

SUBJETIVIDADE, RELIGIOSIDADE E INTERESSE FILOSÓFICO: APORTES PERENES DA OBRA DE FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER

*Luís H. Dreher**

RESUMO: O artigo apresenta aspectos do pensamento filosófico e teológico-filosófico de Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834). Nisso o foco recai sobretudo na relação entre sua compreensão da subjetividade e a fundamentação filosófico-religiosa. Numa breve introdução, reconstitui passos importantes da redescoberta especialmente de sua obra filosófica, na esteira do trabalho colaborativo de teólogos e filósofos na edição da KGA (=Kritische Gesamtausgabe). A filosofia da religião surge como teoria transcendental da subjetividade em que se exploram os temas do “sentimento religioso”, precisamente como “autoconsciência imediata”, e da “religiosidade” (Frömmigkeit) enquanto “sentimento de dependência radical”. Aponta-se para a ênfase da originariedade e autonomia das categorias religiosas fundamentais – aspecto atualmente abandonado por quase toda assim-chamada “ciência” da religião, que justamente em vista disso tende a se anular como voz acadêmica irreduzível às ciências sociais e históricas. Do ponto de vista filosófico mais geral, ressaltam-se, ao final, aspectos da teoria schleiermacheriana da liberdade, bem como sua ênfase nas categorias da expressão e da individualidade como marcas indelévels da finitude – também possivelmente “piedosa”! – do pensamento humano em seu arraigamento na vida.

Palavras-chave: Friedrich D. E. Schleiermacher; Filosofia Clássica Alemã; Subjetividade; Religiosidade; Filosofia da Religião

ABSTRACT: This article aims at bringing to the fore some aspects of Friedrich D. E. Schleiermacher’s (1768-1834) philosophical viz. philosophical-theological thought. This is done as it focuses on the relationship between that author’s understanding of subjectivity and his choice of means to ground philosophy of religion anew. In a brief introduction the attempt is made to reconstrue important steps of the rediscovery of Schleiermacher’s work, especially in its philosophical character and content, and as the result of notable cooperative work between theologians and philosophers around the KGA (=Kritische Gesamtausgabe). Philosophy of religion emerges therefrom as a transcendental theory of subjectivity in which key issues are explored, such as “religious feeling” as immediate self-consciousness; and religiosity (Frömmigkeit) as a “feeling of absolute dependence”. Mention is also made of the emphasis on the originary and autonomous character of the fundamental religious categories – an aspect nowadays practically abandoned by so-called “science of religion” which thereby annuls itself as an academic voice irreducible to social and historical sciences. From a more general point of view, the conclusion highlights some aspects of the Schleiermacherian theory of freedom, as well as his emphasis on expression and individuality as indelible marks of the finitude – possibly a “pious” one, too! – of human thought in its rootedness in the midst of life.

Key-words: Friedrich D. E. Schleiermacher; German Classical Philosophy; Subjectivity; Piety; Philosophy of Religion

* Professor de Filosofia e Ciência(s) da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Pesquisador do CNPq/FAPEMIG.

Introdução

Desde o começo dos anos de 1970, aumentaram significativamente no cenário contemporâneo os impulsos para uma redescoberta, especialmente da obra filosófica de Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834). O esquecimento deste importante autor da filosofia deve-se, sobretudo, ao descompasso na recepção de sua obra. Esta foi assaz dificultada pela demora, e finalmente pela virtual ausência, de monografias filosóficas publicadas pelo autor durante seu longo e intenso período de atividade¹. Aqui temos exatamente o oposto do que sucedeu com a produção teológica, como bem comprova a correta identificação da *Glaubenslehre* enquanto o *opus magnum*².

Já no tocante à filosofia, notadamente sua *Ética* (filosófica), e mais ainda sua *Dialética*, foram recebidas apenas em sua forma fragmentária, por meio de obras publicadas de menor fôlego – no primeiro caso – e somente como preleções – no segundo. Justamente essas duas, porém, são as disciplinas ou “ciências” que na opinião de Schleiermacher tratam dos fundamentos do filosofar, e mais: do pensar e conhecer em geral. Diante disso, em que pese o enorme papel de W. Dilthey (1833-1911) na divulgação do pensamento schleiermacheriano³, com ramificações que sabidamente chegam a M. Heidegger († 1976) e a H.-G. Gadamer († 2002), segundo uma avaliação mais criteriosa a refundação da teoria hermenêutica e a contribuição pedagógica na época da filosofia clássica alemã não teriam tamanha prioridade na lógica interna do *corpus* em questão⁴.

¹ Cf. FISCHER, H. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher**. München: Beck, 2001, p. 136ss.

² Na verdade mesmo esta é uma obra que, na sua densa introdução, apresenta forte teor especulativo e filosófico. “Doutrina da fé” ou *Glaubenslehre* é a forma abreviada que, além disso, visou veicular a natureza da obra enquanto discurso mais sobre uma experiência comunitária concreta do que sobre uma doutrina “herdada”, possivelmente objeto, em seu caráter arcano, da especulação teológico-filosófica. Trata-se, oficialmente, de SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Der christliche Glaube 1821-1822**. Studienausgabe. 2 v. Berlin: de Gruyter, 1984 (1ª edição = KGA I, 7/1-3); ID., **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)**. 2 v. Berlin: Walter de Gruyter, 1999 (2ª edição = KGA I, 13/1-2). Há traduções para o inglês e para o italiano.

³ Especialmente, mas não só, através de sua volumosa e incompleta biografia: DILTHEY, W. **Leben Schleiermachers**. 2 v. Berlin: Georg Reimer, 1870, com reedições em 1922 e 1966.

⁴ Assim FISCHER, 2001, p. 136.

Fruto dos esforços da mencionada redescoberta tem sido o lançamento, em curso desde 1980, da edição crítica definitiva das obras de nosso autor. A partir de labores iniciais nas Faculdades de Teologia da Universidade de Kiel e da Escola Superior Eclesiástica de Teologia Berlim, auspiciados pela DFG (*Fundação Alemã de Pesquisa Científica*) e posteriormente assimilados no interior da Academia das Ciências de Berlim-Brandenburgo⁵, seu impacto só foi se avolumando.

Estímulos e esforços iniciais da ambiciosa empreitada estão em muito ligados a nomes de teólogos como H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, K.-V. Selge e do filósofo H. Kimmerle. (Este último, orientado por Gadamer, posteriormente ocupou-se mais da obra de Hegel.)

A partir dos anos de 1990, ingressaram no Círculo de Editores da KGA (= *Kritische Gesamtausgabe*)⁶ o teólogo de Kiel G. Meckenstock, o teólogo de Halle U. Barth e o filósofo de Göttingen K. Cramer, filho do também filósofo e matemático W. Cramer. Entre outros editores de volumes específicos podem ser contados os teólogos/filósofos E. Herms, W. Jaeschke, A. Arndt, W. Virmond e M. Ohst.

Neste contexto, devido a inúmeros fatores como, por exemplo, as contribuições de filósofos como Manfred Frank⁷, começou a perder força, também no cenário filosófico, a

⁵ Instituída em 1992, pode ser vista como uma refundação na tradição da *Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften*, com raízes berlinenses que remontam a 1700, com planejamento e presidência iniciais de G. W. Leibniz. Schleiermacher tornou-se seu membro em 1810, tendo sido seu presidente. Para os motivos da não inclusão de Hegel na Academia, sob a influência de Schleiermacher, cf. CROUTER, R. **Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005, p. 87ss.

⁶ A primeira edição abrangente, publicada já a partir do ano de falecimento do teólogo e filósofo, são as “Obras Completas” ou **Sämtliche Werke**, Berlin: G. Reimer, 1834–64, com três divisões principais (Teologia; Prédicas; Filosofia) em 31 volumes ao todo. Uma edição mais enxuta do começo do século XX foi a de Otto Braun e Johannes Bauer, intitulada “Obras Seleccionadas” – **Werke in Auswahl**, em 4 vols. pela *Philosophische Bibliothek*, n^{os} 136–139, Leipzig: Meiner, 1910–1913, com reimpressão em 1981. Finalmente, temos a própria **Kritische Gesamtausgabe**, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980ss. A edição crítica, em fluxo contínuo, constitui-se das seguintes grandes divisões: I. Escritos e Rascunhos, 15 volumes em 18 tomos; II. Preleções, 17 volumes; III. Prédicas, 12 volumes; IV. Traduções, série já iniciada; V. Correspondência e Documentos Biográficos, até agora com 7 volumes publicados. (LHD: dados de 2005).

⁷ Cf. especificamente, além de contribuições avulsas, FRANK, M. **Das individuelle Allgemeine**. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977/1985 (Tese de Habilitação/livre-docência). Mas também sua própria edição de manuscritos da hermenêutica foi influente. Um primeiro volume de tal edição agora está disponível no vernáculo, depois do trabalho parcial e complementar, porém independente, tanto do colega Celso Braidá (cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E., **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. 8 ed. Trad. C. Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999/2010) como do meu próprio (incluído como anexo em DREHER, L. H. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**: São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995). Cf., por último, SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica e crítica**: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre a filosofia da linguagem. Ijuí: Unijuí, 2005.

concepção de que Schleiermacher teria somente algo a dizer à filosofia no âmbito da teoria hermenêutica – de resto como um precursor cuja obra teria sido já superada. Antes, em sintonia com a tendência abrangente do filosofar de sua própria época, a reedição crítica traz à lembrança a amplitude de suas contribuições. Estas se estendem da ética filosófica e da história da filosofia à pedagogia, à psicologia e a estética, bem como à filosofia política (“doutrina do Estado”). Isso para não falar de suas famosas preleções sobre *Dialética* – na verdade, o conjunto dos textos em que se acham conjuntamente sua teoria do conhecimento e os rudimentos de um sistema “aberto” de metafísica. Ou sem chegar, sequer, a ventilar o amplo escopo de suas contribuições, ainda mais revolucionárias, à teologia cristã. (Neste último tocante, basta dizer que Schleiermacher foi tido, por adversários e seguidores, como o inaugurador de uma nova época da teologia; de um novo período na história da Igreja; ou, ainda, simplesmente como o “pai” ou “pioneiro” da teologia moderna⁸.)

1 Filosofia da religião como teoria transcendental da subjetividade

Para captar o amplo escopo da filosofia da religião schleiermacheriana, é preciso primeiro entender sua profunda radicação numa *teoria da subjetividade* que, porém, ambiciona corrigir o que se diagnosticou como a unilateralidade do acesso proposto por I. Kant (1724-1804) à religião. Como se sabe, tal acesso estava demasiadamente vinculado à filosofia moral. Do ponto de vista de mais de um seguidor, tal camisa de força, por mais promissora que fosse, e por mais que não se preste a leituras reducionistas, representou um “estreitamento que não faz jus à dimensão do Absoluto”⁹.

Por seu turno, o caminho do autor aqui apresentado é justamente o de desvincular a teoria transcendental da subjetividade de seu racionalismo residual. É verdade que, bem mais que Kant, nosso pensador relaciona o elemento “transcendental” na análise da religião a aspectos empíricos, como o psicológico e o histórico. Nisso ele tem seguidores ilustres, como,

⁸ BARTH, K. **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.** Zürich: Theologischer Verlag, 1947/1981, p. 379ss; CLEMENTS, K. W. **Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern theology.** London; San Francisco: Collins, 1987. Cf., ainda, quanto à recepção e história dos efeitos da obra teológica de Schleiermacher, bem como ao seu método, DREHER, 1995.

⁹ Este o diagnóstico de KODALLE, K.-M., KÜHNLEIN, M. *Religionsphilosophie.* In: PIEPER, A. (Hrsg.) **Philosophische Disziplinen.** Ein Handbuch. Leipzig: Reclam, 1998, p. 346. (As traduções de citações no corpo ou nas notas deste ensaio são minhas, LHD.)

por exemplo, E. Troeltsch, no século XX, embora este último ficasse bem mais próximo do racionalismo kantiano e de sua doutrina das esferas independentes de validade racional. Seja como for, entra em cena com Schleiermacher, de maneira geral, o tema da mediação entre a herança da *Aufklärung* e o levante romântico, que na verdade pode ser lido como programa de crítica interna da primeira¹⁰.

Ora, aquele racionalismo residual, em parte abalado pelo próprio escrito kantiano sobre a religião de 1793¹¹, só permitia falar com rigor, ou seja, de maneira imediata ou autoevidente, das esferas de validade teórica, prática e, mais vacilantemente, estética. Conforme esta lógica, o âmbito de realidade da religião, que mesmo em Kant vai confluir na ideia de Deus, depende ainda excessivamente de uma inferência, bem com de um juízo objetivamente infundado. Só estes últimos confeririam um valor de troca aos postulados no âmbito da racionalidade tomada em seu conjunto, fora do âmbito da convicção estritamente moral ou prática.

2 Sentimento religioso e autoconsciência imediata

A subjetividade transcendental em Schleiermacher ultrapassa estipulações kantianas sem render-se a estratégias totais de revisionismo metafísico¹². Ela aparece já marcada pela mediação do primeiro Fichte, embora com ajustes diante de seu idealismo intransigente. É certo que o conceito da “consciência de si” ou de “autoconsciência” como ponto de partida de todas as

¹⁰ Assim, no que se refere a Schleiermacher, RUDOLPH, Enno. *Kritik der religiösen Vernunft. Von Kant zu Schleiermacher*. In: ID. (Hrsg.) **Die Vernunft und ihr Gott**. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p. 53-68. Para o geral, especialmente para o jovem Schleiermacher, vale a afirmação de BEISER, F. C. **The romantic imperative: the concept of early German romanticism**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, p. 57: “Com efeito, é digno de nota que os jovens românticos não defendiam uma pauta preconceituosa e prescritiva à maneira de Burke ou de Maistre. Pelo contrário, ao invés de questionar o poder da crítica, os jovens românticos pretendiam levá-lo um passo adiante. Exigiam que a crítica radical da *Aufklärung* se tornasse sua *autocrítica*.”

¹¹ Como bem comprovam as diferentes apropriações de seus temas, especialmente Hegel e Schelling.

¹² Ao menos naquilo que se convencionou entender como o modelo clássico do “idealismo alemão”, nas fases de “subjetivo”, “objetivo” e “absoluto”, assim como se tornaram objetos a partir da historiografia filosófica de Hegel. No fundo, qualquer estudo mais aprofundado dos autores e/ou fases deste período denso e rico do filosofar tem que evitar determinações genéricas para conceitos como “metafísica” e “idealismo”. Mas para isso é preciso fazer história da filosofia em pequena escala, inclusive com “pesquisa de constelações”, no sentido de D. Henrich. Com efeito, reinam desde há muito debates quanto ao “realismo”, “real-idealismo” ou “ideal-realismo” também de Schleiermacher, junto com outros pensadores do período, especialmente os românticos. Para este debate, cf. mais recentemente FRANK, M. **Auswege aus dem Deutschen Idealismus**: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, p. 12, 236ss; cf. ID., *Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher’s Dialectic*. In: MARIÑA, J. **The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 17, 19, 23, 32.

atividades do espírito é determinante – ao menos na ordem do conhecimento. Não por acaso, Schleiermacher mais tarde irá definir o sentimento que é a religião com a própria noção de autoconsciência, todavia mediante o epíteto de “imediate”, para distingui-la de uma consciência de si que justamente não é sentimento: que surge ao modo de uma consciência de objetos (*gegenständliches Bewusstsein*) e que, mediada por contemplação, forma uma representação¹³.

O que o distinguirá de Fichte, porém, é que tal autoconsciência só é produtiva, inclusive de si mesma, enquanto é passiva ou, mais precisamente, receptiva. Aliás, já nos *Discursos sobre a Religião* de 1799, “intuição” é tanto um ser-afetado pelo Universo em seus influxos tanto quanto uma resposta sentimental¹⁴. A *unidade destes dois momentos* sempre foi defendida por Schleiermacher como o nascedouro da religião antes da reflexão, ou mesmo concomitante a esta em seus traços. Ela exclui por princípio a possibilidade de uma compreensão psicologista, quer autoproduzida, quer derivada de nexos causais e móveis físicos (ou fisiológicos) particulares. Num tom poético, foi precocemente descrita pelo autor em seu amplo alcance:

A mais pequena comoção, e o abraço sagrado se desfazem (*sic*), e só agora a intuição se encontra ante mim como uma figura separada, eu a meço e ela se reflete na alma aberta como a imagem da amada que se escorre ante os olhos entreabertos do jovem, e só agora emerge o sentimento desde o interior e se expande como o rubor de pudor e de prazer sobre a maçã do rosto. Este momento é o de maior esplendor da religião¹⁵.

3 Autoconsciência imediata como piedade ou sentimento dependência radical

Tal unidade, que se acabou de colher em dicção poética, será mais tarde redefinida, nas duas edições da *Fé Cristã*, enquanto autoconsciência imediata. Ali, essa é a designação científica ou filosófica para aquilo que a linguagem, especialmente a religiosa, reconhece como “sentimento”

¹³ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Der christliche Glaube*, 2. ed., § 3.2.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, F. D. E.. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1799/1926 (= KGA I, 12 – da 1ª à 4ª edição); ID. *Sobre a Religião: Discursos a seus menosprezadores eruditos*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000. Aqui p. 36: “Todo intuir parte de um influxo do intuído sobre o que intui, de uma ação originária e independente do primeiro, que depois é assumida, recompilada e compreendida pelo segundo de uma forma acorde com sua natureza.”; e p. 74 “Na religião é intuído o Universo, é concebido como atuando originariamente sobre o homem.” Sobre a tradução para o português brasileiro, bem como para uma breve síntese, cf. DREHER, L. H. Recensão do livro “Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos”, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (São Paulo: Novo Século, 2000, 176 p.). *Numen*, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 169-175, 2001.

¹⁵ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 46.

¹⁶. A autoconsciência *imediata* (=sentimento!) caracteriza-se, no fundo, por um permanente estar-em-si¹⁷. Mas isso de tal modo que é captação originária de uma correlação, e, portanto, a posição sentimental de um correlato que não é “objetivo” no sentido corriqueiro da palavra, aquele que define a referência ao múltiplo e a instâncias do finito.

“Religião”, ou mais precisamente na obra tardia, “religiosidade” ou piedade (*Frömmigkeit*)¹⁸, é esta autoconsciência em nível transcendental, só que agora corporificada para dentro de nexos empíricos, histórico-contextuais e psicológico-individuais. O sentimento, transcendentalmente colhido por análise, nunca existe de maneira abstrata. Por isso mesmo uma filosofia da religião autêntica há de ter, para Schleiermacher, um componente histórico e tipológico, afastando-se da tendência presente na *Aufklärung* de destilar uma religião universal¹⁹. Antes, sem religiões não há religião: eis a descoberta agora sistematizada por Schleiermacher no contexto de uma ética filosófica e de uma filosofia da religião – diferentes daquelas sistematizadas por Kant ao fim da época clássica da *Auklärung*, e com as quais a ciência “positiva” da teologia não pode deixar de relacionar-se²⁰.

Pois bem: na religião, o termo correlato de toda autoconsciência genuína aparece, para a crença teísta, como “Deus” em suas mais variadas compreensões. A bem da verdade, trata-se estruturalmente do mesmo correlato que, na linguagem dos *Discursos* aparecia precipuamente – numa linguagem mais inclusiva, e por isso mais identificada com o panteísmo (também o spinozano) – como “Universo” ou “Infinito”²¹. Só diante de tal correlato “real” é possível sentir-se radicalmente dependente (*schlechthinnig abhängig*) e ter disso consciência:

¹⁶ SCHLEIERMACHER, 1999, § 3.2.

¹⁷ Que fica posto no segundo plano do “sair-de-si”, isto é, da atividade criadora ou exteriorizadora que produz conteúdos morais e adquire conhecimento em sentido estrito, enquanto saber objetivo ou de objetos. (Cf. *ibid.*, § 3.3.)

¹⁸ De certo modo abandonando o termo “religião” à acepção objetivista e social-científica, aliás reforçada, sobretudo no nosso contexto, por compreensões tradicionalistas e meramente institucionais inclusive do cristianismo.

¹⁹ Diante disso, faz pouco sentido quando certa compreensão social-científica da religião (no âmbito da “Ciência da Religião”), aparentemente comprometida com uma versão unilateralmente iluminista da modernidade reeditada em categorialidade socioantropológica, venha a posicionar-se criticamente não só diante de fenômenos religiosos (=sociais!) tidos como hegemônicos, mas também da religião entendida como algum tipo de experiência humana dotada de validade própria. Só a partir deste pano de fundo se pode entender, p. ex., o juízo global e pouco matizado acerca de F. D. E. Schleiermacher por USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 20; 42. Ali Schleiermacher é visto, paradoxalmente, como defensor de uma “abordagem unilateralmente universalista”!

²⁰ Para uma visão enciclopédica deste tema, cf. SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Kurze Darstellung des Theologischen Studiums**. Hrsg. H. Scholz. Leipzig: A. Deichert, 1811/1830/1910 (=KGA I/6).

²¹ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 41, 42, 45.

Em toda e qualquer autoconsciência há, portanto, dois elementos: um – por assim dizer – colocar-se e um não-ter-se-colocado-como-tal (*Sichselbstnichtsogesezthaben*); ou um ser e um de-algum-modo-ter-vindo a ser (*Irgendwiegewordensein*). O último, portanto, pressupõe para toda e qualquer autoconsciência fora do eu ainda algo de outro, de onde vem a determinidade daquela e sem a qual toda e qualquer autoconsciência não seria justamente esta. Este outro, porém, não é representado objetivamente (*gegenständlich*) na autoconsciência imediata – autoconsciência com a qual, unicamente, temos que ocupar-nos aqui. Pois, sem dúvida, a duplicidade da autoconsciência é a razão pela qual todas as vezes buscamos, em termos objetivos, um outro ao qual remontamos nosso ser-assim; ocorre, porém, que esta busca é um outro ato, com o quando não temos de ocupar-nos agora²².

Já a recusa cada vez maior do termo “intuição”, discernível desde a 2ª edição de 1806, documenta apenas a diferenciação, e com ela o distanciamento, diante do conceito de intuição intelectual e da “filosofia da identidade” de F. W. J. Schelling (1775-1854)²³. Se é certo que “sentimento” é o termo que, com o decorrer das reedições dos *Discursos*, foi se tornando mais e mais usual para nosso autor como a peça-chave que se poderia definir como sua epistemologia religiosa, também o é que a falta de uma aproximação explícita e mais precoce ao conceito de autoconsciência, aliada à prioridade dada por Schleiermacher à publicação de sua vasta obra teológica, contribuiu para mais de um mal-entendido desta obra.

4 Autonomia e originariedade da religião: requisitos necessários de uma filosofia da religião

É das limitações da teoria transcendental-kantiana da subjetividade que provém, na obra ora apresentada, a insistência e renhida defesa da autonomia e da originariedade da religião diante das esferas prática – da “moral” – e teórica – em seus termos: da “metafísica”. Tal estratégia da autonomização da esfera religiosa como área de convicção legítima – que por certo não implica seu isolamento²⁴ – serve-se da tática do contraste: essencialmente, a religião não é nem moral

²² SCHLEIERMACHER, 1999, § 4. Tal duplicidade da autoconsciência levou mais de um a intérprete a entender Schleiermacher como uma espécie de profenomenólogo, inclusive, como no caso de WILLIAMS, R. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness, *Journal of Religion*, v. 53, 1973, p. 425-55, afastando-o do psicologismo nascente da filosofia da religião.

²³ Por outro lado, aceita o balizamento kantiano que reserva o termo para a cognição do real que é mais do que pensar, ou seja, *qua* cognição articulada com componente empírico, cf. FISCHER, 2001, p. 57.

²⁴ Ela serve, antes, para evitar sua “funcionalização” no bojo de funcionalismos psicológicos, morais, políticos, etc. Cf. FISCHER, 2001, p. 53: “Em contraposição a uma funcionalização da religião volta-se o olhar para sua originariedade e autonomia.” É importante notar, porém, que a terminologia das esferas, inclusive de um esfera religiosa, não implica aqui, em Schleiermacher ao menos, nenhum intento de imunizar a religião de crítica científica ou de negar seus aspectos objetivos, que, porém, são secundários em sua análise filosófico-religiosa.

nem metafísica. Eis aí um dos aspectos cruciais desta teoria da religião, a par da sutileza de sua compreensão do sentimento. Ele distingue Schleiermacher, respectivamente, das abordagens de Kant e de Hegel.

“Religião” é, nos *Discursos* de 1799, “intuição”, “sentimento”, “sentido e gosto pelo infinito”, muito antes do que um pensar ou um agir²⁵. Em última análise, quando avaliada pela régua da proximidade ao eu que já é consciente, mas ainda não abstrai de sua imediatidade e autoevidência primeira ou pré-reflexiva, ela é a fonte a partir da qual pensar e agir hão de se deixar acompanhar sempre que quiserem vislumbrar um sentido mais amplo, sem a perda da independência que lhes é própria em suas esferas. Quando ocorre, ela é um senso bem afinado para o sentido do todo no meio da experiência da incompletude.

Pensada desta maneira, a religião é, para pô-lo em termos comparativos, antes uma experiência originária do que um mero fato ou conjunto de fatos empíricos; antes algo próximo dos indivíduos e neles produtivo, inclusive por comunicação, do que algo neles inculcado por autoridade ou pressão social. Com efeito, Schleiermacher tem o mérito de aproximar a religião, assim como a entende, de uma *teoria da liberdade*, apesar de sua famosa definição da religiosidade como “sentimento de dependência radical”²⁶.

Neste marco, ela é primordialmente *experiência e expressão* que conhece os limites impostos pela alteridade, inclusive, mas não só, a religiosa. As atividades do espírito como o pensar e o agir não se dão sem este *pathos* fundamental, que as ancora no infinito. Para Schleiermacher, esta era a piedade do próprio Spinoza, o “ateu” devoto e cheio de religião²⁷.

Justamente estes aspectos complexos foram pouco considerados pelo mais virulento ataque retórico de Hegel a seu colega na Universidade de Berlim. Por via de regra lido fora de contexto, seu dito infame de 1822 segundo o qual “se a religião no ser humano se fundasse apenas num sentimento, então este certamente não teria outra determinação senão ser o sentimento de sua dependência – e destarte o cão seria o melhor dos cristãos, visto que ele porta em si este sentimento de modo mais vigoroso, vivendo antes de tudo nele”²⁸ fez surgir, já entre

²⁵ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 35, 33.

²⁶ O tipo de determinismo esposado por Schleiermacher não exclui a liberdade; cf. p. ex. do autor: DREHER, L. H. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. *Numen*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 59-77, 2004.

²⁷ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 35-36, 74.

²⁸ HEGEL, G. W. F. Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie (1822). In: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970, v. 11, p. 58.

os jovens hegelianos – e especialmente Marx – uma perda do vínculo fundamental entre o conceito filosófico de religião e a noção exaustiva da liberdade humana²⁹.

Ao mesmo tempo, é vital ressaltar que em suas escolhas terminológicas Schleiermacher não visou cair quer num subjetivismo, quer em formas de entusiasmo religioso para os quais a existência de Deus, captada em termos objetivistas e substancialistas, estaria desde já garantida. Mas tampouco quis retirar da religião toda e qualquer pretensão cognitiva, relegando-a, por exemplo, ao âmbito do patológico. Foi justamente tal compreensão simplista que em grande parte determinou, por tempo demais, posicionamentos cruciais diante da teoria da religião como *sentimento*.

Conclusão

Com base numa leitura mais ampla, que se vale não por último do texto agora não só disponível, mas também amplamente estudado da *Dialética*, conclui-se que para Schleiermacher a religião implica uma forma de apreensão completa do real. Porém, justamente por ser completa enquanto imediata, não é diáfana e precisa ao modo do pensar que, como síntese, inere a toda cognição “científica”³⁰. Esta última conhece bem partes de um todo, e o pensar que lhe é inerente pode intuir de forma antecipada, num “esquematismo” provisório, a ideia de Deus. Aqui, em última análise, Schleiermacher de novo aproxima-se de Kant ao sugerir que também a ciência deve sua unidade à ideia de “Deus” como epitome ou exemplo ideal (*Inbegriff*) da convergência última de ser e pensar³¹.

²⁹ Contra a intenção do próprio Hegel, que na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* vinculou, a seu próprio modo especulativo, religião e liberdade. Aliás, também quanto ao trecho do “Prefácio” Glockner chega a relativizar: “Só depois disso tudo [a saber, após uma distinção entre sentimento natural e espiritual, LHD] seguem-se as tão duras e tão citadas frases a respeito do caráter animal do mero sentimento. Atingiriam de fato Schleiermacher? Dificilmente, pois Hegel prossegue: ‘Quando se fala de sentimentos religiosos, obviamente se terá que dizer que se trata de sentimentos autênticos. Ainda assim, a partir daí é só mais um passo colocar, nos sentimentos como tais, o aspecto autêntico e divino.’ É quanto a isso que na verdade acautela Hegel.” (GLOCKNER, H. Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, v. 8, 1930, p. 351.)

³⁰ ADAMS, R. M. Faith and religious knowledge. In: MARIÑA, J. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 43.

³¹ KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: *Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, v. 4, p. 522 (= B 610). Nas traduções portuguesas *Inbegriff* é vertido como “conjunto”. Cf. p. ex. *Crítica da razão pura*. Trad. V. Rohden, U. B. Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88, p.: “(...) então a

Conclui-se, igualmente, que no mínimo para o Schleiermacher maduro o sentimento religioso, apesar de alguns laivos de subjetivismo juvenil e romântico³² – aqui em sentido pejorativo – dos inícios, nada tem a ver com arbitrariedade. Se por um lado é verdade que Schleiermacher contribuiu por princípio e factualmente para o surgimento de uma atitude tanto serena quanto favorável diante da “desdogmatização” da noção de verdade no bojo do pluralismo contemporâneo³³, por outro há que reconhecer que isso em nada se assemelha à “perda de substância” da verdade, diagnosticável a partir de meados do XIX e tão em moda na atualidade.

A própria ideia de que Schleiermacher teria entendido o sentimento religioso de forma emocionalista, subjetivista, nos termos de uma caricatura algo superior do entusiasmo, esbarra, como o autor deste breve ensaio espera ter mostrado, em mais de uma evidência em contrário.

Esbarra também num testemunho autobiográfico da tenra idade, quando Schleiermacher frequentou seu próprio *Stift* – longe de Tübingen e com outros companheiros. Disse ele numa carta de 1802 à irmã, referindo-se ao instituto pré-teológico de Niesky e, especificamente, ao seminário de Barby – ambas instituições “pietistas” da *Comunhão dos Irmãos Moravianos*, nas quais também experimentou sua grande crise religiosa:

Não há nenhum lugar que como este tenha favorecido a viva rememoração de todo a trajetória de meu espírito, desde o primeiro despertar daquilo que é melhor até o ponto em que agora me encontro. Aqui, pela primeira vez, dei-me conta da consciência da relação do ser humano com um mundo superior (...) Aqui se desenvolveu pela primeira vez a disposição mística que me é tão essencial, e que me preservou e salvou sob todas as procelas do ceticismo. Outrora ela apenas desabrochava, agora está plenamente formada; e posso dizer que depois disso tudo novamente tornei-me um moraviano (*ein Herrnhuter*); só que, agora, um moraviano de uma ordem superior³⁴.

Com isso se encerra esta contribuição introdutória, que deve servir apenas como um antegosto da abordagem schleiermacheriana. Abordagem, enfim, que, mesmo duzentos anos depois, revela aportes perenes para uma filosofia da religião em diapasão superior.

matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem que ser pressuposta como dada num *conjunto*, sobre cuja limitação somente podem repousar toda a possibilidade dos objetos empíricos, a sua diferença entre si e a sua determinação completa.” (Minha ênfase, LHD.)

³² SCHLEIERMACHER, 2000, p. 71: “Não tem religião quem crê em uma escritura sagrada, senão o que não necessita de nenhuma, pois até ele mesmo seria capaz de fazer uma.” (Cf. FISCHER, 2001, p. 55.)

³³ KODALLE, KÜHNLEIN, 1998, p. 348.

³⁴ SCHLEIERMACHER, KGA V/5, p. 392-3 (cit. apud FISCHER, 2001, p. 21-2.)

REFERÊNCIAS

ADAMS, R. M. Faith and religious knowledge. In: MARIÑA, J. **The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 35-51.

BARTH, K. **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert**: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich: Theologischer Verlag, 1947/1981.

BEISER, F. C. **The romantic imperative**: the concept of early German romanticism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

CLEMENTS, K. W. **Friedrich Schleiermacher**: pioneer of modern theology. London; San Francisco: Collins, 1987.

CROUTER, R. **Friedrich Schleiermacher**: between Enlightenment and Romanticism. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.

DILTHEY, W. **Leben Schleiermachers**. 2 v. Berlin: Georg Reimer, 1870.

DREHER, L. H. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995. (Teses e Dissertações, n. 6.)

_____. Recensão do livro “Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos”, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (São Paulo: Novo Século, 2000, 176 p.). **Numen**, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 169-175, 2001.

_____. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. **Numen**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 59-77, 2004.

FISCHER, H. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher**: München: Beck, 2001.

FRANK, M. **Das individuelle Allgemeine**. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977/1985.

_____. **Auswege aus dem Deutschen Idealismus**: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

_____. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher’s Dialectic. In: MARIÑA, J. **The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.

GLOCKNER, H. Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. **Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, v. 8, p. 233-59, 1930.

HEGEL, G. W. F. **Werke in 20 Bänden**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

KANT, I. **Werke in zwölf Bänden**. Hrsg. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. V. Rohden, U. B. Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

KODALLE, K.-M., KÜHNLEIN, M. Religionsphilosophie. In: PIEPER, A., (Hrsg.) **Philosophische Disziplinen**. Ein Handbuch. Leipzig: Reclam, 1998, p. 343-367.

RUDOLPH, E. Kritik der religiösen Vernunft. Von Kant zu Schleiermacher. In: ID. (Hrsg.) **Die Vernunft und ihr Gott**. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sämmtliche Werke**. Berlin: G. Reimer, 1834–64.

_____. **Werke in Auswahl**. 4. vols. Hrsg. O. Braun, J. Bauer. Leipzig: Meiner, 1910–1913/1981. (*Philosophische Bibliothek*, 136–139.)

_____. **Kritische Gesamtausgabe**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980ss.

_____. **Über die Religion**: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1799/1926.

_____. **Sobre a Religião**: Discursos a seus menosprezadores eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. **Kurze Darstellung des Theologischen Studiums**. Hrsg. H. Scholz. Leipzig: A. Deichert, 1811/1830/1910.

_____. **Der christliche Glaube 1821-1822**. Studienausgabe. 2 v. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

_____. **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)**. 2 v. Berlin: Walter de Gruyter, ⁷1999.

_____. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. 8. ed. Trad. C. Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999/2010.

_____. **Hermenêutica e crítica**: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre a filosofia da linguagem. Trad. A. Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.

USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

WILLIAMS, R. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness, **Journal of Religion**, v. 53, 1973, p. 425-55.