Isto pode ser reiterado não apenas pelo próprio início de sua Introdução lidar com a definição da piedade como um sentimento ou autoconsciência imediata (§3), mas também por enfatizar isto no penúltimo parágrafo de sua Introdução (§30, como exposto logo acima), ao afirmar que:

A descrição de estados humanos da mente é a forma dogmática fundamental [a primeira forma: “descrições de estados humanos”],⁵³⁷ e as “proposições da segunda e terceira forma [“concepções de atributos divinos e modos de ação” e “enunciados em relação à constituição do mundo”] são permissíveis [como proposições dogmáticas] apenas na medida em que eles são desenvolvidos a partir das proposições da primeira forma.⁵³⁸

Desta forma, para Schleiermacher, o início de sua reflexão se dá na autoconsciência imediata, definida como *Gefühl*, sentimento (aspecto subjetivo), e que precederia a *Anschauung*, intuição (que seria a consciência objetiva), como Redeker também observa: “ele retém apenas a categoria de sentimento como o ato original do Espírito como aquilo que ontologicamente precede o conhecimento humano – inclusive o conhecimento especulativo [caracterizado pelo termo *Anschauung*] – e o desejo humano”.⁵³⁹ Ao longo de sua Introdução Schleiermacher expõe que a estrutura da autoconsciência imediata é tripartida, e os níveis mais importantes são a autoconsciência sensível (que ocorre na relação dialética entre o sentimento de dependência e o sentimento de liberdade) e a autoconsciência mais elevada (o sentimento de dependência absoluta). A autoconsciência sensível é o estado natural do ser humano, e, a partir disto, é o estado de relacionamento com o Mundo. A autoconsciência de dependência absoluta, como o estado mais elevado de autoconsciência, seria o meio de relacionamento com Deus, como expresso no §4. No §29, ainda na Introdução,

⁵³⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 125. “All propositions which the system of Christian doctrine has to establish can be regarded either as descriptions of human states, or as conceptions of divine attributes and modes of actions, or as utterances regarding the constitution of the world [...]”.

⁵³⁷ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 126. “[...] description of human states of mind to be the fundamental dogmatic form [...]”.

⁵³⁸ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 126. “[...] propositions of the second and third form are permissible only in so far as they can be developed out of propositions of the first form”.

⁵³⁹ REDEKER, 1973, p. 113. “He retained only the category of feeling as the original act of the Spirit as that which ontologically precedes knowing – including speculative knowing – and human willing”.

Schleiermacher expõe a relação de antítese que servirá para formar a estrutura de sua obra, respectivamente, os polos do “esquecimento-de-Deus” e da “consciência-de-Deus”. Como já apresentado antes, estes não são formas qualitativamente distintas de existência, mas quantitativamente distintas, assim, “o estado que precede a comunicação da capacidade [de consciência-de-Deus pelo Redentor, portanto, a consciência especificamente Cristã] não pode ser um absoluto esquecimento de Deus e nem uma busca vazia da consciência-de-Deus, mas deve, de alguma forma, conter este último como um dado na autoconsciência”.⁵⁴⁰ Este estado precedente não é substituído por um novo estado (o que seria justamente um aspecto qualitativo), mas é elevado ao ápice, e, apesar da relação com o estado anterior, o conteúdo que é desenvolvido como consequente reflexão deste novo estado varia a partir do nível da autoconsciência, razão pela qual a estrutura Dogmática de Schleiermacher será bipartida nas descrições “da autoconsciência religiosa, primeiro, como são pressupostos pela antítese expressa na concepção de redenção [o esquecimento-de-Deus, que seria o estado de pecado, e a consciência-de-Deus, que seria a redenção], e, em segundo lugar, como são determinados por esta antítese”.⁵⁴¹ Desta forma, num primeiro momento, ele busca expor o que se pode abstrair a partir do sentimento de dependência absoluta em geral, para, então, expor o que pode ser construído a partir da autoconsciência especificamente cristã.

A primeira parte, apesar de partir do sentimento de dependência absoluta em geral, não é uma “teologia natural”, pois as exposições “não apenas são em todo caso expressões da autoconsciência religiosa, e, portanto, genuinamente proposições dogmáticas, mas elas também são definitivamente cristãs, em virtude da referência distintivamente cristã que está inerente no arranjo do todo”⁵⁴².⁵⁴³ No §32, Schleiermacher enfatiza que é somente na autoconsciência imediata como absolutamente dependente que “*nosso próprio ser e o ser infinito de Deus podem ser um em autoconsciência*”.⁵⁴⁴ Nesta primeira parte, portanto, seu objetivo é trabalhar, a partir do sentimento de dependência absoluta, a relação com Deus e com o mundo, o que deve ser enfatizado como não sendo uma forma de conhecimento, mas

⁵⁴⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 123. “[...] the state which precedes the communication of the capacity cannot be either absolute forgetfulness of God or a mere empty striving after the God-consciousness, but must somehow contain this last as a datum in the self-consciousness”.

⁵⁴¹ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 123. “[...] *religious self-consciousness, first as they are presupposed by the antithesis expresses in the concept of redemption, and secondly, as they are determined by that antithesis*”.

⁵⁴² Portanto, um pressuposto daquele que faz a análise, condizendo também com este estado de consciência ser um que não é substituído, mas aprofundado, ou elevado, a partir da redenção.

⁵⁴³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 124. “Not only are they in every case expressions of the religious self-consciousness and thus genuinely dogmatic propositions, but they are also definitely Christian, in virtue of the distinctively Christian reference which is inherent in the arrangement of the whole”.

⁵⁴⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 131. “[...] *our own being and the infinite being of God can be one in self-consciousness*”.

uma reflexão formulada “existencialmente com a ajuda da experiência imediata de criaturidade [*creatureliness*] no sentimento de dependência absoluta”.⁵⁴⁵ Neste desenvolvimento de Schleiermacher pode-se ver um paralelo com a forma de desenvolvimento de Espinosa, que, a partir de sua epistemologia ontologicamente fundamentada em Deus, busca ser um caminho inverso do dedutivo, indo da “*scientia intuitiva*” para o mundo como Mundo. Todavia, aqui entra uma distinção fundamental que Schleiermacher busca enfatizar, a noção de que isto não é uma forma de conhecimento, mas, como consciência de existência com e em, um relacionamento. Ele continua seu desenvolvimento em paralelo com sua noção de um “realismo mais elevado” e de um “fundamento transcendente”, ou seja, de que, apesar da relação imanente com a ordem natural, ainda deve haver uma distinção: “*por Eternidade de Deus, compreendemos a causalidade absolutamente sem tempo de Deus, que condiciona não apenas tudo o que é temporal, mas o tempo em si mesmo*”⁵⁴⁶ (§52). Com esta perspectiva, ele desenvolverá suas noções da onipresença de Deus, como “*a absoluta causalidade sem limites*” (§53), e da onipotência de Deus, segundo a definição de Redeker, como uma “omniatividade”,⁵⁴⁷ razão pela qual Schleiermacher pode fazer coincidir as doutrinas da “criação” com a da “preservação”. Com tais perspectivas, Deus é “a unidade e totalidade trazendo junto a antítese da existência material e espiritual, portanto, a fonte [como fundamento transcendente] de toda vida finita [como existência temporal e espacial da realidade]”.⁵⁴⁸

Isto, todavia, é uma consciência relativa, já que ainda faz parte daquilo que Schleiermacher define como o esquecimento-de-Deus (mesmo que isto nunca possa ser absoluto). Não obstante, isto não pode ser deduzido do sentimento de dependência absoluta em si, já que a necessidade de redenção não é algo provável, mas apenas como leitura retroativa a partir de tal estado de consciência-de-Deus e consciência de redenção. Desta forma, após expor as possíveis abstrações a partir do sentimento de dependência absoluta geral (a “Primeira parte do sistema de doutrinas”), ele busca expor aquilo que pode ser desenvolvido a partir da consciência especificamente cristã. Esta segunda parte é a “explicação dos fatos da autoconsciência religiosa como são determinados [e não pressupostos] pela antítese de Pecado e Graça”, e, enquanto uma primeira seção expõe a

⁵⁴⁵ REDEKER, 1973, p. 121. “[...] existentially with the help of the immediate experience of creatureliness in the feeling of absolute dependence”.

⁵⁴⁶ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 203. “*By the Eternity of God we understand the absolutely timeless causality of God, which conditions not only all that is temporal, but time itself as well*”.

⁵⁴⁷ REDEKER, 1973, p. 120. “[...] ‘omniactivity’ [...]”.

⁵⁴⁸ REDEKER, 1973, p. 122. “[...] the unity and totality bringing together the antithesis of material existence and spirit, hence the source of all finite life”.

consciência de pecado, a segunda trabalha a consciência de graça e todos os desdobramentos a partir dela. Segundo o §11, a essencial distinção do Cristianismo é de que “nele tudo é relacionado à redenção realizada por Jesus de Nazaré”, e, segundo Walter Wyman, “pecado e redenção constituem o coração da compreensão do Cristianismo por Schleiermacher”.⁵⁴⁹

Como expresso anteriormente em outro ponto (p. 114), a condição de pecado no qual o ser humano se encontra pode ser definida como uma condição de maldade, pois é “uma obstrução ou prisão da vitalidade da autoconsciência mais elevada”,⁵⁵⁰ e, portanto, da vida religiosa. Assim, “pecaminosidade seria uma inabilidade de ‘juntar o pensamento de Deus com todo pensamento de qualquer importância,’ uma ausência de uma relação consciente com Deus na existência diária de um indivíduo”.⁵⁵¹ Schleiermacher, reinterpretando o conceito paulino de “carnal” a partir de sua noção da “autoconsciência sensível” e do “espiritual” a partir da “autoconsciência mais elevada”, define a universalidade do pecado em três níveis: desenvolvimental, intelectual e social. O primeiro refere-se à universalidade da precedência do “carnal” ao “espiritual” (a partir da redefinição schleiermacheriana), e, portanto, “seres humanos se tornam acostumados a experienciar o mundo cotidiano sem conscientemente relacionar sua experiência com o pensamento de Deus”⁵⁵² (portanto, vivendo de forma carnal, e não espiritual). O segundo, retomando Romanos 7, ele desenvolve como “*um resultado do desenvolvimento desigual da introspecção [Einsicht] e da força de vontade [Willenskraft]*”.⁵⁵³ O terceiro pode ser visto como uma releitura da noção de herança do pecado, mas, ao contrário de uma noção agostiniana, é visto sob uma ótica social e histórica, onde pecado é uma coisa tão presente na humanidade que “*é melhor representada como o ato corporativo e a culpa corporativa da raça humana*”⁵⁵⁴ (§71), razão pela qual o pecado “*está presente em cada indivíduo antes de cada ação sua, e tem seu fundamento fora de seu próprio ser*”.⁵⁵⁵ Todavia, a compreensão do estado de pecado e, portanto, de tal obstrução de relação com Deus (tendo em mente que esta é de forma relativa, e não absoluta), mesmo que evidências

⁵⁴⁹ WYMAN, Walter. Sin and Redemption. In. MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 129. “Sin and redemption constitute the heart of Schleiermacher’s understanding of Christianity”.

⁵⁵⁰ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 54. “[...] an obstruction or arrest of the vitality of the higher self-consciousness”.

⁵⁵¹ WYMAN, 2005, p. 133. “Sinfulness would be an inability to ‘join the thought of God with every thought of any importance’, an absence of a conscious relation to God in one’s everyday existence”.

⁵⁵² WYMAN, 2005, p. 135. “Human beings become accustomed to experiencing the everyday world without consciously linking their experience to the thought of God”.

⁵⁵³ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 275. “[...] a result of the unequal development of insight and will-power”.

⁵⁵⁴ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 285. “[...] it is best represented as the corporate act and the corporate guilt of the human race [...]”.

⁵⁵⁵ SCHLEIERMACHER, v. I, 1963, p. 282. “[...] is present in an individual prior to any action of his own, and has its ground outside his own being”.

sejam perceptíveis em outras religiões, é uma leitura especificamente cristã, que busca ser uma forma de expressar o estado de consciência anterior à elevada consciência-de-Deus suscitada pelo Redentor, Jesus de Nazaré, no momento da redenção, portanto, uma leitura retroativa a partir da consciência de redenção cristã.

A noção de redenção de Schleiermacher está associada a “*uma nova vida corporativa divinamente efetuada, que funciona em oposição à vida corporativa de pecado e a miséria que é desenvolvida nela*”.⁵⁵⁶ Essa “nova vida corporativa” é a nova comunhão a partir da consciência-de-Deus que é suscitada pela incorporação dos crentes pelo Redentor para dentro de sua própria consciência-de-Deus (§100). Cristo, com sua “perfeição sem pecado” (§88), como expressão de sua dupla natureza na perfeita consciência-de-Deus (como posição discutida no §22 e aludido anteriormente), é o único Redentor, e, a partir da experiência direta dos primeiros discípulos desta consciência-de-Deus e apropriação desta em suas próprias (como expressão de fé, que Schleiermacher define como “apropriação da perfeição [*Vollkommenheit*] e bem-aventurança [*Seligkeit*] de Cristo”), iniciou-se uma nova forma de comunhão a partir da qual a consciência-de-Deus original de Cristo pode ter continuidade. Assim, este Espírito em comum (*Gemeingeist* - §116.3) é “uma influência do próprio Cristo, mediado por sua presença espiritual na Palavra”⁵⁵⁷ (§106.2). Em relação com sua noção de criação contínua, “a criação do homem é, desta forma, dividida em dois estágios [portanto, não se colocando na tradição de criação, queda e restauração]”, e Cristo, como o segundo Adão provedor da plena consciência-de-Deus, como contínua autoconsciência mais elevada, é “*a realização, apenas agora efetuada, da criação da natureza humana*”.⁵⁵⁸

Consciente de que a doutrina de Deus “pode apenas ser completada simultaneamente com o sistema todo”, e de que o sentimento de dependência absoluta pode apenas indicar a existência de Deus como uno, é apenas a partir de toda sua exposição da consciência cristã de existência que Schleiermacher expõe sua noção da Trindade, revolucionando, assim, em relação com Pedro Lombardo e Tomás de Aquino,⁵⁵⁹ a construção estrutural dogmática. Congruente com sua tentativa de construção de uma dogmática histórica, sua leitura da Trindade busca expor esta como “a doutrina da união da Essência Divina com a natureza

⁵⁵⁶ SCHLEIERMACHER, v. II, 1963, p. 358. “[...] *a new divinely-effected corporate life, which works in opposition to the corporate life of sin and the misery which develops in it*”.

⁵⁵⁷ SCHLEIERMACHER, v. II, 1963, p. 477-478. “[...] *an influence of Christ Himself, mediated by His spiritual presence in the Word [...]*”.

⁵⁵⁸ SCHLEIERMACHER, v. II, 1963, p. 366. “[...] *the completion, only now accomplished, of the creation of human nature*”.

⁵⁵⁹ Enquanto que Pedro Lombardo inicia sua *Libri Quattuor Sententiaruum* com a doutrina da Trindade, Aquino, em sua *Summa Theologiae*, inicia com a doutrina de Deus e, então, trabalha a doutrina da Trindade.

humana, na personalidade de Cristo e no Espírito comum da Igreja”,⁵⁶⁰ e, a partir disto, da mesma forma como “a experiência da causalidade divina em variadas modulações leva à consciência dos diversos atributos do único Deus [a partir do sentimento de dependência absoluta], assim também a experiência cristã do ser de Deus em Cristo e em sua igreja leva a compreender Deus como trino”,⁵⁶¹ posição que confirma sua noção de que os diferentes níveis da consciência-de-Deus possuem diferentes desdobramentos e, portanto, diferentes conteúdos. Portanto, “Schleiermacher não fundamenta sua Trindade nem através de especulação, nem através da experiência direta, mas, ao invés, em termos da histórica experiência pela comunidade cristã da presença do ser de Deus como ‘formadora de pessoa’ em Cristo e como ‘formadora de comunidade’ na comunidade cristã”.⁵⁶² Levando seu desenvolvimento dos atributos divinos trinitários adiante, utilizando da estruturação trina dos atributos divinos primários (bondade, poder e sabedoria) utilizados por Tomás de Aquino em sua *Summa*, que foram recebidos de Proclus Lício (412-485) por meio de Dionísio Areopagita (c. V-IV), Schleiermacher, consciente da utilização meramente simbólica desta linguagem antropomórfica, coloca o poder como atributo da causalidade divina (que em si, como Essência Divina, é una - §165) abstraída pelo sentimento de dependência absoluta antes da redenção, enquanto que a bondade – relida como amor – e sabedoria seriam estritamente atributos a partir da consciência cristã da redenção (§§164-169). Levando em conta que “o amor não é o aperfeiçoamento da sabedoria, mas sabedoria o aperfeiçoamento do amor”,⁵⁶³ Schleiermacher, não obstante, no §167, utilizando de João 4.16, afirma que, abstraindo – a partir da consciência da redenção experienciada por meio Cristo – o poder redentor de Deus, “*Deus é amor*”.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ SCHLEIERMACHER, v. II, 1963, p. 738. “[...] the doctrine of the union of the Divine Essence with human nature, both in the personality of Christ and in the common Spirit of the Church”.

⁵⁶¹ FIORENZA, Francis. Schleiermacher’s understanding of God as triune. In. MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 176. “[...] the experience of the divine causality in various modulations leads to the consciousness of the diverse attributes of the one God, so too does the Christian experience of the being of God in Christ and in the church lead to an understanding of God as triune”.

⁵⁶² FIORENZA, 2005, p. 181. “Schleiermacher grounds the Trinity neither through speculation nor through direct immediate experience, but rather in terms of the Christian community’s historical experience of the presence of God’s being as ‘person-forming’ in Christ and as ‘community-forming’ in the Christian community”.

⁵⁶³ FIORENZA, 2005, p. 179. “Love is not the perfection of wisdom, but wisdom is the perfection of love”.

⁵⁶⁴ SCHLEIERMACHER, v. II, 1963, p. 730. “*God is love*”.

CONCLUSÃO

Neste último capítulo pretendeu-se explicitar o intento desta pesquisa, ou seja, expor como a partir de sua reflexão precedente Schleiermacher reformula a noção da reflexão teológica para uma que preze pela conscientização de uma dupla inserção histórica, como consequência, requisitando-a como um contínuo e orgânico processo de fazer e refazer teológico. Apesar disto, o que se pretendeu mostrar foi como a forma com a qual Schleiermacher trabalha sua perspectiva da construção do conhecer, ou seja, como um contínuo e orgânico processo dialógico intra e interpessoal, e da filosofia como um fazer filosófico, fundamenta sua reestruturação do fazer (e refazer) teológico.

Primeiramente isto foi exposto em sua obra de 1811, a “*kurze Darstellung*”, onde estrutura o estudo teológico tripartindo-o em Teologia Filosófica, Teologia Histórica e Teologia Prática. Nesta estruturação é possível ver como os pontos de partida e de chegada de sua reflexão teológica encontram-se inseridos na história, onde a essência do Cristianismo não pode ser apreendida em si e por si mesma, mas apenas numa relação com outras tradições históricas como manifestações religiosas, onde o Cristianismo como construção histórica é um processo de resignificação e atualização da mensagem original de Cristo, passada adiante pelos textos bíblicos, e onde inclusive se insere aquilo que comumente é tido como uma tarefa suprahistórica, a dogmática, e onde, num polo histórico contextual, a presente condição de uma determinada comunidade requer todo este processo de reflexão teológica.

Partindo desta exposição da reformulação do estudo teológico, pretendeu-se mostrar como Schleiermacher executa uma releitura do Cristianismo a partir e para seu contexto, tendo como chaves hermenêuticas dois temas essenciais em sua reflexão já há muitos anos: a consciência e a linguagem. Tais pressupostos são expostos, sobretudo, na Introdução de sua “*der christliche Glaube*”, onde trabalha o nível mais elevado (e fundamental) da consciência humana, a(o) autoconsciência(sentimento) de dependência absoluta, e a linguagem (historicamente e contextualmente construída) como meio de expressão de formulações reflexivas e conceituais de tal consciência como despertada dentro de uma tradição. Apesar de não poder reduzir esta obra doutrinal a tais temas, eles necessitam ser vistos como essenciais por estabelecerem o caminho sobre o qual Schleiermacher trilhará, como se pretendeu mostrar na última parte deste terceiro capítulo, onde foi exposta uma visão geral de alguns temas tradicionais da reflexão dogmática retrabalhados no diálogo com tais pressupostos.

CONCLUSÃO

O pensamento de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, como visto ao longo desta dissertação, tem uma grande abrangência, talvez, consequência daquilo que Paulo Freire denomina de “curiosidade epistemológica”,⁵⁶⁵ mas, aparte disto, possivelmente pelos seus questionamentos lidarem com temas de fundo do conhecer humano e da própria condição de ser humano, a exemplo dos dois escolhidos nesta dissertação para nortear a leitura da construção de seu pensamento: a consciência e a linguagem. Estes podem ser tidos como dois temas que transcorrem sua construção intelectual, e que, mesmo não findando tal reflexão, e mesmo reconhecendo a incapacidade humana de findar tal reflexão, possibilitaram-lhe desenvolver uma compreensão do conhecer como uma estruturação dialógica intra e interpessoal, uma construção em permanente processo, numa tentativa de englobar o conhecer e o fazer, o ser e o pensar, de tal forma que a existência humana e sua construção cognitiva seja vista sob tal olhar holístico numa busca por “verdades”.

O objetivo essencial desta pesquisa pode ser definido como apresentar os pressupostos e a forma com a qual Schleiermacher produz uma reflexão teológica a partir e para seu contexto. Não obstante, para tal fim, é imprescindível ver como sua própria noção de teologia possibilita e requer tal diálogo, tornando-a um fazer teológico carente de constantes refazer teológicos. Os fundamentos disto, como esta pesquisa buscou mostrar, residem justamente nos dois temas mencionados anteriormente, ou seja, a forma com a qual ele filosoficamente trabalha a consciência e a linguagem desemboca numa perspectiva de fazer teologia que requer tal engajamento na vida cultural da comunidade que requer tal reflexão teológica, assim como na própria vida do teólogo que a produz, ela sendo, portanto, antes de uma assimilação de conteúdo doutrinário herdado ao longo de séculos, uma construção viva e orgânica de uma forma de existir, de um ser individual que está em diálogo com seu pensar e com o pensar de outros, tendo como objetivo a exposição disto para outros indivíduos.

Partindo desta inter-relação do pensamento de Schleiermacher, pretendeu-se percorrer um caminho que possibilitasse compreender o processo de construção deste, analisando autores e momentos-chaves para sua reflexão, ainda que, pela extensão da pesquisa, necessitou-se fazer um recorte dentro desses temas. O primeiro capítulo tem uma extensão até c. 1799, ano de publicação de sua primeira obra, “*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*”. Trabalharam-se neste capítulo três temas que, como

⁵⁶⁵ FREIRE, apud KLEIN, Remi. A pergunta sob um novo olhar no processo educativo-religioso. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 8 n. 14, p. 318-328, 2013. p. 321.

se pretendeu apresentar, são fundamentais para o desenvolvimento inicial do pensamento de Schleiermacher. O primeiro destes, e que aqui é denominado de raiz de sua visão de mundo, foi o Pietismo, movimento muito importante do séc. XVII como raiz protestante de um giro subjetivo da reflexão teológica. Conforme o trabalho, podem-se ver algumas características neste movimento que formarão especificidades do pensamento de Schleiermacher, permanecendo até suas últimas publicações, sendo a principal a antecedência da experiência à reflexão, do sentimento ao conceito, isto é, da vivência à doutrina, como apresentada já em Philipp Jakob Spener, mas essencialmente enfatizada no pensamento de Nikolaus L. von Zinzendorf e na comunidade erigida em sua propriedade, os *Herrnhuter*. Esta peculiaridade do Pietismo morávio foi um ponto fundamental para a peculiaridade do pensamento de Schleiermacher, da mesma forma como possivelmente a peculiaridade do hallense (através do *Friedrichs-kollegium*), a ênfase na ética, o foi para a peculiaridade do pensamento teológico de Kant. Outro aspecto importante do Pietismo foi a ênfase hermenêutica no autor, consequência de sua ênfase na experiência, o que faz com que a interpretação textual não fique focada na extração e formulação doutrinária, mas na tentativa de exposição das experiências que levaram a tais formulações textuais. A segunda influência fundamental foi o filósofo Immanuel Kant, cujos escritos proveram Schleiermacher com uma ampliação de sua visão de mundo, levando-o a dialogar com o mundo ideológico em construção. Apesar de receber diversos pontos do pensamento kantiano, a exemplo da estrutura transcendental e seus limites epistemológicos, seu diálogo também foi crítico, acima de tudo à redução ética da religião. Baruch de Espinosa e o avivamento de seu pensamento no séc. XVIII também foi uma influência fundamental sobre Schleiermacher, podendo ser definido como o momento no qual ele inicia a estruturação de sua própria visão de mundo, sintetizando sua herança pietista e seu diálogo com Kant (assim como com muitos outros pensadores) a partir de peculiaridades retiradas do pensamento espinosano. Uma destas influências (em paralelo com sua herança pietista) foi na releitura do sistema kantiano a partir da precedência ontológica, redefinindo o polo estético como “função orgânica”, que será desdobrado apenas posteriormente em suas aulas sobre a dialética. Além disto, recebe a noção não antropomórfica de Deus, raiz de seu futuro “fundamento transcendental”.

O segundo capítulo desta dissertação adentrou o pensamento de Schleiermacher por meio de dois momentos importantes de sua reflexão, sua primeira publicação, feita em 1799, suas “*Reden*”, analisando também a relação com as subsequentes edições (apesar de isto ser trabalhado mais no terceiro capítulo), e seu fundamento filosófico da Dialética, a partir da análise de algumas preleções deste curso, ministradas na Universidade de Berlim ao longo de

quase duas décadas. Levando em conta a extensão desses dois momentos (o que inclui outras publicações feitas no período entre eles), buscou-se apresenta-los dentro do recorte teórico pressuposto na pesquisa, ou seja, a partir dos temas da consciência e da linguagem religiosas suscitados nesses dois momentos de análise. Movendo-se para Berlim, Schleiermacher desenvolve sua reflexão ao se engajar com o movimento romântico que está em sua gênese, e, a partir desta relação, faz uma publicação acerca daquilo que compreendia ser a essência da religião, algo fundamentalmente distinto do criticado pelos “cultos menosprezadores”. Para ele, esta essência precede qualquer ação ou conceituação, a partir de onde criticará a redução ética kantiana, as especulações idealistas e as dogmatizações doutrinárias sobrenaturalistas, definindo-a como “a consciência imediata da existência universal de todas as coisas em e através do Infinito, e de todas as coisas temporais em e através do Eterno”,⁵⁶⁶ “portanto, aceitar tudo individual como uma parte do todo e tudo limitado como uma representação do infinito é religião”.⁵⁶⁷ Destarte, nesta primeira publicação, pode-se claramente ver confluências das três raízes trabalhadas anteriormente na formação de sua perspectiva acerca da essência religiosa como precedência experiencial sobre o conceitual e do próprio sentido não antropomórfico de Deus, fundamental para que sua noção da religião extrapole o âmbito reducionista ético kantiano e abranja a totalidade do ser e da existência. Este escrito pode ser tido como uma exposição de diversos eixos teóricos nos quais trabalhará ao longo de sua caminhada intelectual, não obstante, como esta pesquisa buscou demonstrar, tendo dois temas fundamentais que serão desdobrados ao longo de anos seguintes nos cursos sobre a dialética, a consciência e a linguagem. Este curso lida com o fundamento do conhecer humano como um processo de construção dialógica, e justamente por lidar com uma questão tão fundamental que esta reflexão tem consequências essenciais para todos os outros âmbitos de seu pensamento, necessitando ser compreendida para que subseqüentes posições tomadas também o possam ser. Nesta reflexão, ele teoricamente fundamenta muito do exposto em sua primeira obra, estruturando sua perspectiva da construção do conhecer como relação intra e interpessoal entre as funções orgânica e intelectual, numa releitura da estrutura transcendental kantiana sob influência espinosana, significando, portanto, uma precedência ontológica em relação à epistemológica (onde, mesmo este sendo indispensável para a construção do

⁵⁶⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. 36. “The contemplation of the pious is the immediate consciousness of the universal existence of all finite things, in and through the Infinite, and of all temporal things in and through the Eternal”.

⁵⁶⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 105. “Thus to accept everything individual as a part of the whole and everything limited as a representation of the infinite is religion”.

conhecer, como momento de relativa “unidade”, sob uma perspectiva do individual, o conhecer se torna relativo, já que o pensar se torna um elemento secundário em relação ao orgânico, o aspecto da “multiplicidade”). Uma consequência essencial desta estrutura é a tripartição da autoconsciência humana em três níveis, sendo os principais o segundo, constituído pelos sentimentos de dependência e de liberdade, onde ocorre a construção do conhecer propriamente dito, na relação entre sujeito-objeto, e a terceira, que, pela precedência do orgânico (a dependência) ao intelectual (a liberdade), é onde há um sentimento de dependência absoluta, o que é desenvolvido apenas em sua obra doutrinal. Além disto, há a relação com a linguagem, a ferramenta indispensável e insuperável do processo de construção cognitiva, a partir de onde ocorre o diálogo interno e externo como construção dialógica definidora da dialética, e que deve ser vista em sua relatividade contextual, tanto em si, já que não há a possibilidade de uma língua absoluta, quanto pelos sentidos atribuídos individualmente à linguagem, razão pela qual é a primeira instância da relatividade do conhecer.

Todo este processo de construção intra e interpessoal do conhecer leva Schleiermacher a relacionar tais conclusões com sua estruturação de uma noção de teologia que, em consonância com sua noção de filosofia como um fazer filosofia, ou seja, um constante filosofar, é definida como um fazer teologia carente de constantes refazer teológicos. Esta perspectiva é maduramente exposta em sua obra “*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*”, onde, inserida no polo científico da Ética (necessariamente compreendida como o estudo dos desenvolvimentos histórico-culturais humanos, aquilo que posteriormente Wilhelm Dilthey definiria como a *Geisteswissenschaft*), mas fundamentada na Dialética, é construída de forma a ter uma dupla consciência histórica, isto é, de sua inserção em uma tradição mais ampla, denominada por ele de polo Ortodoxo, e de sua inserção em um contexto específico, denominado por ele de polo Heterodoxo, conscientização fundamental para que o indivíduo que produz a reflexão teológica possa construí-la num diálogo entre tais polos, tendo por objetivo as consequências práticas do estudo teológico para uma determinada comunidade (perspectiva histórica das religiões presente já em suas “*Reden*” e que essencialmente distinguia-se das noções naturais das religiões que combatiam essas manifestações positivas, isto é, históricas e concretas). A partir de tal redefinição da reflexão teológica como um constante processo de fazer teológico, ele adentra a tarefa de produzir uma releitura da fé cristã a partir de e para seus contemporâneos, perpassando o itinerário estabelecido em sua introdução ao estudo teológico e culminando numa reformulação dos principais pontos doutrinários a partir daquilo que via

como um diálogo entre Ortodoxia e Heterodoxia, reflexão exposta em sua “*Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*”. Tendo que o principal ponto de análise desta pesquisa (e objetivo dela) foi mostrar como esta reflexão doutrinal tem por fundamento sua construção ideológica como um todo, desde aquilo suscitado com o Pietismo, até as consequências cognitivas e linguísticas de seu fundamento filosófico dialético, este foi o principal momento trabalhado. Tal objetivo partiu de um foco analítico sobre a Introdução dessa obra, onde lida com os temas que, na ótica desta pesquisa, podem ser vistos transcendendo as especificidades trabalhadas em cada ramo de sua reflexão, portanto, como princípio meta-teórico dos quais não se partirá: a consciência e a linguagem. Nessa Introdução Schleiermacher define a religião em relação ao terceiro nível de autoconsciência, o nível mais elevado, e, ao mesmo tempo, o nível mais fundamental, o de dependência absoluta. Este nível de autoconsciência, que também é definido com o termo sentimento, é o âmbito específico da religião. Não obstante, isto não pode ser compreendido como uma restrição da religião a este âmbito, mas, pelo contrário, junto com sua redefinição da noção de Deus, estabelecendo este como fundamento da realidade, é uma abrangência da religião ao colocar esta como a absolutização do primeiro momento do existir humano na consciência, o momento pré-reflexivo e pré-conceitual do sentimento de dependência absoluta em um absoluto unificador do ideal e do real. Este momento, todavia, em nenhum momento pode ser tido por si mesmo, pois, ao adentrar a consciência e se tornar reflexivo, torna-se temporal, inclusive atrelando-se à linguagem de uma época, razão pela qual os desenvolvimentos doutrinários não podem ser estáticos, mas processos dialógicos mais amplos. Por último, buscou-se dar um breve esboço de como Schleiermacher efetivamente relê pontos da doutrina cristã a partir dessas chaves hermenêuticas estabelecidas em sua Introdução (mas construídas ao longo de sua vida), a partir da relação entre três temas, Deus, o Mundo e a Humanidade, sempre tendo os dois primeiros, conscientemente, apenas a partir da ótica do último.

Como exposto na introdução desta dissertação, são diversos os pontos nos quais o pensamento de Schleiermacher pode entrar em diálogo com a contemporaneidade, inclusive com a contemporaneidade latino-americana, como pode ser visto com os diversos artigos presentes no compêndio em comemoração aos 200 anos de publicação das “*Reden*”, “*Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*”.⁵⁶⁸ Levando adiante um dos pontos retrabalhados por Schleiermacher em sua obra doutrinal, tem-se o artigo de Vitor Westhelle,

⁵⁶⁸ HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.

“*Schleiermacher frente al pecado*”,⁵⁶⁹ onde lida especialmente com a noção social ou corporativo de pecado, enfatizando seu aspecto estrutural, tão fundamental para a Teologia da Libertação Latino-Americana suscitada em um contexto politicamente, socialmente e ideologicamente carente de libertação. Outra proposta de atualização é o desenvolvido por Luís H. Dreher⁵⁷⁰ em sua obra “O método teológico de Friedrich Schleiermacher”, onde apresenta uma proposta de “Teologia da Mediação”, como “uma teologia que ressaltasse a necessidade de mediação com a cultura moderna”.⁵⁷¹ Além destes, são diversos os pontos em que o pensamento de Schleiermacher pode contribuir para a discussão teológica (e filosófica) atual, especialmente ao reconhecer na essência de seu pensamento um interesse holístico pela existência humana histórica e concreta. Junto a isto, com Martin Luther King Jr. (seu pensamento e vida), pode-se ver a relevância que uma noção da reflexão teológica que suscita na experiência pode ter: “Quando Schleiermacher enfatizava a primazia da experiência sobre qualquer autoridade externa, ele estava soando uma nota que continua viva em meu pensamento”.⁵⁷² Além desta ótica para a existência humana, Schleiermacher também possibilita o desenvolvimento de uma perspectiva holística da existência como um todo, ou seja, da própria realidade, tão importante numa era de constante exploração e destruição da casa em comum da humanidade e de toda a vida:

A humanidade não é tudo para mim [...] minha religião aspira a um universo do qual a humanidade, com tudo o que pertence a ela, é apenas uma parte infinitesimalmente pequena, apenas uma única forma passageira. Portanto, poderia um Deus que seria meramente o gênio da humanidade ser o ser mais elevado em minha religião?⁵⁷³

⁵⁶⁹ WESTHELLE, Vitor. *Schleiermacher frente al pecado*. In: HANSEN, 2002, p. 140-150.

⁵⁷⁰ Além deste aspecto de análise e atualização do pensamento de Schleiermacher (no segundo e terceiro capítulo), esta obra também é importante para a pesquisa sobre Schleiermacher em português por apresentar um amplo quadro sobre a recepção do pensamento de Schleiermacher nos séc. XIX e XX (primeiro capítulo), algo que, pelo foco do que se pretendeu trabalhar, foi apenas pincelado na introdução desta dissertação.

⁵⁷¹ DREHER, Luís H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 58. Este projeto é, então, levado adiante numa análise do pensamento de P. K. Marheineke em diálogo com seu contexto e as influências de Hegel e Schleiermacher. _____. *Metaphors of light*: Philipp K. Marheineke's method and the ongoing program of mediation theology. Bern: Peter Lang, 1998.

⁵⁷² KING, Martin L., apud WILCOX, J.; TICE, T.; KELSEY, C. (Eds.). *Schleiermacher's influences on American thought and religious life, 1835-1920*. Oregon: Pickwick, 2013. p. 387. “When Schleiermacher stressed the primacy of experience over any external authority, he was sounding a note that continues to live in my thought”. Além desta citação, são diversas as anotações de King sobre Schleiermacher: <http://www.thekingcenter.org/archive/list?keys=schleiermacher>.

⁵⁷³ SCHLEIERMACHER, 1993, p. 136. “[...] humanity is not everything to me [...] my religion strives for a universe of which humanity, with all that belongs to it, is only an infinitely small part, only one particular transient form. Can a God who would be merely the genius of humanity thus be the highest being of my religion?”

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert. Faith and religious knowledge. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 35-51.
- BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translation Geoffrey Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans, 1982.
- _____. *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*. Translation Brian Cozens. New York: Harper & Brothers, 1959.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa: introdução*. 2. ed. Tradução Beatriz Vasconcelos. São Paulo: Artmed, 2010.
- BEISER, Frederick. Schleiermacher's ethics. In: MARIÑA, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 53-71.
- BELCHIOR, Mariana Leme. *A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão*. 2011. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- BOWIE, Andrew. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998. p. vii-xxxii.
- BRANDT, Richard. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York: Harper & Brothers, 1941.
- CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. Tradução Israel Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CLEMENTS, Keith (Ed.). *Friedrich Schleiermacher: pioneer of the modern theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- _____. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers [1799]*. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 1-73.
- CROSS, George. *The Theology of Schleiermacher: a condensed presentation of his chief work, "The Christian Faith"*. Illinois: University of Chicago, 1911.

DREHER, Luís H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Metaphors of light: Philipp K. Marheineke's method and the ongoing program of mediation theology*. Bern: Peter Lang, 1998.

FIORENZA, Francis. Schleiermacher's understanding of God as triune. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 171-188.

FLAMARIQUE, Lourdes. *Thought and Language: Schleiermacher and the tension between Spontaneity and Receptivity*. p. 204-223, 2009 Disponível em: <https://www.academia.edu/8739718/_Thought_and_language_Schleiermacher_and_the_tension_between_spontaneity_and_receptivity_.Analecta_Hermeneutica_I_2009_>. Acesso em: 12 dez. 2014.

FRANK, Manfred. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 15-34.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido [1992]. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GARRET, Don (Org.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University, 1996.

GOETHE, Johann W. *Os sofrimentos do jovem Werther* [ed. comentada]. Porto Alegre: L&PM, 2001.

GOTO, Tommy. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1998.

GUYER, Paul (Org.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Tradução Mário Rehfeldt; Gládis Rehfeldt. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HOGAN, Desmond. Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 19-40.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução C. V. Hamm; V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOWARD, Thomas A. *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*. New York: Oxford University, 2006.

HUGHES, Thomas. *The Philosophic Basis of Mysticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Mattos. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Critique of Pure Reason*. Translation Marcus Weigelt. London: Penguin, 2007.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

KLEIN, Remi. A pergunta sob um novo olhar no processo educativo-religioso. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 8 n. 14, p. 318-328, 2013.

KOISTINEN, Olli (Org.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009.

KÜNG, Hans. *Great Christian Thinkers*. Translation BOWDEN, John. New York: Continuum, 1994.

LAMM, Julia. Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: the early essays on Spinoza, 1793-1794. *The Journey of Religion*, Chicago, USA, Vol. 74, n. 4, p. 476-505, 1994. Disponível em: <http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Schleiermacher's%20Post-Kantian%20Spinozism.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2014.

LIN, Martin. The power of reason in Spinoza. In: KOISTINEN, Olli (Org.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 258-283.

NIEBUHR, Richard. *Schleiermacher: on Christ and Religion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

_____. Introduction to the Torchbook Edition. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. p. ix-xx.

MARIÑA, Jacqueline. *Schleiermacher, Realism and Epistemic Modesty*. 2010. Disponível em: <<http://philpapers.org/rec/MARSRA-6>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

MARIÑA, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. Teologia pastoral como teologia pública. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.52, n.1, p. 75-98, jan. 2012.

MONTI, Emilio. Schleiermacher: una teologia missioniera. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002. p. 152-180.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza's reception and influence. In: GARRET, Don (Ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press, 1997. p. 408-433.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. *Filosofia e teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática*. 2015, 220 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2015.

OTTO, Rudolf. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958. p. vii-xxii.

_____. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Petrópolis: Vozes, 2007.

PALMER, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Illinois: Northwestern University, 1969.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Espinosa a Kant*. v. 4. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Romantismo ao Empirio-criticismo*. v. 5. 2. ed. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.

REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation John Wallhausser. Philadelphia: Fortress, 1973.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation Terrence Tice. Virginia: John Knox, 1966.

_____. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. Translation and Org. Terrence Tice. Georgia: Scholars Press, 1996.

_____. *Der christliche Glaube* [1821]. Band 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

_____. *Der christliche Glaube* [1822]. Band 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

_____. *Der christliche Glaube* [1830]. Band I. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.

_____. *Der christliche Glaube* [1831]. Band II. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.

_____. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução C. Braida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Hermenêutica e crítica, volume I*. Tradução A. Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. *Hermeneutics: the handwritten manuscripts*. Editor KIMMERLE, Heinz. reimpr. Translation J. Duke; J. Forstman. Georgia: Scholars, 1997.

_____. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf Einleitender Vorlesungen*. 4. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.

_____. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993.

_____. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958.

_____. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezados eruditos*. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mckintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963.

_____. *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation H. R. Mckintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963

_____. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.I. Translation Frederica Roan. London: Smith, Elder and CO, 1860.

_____. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.II. Translation Frederica Roan. London: Smith, Elder and CO, 1860.

_____. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner, 1958.

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

SILVA, Vitor Gomes da. *Ética e religião no período romântico do pensamento de Friedrich D. E. Schleiermacher*. 2011. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2015.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R.; STRECK, V. *Teologia Pública: desafios éticos e teológicos*, São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2012. p. 13-38.

SMITH, Samuel. *“Through the Eye of a Needle”*: the role of pietistic and mystical thought among the Anglican in the eighteenth century lowcountry south. 1999. 360p. Thesis (Doctorate) – Doctorate of Philosophy in the Department of History, University of South Carolina, USA, 1999. Disponível em: <http://works.bepress.com/samuel_smith1/1/>. Acesso em: 10 dez. 2014.

SPENER, Phillip. *Mudança para o futuro: Pia desideria*. Tradução Dilmar Devantier. Curitiba: Encontro; São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996.

SPINOSA, Benedictus de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução E. Fragoso; L. Olica. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição Bilíngue. 3. ed. Tradução Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TICE, Terrence. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. Translation and org. Terrence Tice. Georgia, USA: Scholars Press, 1996.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. 2. ed. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WESTHELLE, Vitor. Schleiermacher frente al pecado. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002. p. 140-150.

WILCOX, J.; TICE, T.; KELSEY, C. (Eds.). *Schleiermacher's influences on American thought and religious life, 1835-1920*. Oregon: Pickwick, 2013.

WINKLER, Kenneth. Kant, the Epiricists, and the Enterprise of Deduction. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 41-72.

WYMAN, Walter. Sin and Redemption. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 129-149.

ZILSE, Raphaelson S. A Religião Filosófica de Friedrich Schleiermacher e seu desenvolvimento teológico. In: 27º Congresso Internacional SOTER, 2014, Belo Horizonte. Anais do Congresso da SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2014.

_____. Base Filosófica para uma Estrutura Dogmática? A relação entre Dialética, Hermenêutica e Dogmática em Schleiermacher. *Revista Teológica Vox Scripturae*, São Bento do Sul, vol. XXI, n. 2, p. 130-192, 2013.

APÊNDICE A

Lista de obras em português de Schleiermacher:

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução C. Braida. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Hermenêutica e crítica, volume I*. Tradução A. Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução Georg Otto. Minas Gerais: UFMG, 2002.

_____. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezados eruditos*. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

Lista de obras brasileiras e latino-americanas publicadas sobre Schleiermacher:

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.

HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

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

Lista de teses e dissertações sobre Schleiermacher:

BELCHIOR, Mariana Leme. *A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão*. 2011. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. *Filosofia e teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática*. 2015, 220 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2015.

SILVA, Vitor Gomes da. *Ética e religião no período romântico do pensamento de Friedrich D. E. Schleiermacher*. 2011. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2015.

APÊNDICE B

Para o objetivo de apresentar a inter-relação da reflexão schleiermacheriana sobre a consciência e a linguagem com sua sobre a religião e, especificamente, a reflexão teológica, busca-se utilizar as obras do próprio Schleiermacher, em língua alemã, inglesa e portuguesa, além de obras secundárias, também nas respectivas línguas. As principais obras a serem utilizadas nesta pesquisa, consciente de não serem a completude de suas publicações, e, portanto, apenas uma leitura recortada de Schleiermacher, são quatro: “Sobra a Religião” [primeira {1799} e terceira {1821} edições⁵⁷⁴], “Dialética” [um compêndio de suas palestras de 1811 e outros escritos tardios, c. 1830⁵⁷⁵], “Breve esboço” [segunda edição, de 1830⁵⁷⁶] e “A Fé Cristã” [primeira {1821 e 1822} e segunda {1830 e 1831} edições⁵⁷⁷]. As versões primárias de leitura de tais obras serão na língua inglesa, já que no português não há tradução, e o alemão do pesquisador é restrito, utilizável apenas para momentos específicos, como análise de formulações e conceitos-chaves. Além disto, outra importante limitação e recorte teórico serão no momento de análise da porção da Dialética, onde apenas alguns de seus rascunhos de aulas estão publicados em inglês, a maioria permanecendo em alemão, e cuja extensão em sua totalidade seria para além das possibilidades de análise de uma pesquisa dissertativa. Como auxílio aos primeiros pontos a serem analisados, respectivamente, as influências teológico-filosóficas em Schleiermacher, haverá obras primárias (de Kant⁵⁷⁸ e Espinosa⁵⁷⁹) e secundárias (sobre o Pietismo, Iluminismo, Romantismo, Kant e Espinosa).

⁵⁷⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]. Hamburg: Felix Meiner, 1958; _____. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1993; _____. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation John Oman. New York: Harper & Row, 1958.

⁵⁷⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. Translation and Org. Terrence Tice. Georgia: Scholars Press, 1996; _____. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1998.

⁵⁷⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. 4. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961; _____. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation Terrence Tice. Virginia: John Knox, 1966.

⁵⁷⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube* [1821]. Band 1. Berlin, Dt: Walter de Gruyter, 1984; _____. *Der christliche Glaube* [1822]. Band 2. Berlin, Dt: Walter de Gruyter, 1984; _____. *Der Christliche Glaube* [1830]. Band I. Berlin, Dt: Walter de Gruyter, 1960; _____. *Der Christliche Glaube* [1831]. Band II. Berlin, Dt: Walter de Gruyter, 1960. _____. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963. _____. *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation H. R. Mackintosh; J. S. Stewart. New York: Harper & Row, 1963.

⁵⁷⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Mattos. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012; _____. *Critique of Pure Reason*. Translation Marcus Weigelt. London: Penguin, 2007; _____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

⁵⁷⁹ SPINOSA, Benedictus de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução E. Frago; L. Olica. Belo Horizonte: Autêntica, 2012; _____. *Ética*. Edição Bilingue. 3. ed. Tradução Tomas Tadeu. FELDMAN, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ANEXO A

Quadro doze juízos e categorias kantianas:⁵⁸⁰

TABELA DOS JUÍZOS	TABELA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidade 2. Pluralidade 3. Totalidade
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. Realidade 2. Negação 3. Limitação
III. Relação	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disjuntivos	1. Da inerência e subsistência (substância e acidente) 2. Da causalidade e dependência (causa e efeito) 3. Da reciprocidade (ação recíproca entre agentes e pacientes)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodícticos	1. Possibilidade-impossibilidade 2. Existência-inexistência 3. Necessidade-contingência

⁵⁸⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Espinosa a Kant*. v. 4. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 363.

ANEXO B

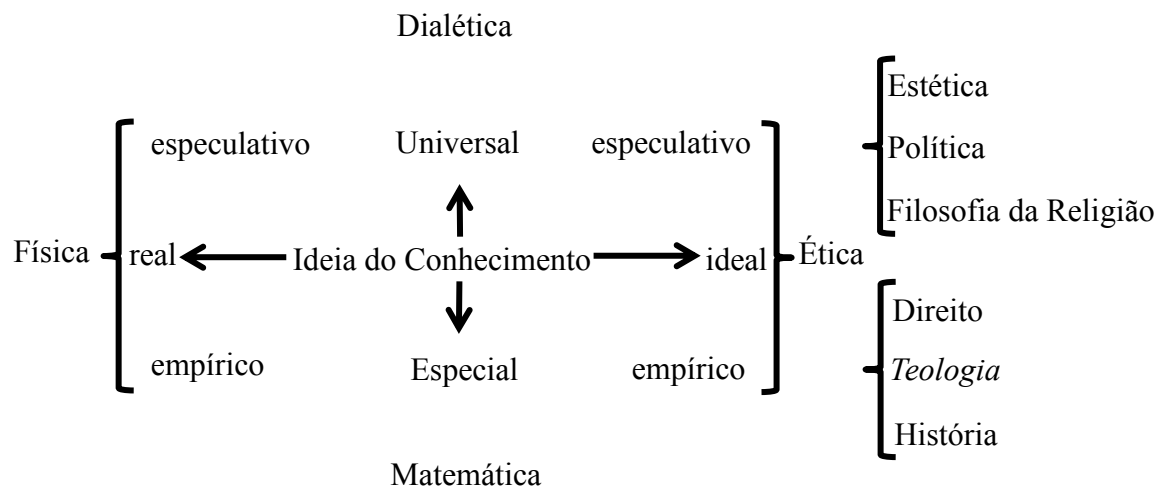
Quadro de antinomias kantianas:⁵⁸¹

Tese	Antítese
Primeira antinomia	
O mundo tem um início e, além disso, no que se refere ao espaço, é fechado dentro de limites.	O mundo não tem início nem limites espaciais, mas, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço, é infinito.
Segunda antinomia	
Toda substância composta que se encontra no mundo consta de partes simples, e não existe em nenhum lugar a não ser o simples, ou aquilo que dele é composto.	Nenhuma coisa composta que se encontra no mundo consta de partes simples; e nele não existe, em nenhum lugar, nada se simples.
Terceira antinomia	
A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual possam ter derivado todos os fenômenos do mundo; é necessário admitir, para a explicação deles, também uma causalidade livre.	Não existe nenhuma liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente segundo leis da natureza.
Quarta antinomia	
No mundo existe algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.	Em nenhum lugar, nem no mundo, nem fora do mundo, existe um ser absolutamente necessário, causa do próprio mundo.

⁵⁸¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Espinosa a Kant*. v. 4. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 372.

ANEXO C

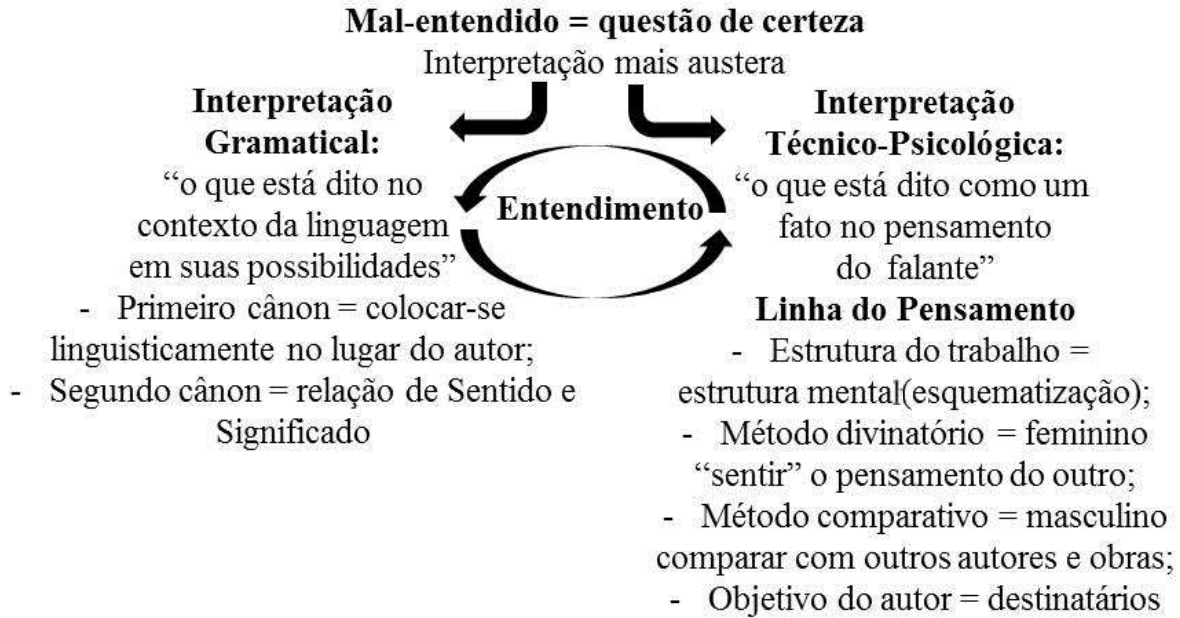
Tradução do quadro da noção de ciência de Schleiermacher com ênfase no desdobramento do polo da Ética (modificação barthiana do gráfico de Heinrich Scholz):⁵⁸²



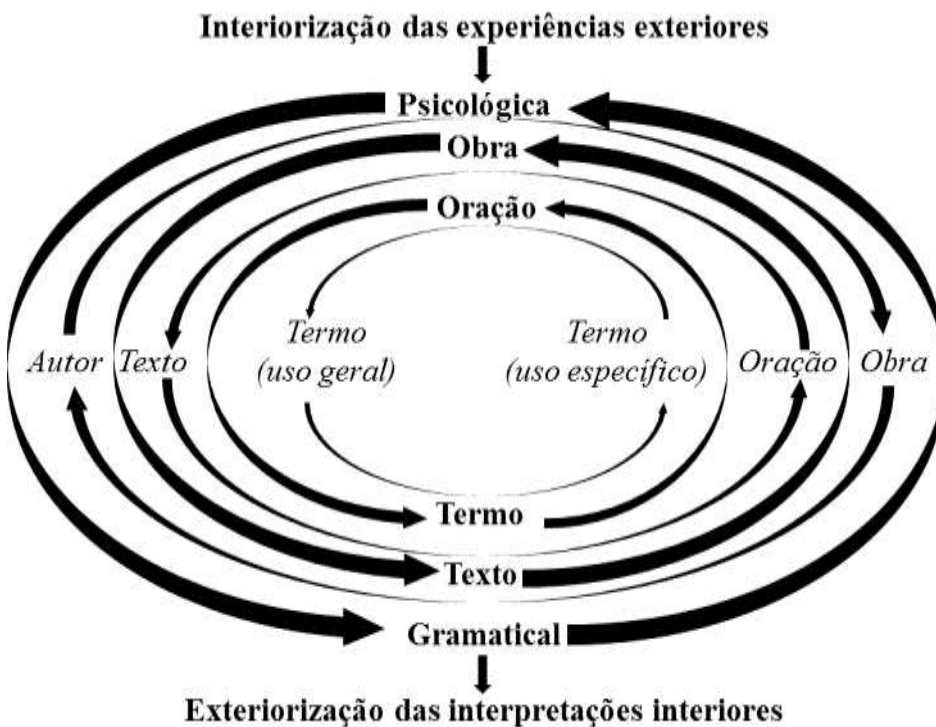
⁵⁸² BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Translation Geoffrey Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans, 1982. p. 145.

ANEXO D

Estrutura hermenêutica schleiermacheriana:⁵⁸³



O círculo hermenêutico e seus diversos níveis:⁵⁸⁴



⁵⁸³ ZILSE, Raphaelson. Base Filosófica para uma Estrutura Dogmática? A relação entre Dialética, Hermenêutica e Dogmática em Schleiermacher. *Revista Teológica Vox Scripturae*, São Bento do Sul, vol. XXI, n. 2, p. 130-192, 2013. p. 191.

⁵⁸⁴ ZILSE, 2013, p.192.