

A consciência originária do infinito e sua manifestação na história segundo Schleiermacher

The originary consciousness of the infinite and its manifestation in history
according to Schleiermacher

Davison Oliveira*

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar, em linhas gerais, a filosofia da religião do teólogo Friedrich D. E., desenvolvida em seu escrito de juventude intitulado *Über die Religion*. Pretende-se expor o caráter polêmico e apologético desta obra, que se sobressai na discussão filosófico-teológica com as principais correntes predominantes dos fins do século XVIII. Em seguida, intenta-se reconstruir a perspectiva metodológica exposta neste escrito, assim como sua compreensão de revelação e religião positiva.

Palavras-chave: Schleiermacher; Experiência religiosa; Revelação; Religião positiva.

Abstract

The aim of this paper is to present an overview of Friedrich D. E. Schleiermacher's philosophy of religion as developed in his early book, *Über die Religion*. We intend to expose the polemic and apologetic method of this book, which stands out in his debate with the philosophical and theological mainstreams of the late eighteenth century. In addition, we seek to reconstruct the methodological approach exposed therein, as well as Schleiermacher's understanding of revelation and positive religion.

Keywords: Schleiermacher; Religious experience; Revelation; Positive religion.

O escrito *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Sobre a religião: discursos aos seus menosprezadores cultos) veio a lume anonimamente em abril de 1799.¹ Trata-se da primeira obra de Schleiermacher que tem por tema explícita e contundentemente a religião. Além disso, este escrito pode ser considerado a pedra angular de quem se ocupa com sua teoria da religião, pois, embora ainda seja uma obra inicial – cuja temática será desdobrada de forma mais rigorosa em sua obra madura intitulada *Glaubenslehre*² –, ela já contém, *in nuce*, sua concepção filosófico-religiosa fundamental.

* Graduado em filosofia, mestre e doutorando em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: <davisonschaeffer@yahoo.com.br>.

No que concerne à peculiaridade geral desta obra, salta aos olhos o seu caráter *polêmico* e *apologético*. Polêmico na medida em que ela se esforça por superar preconceitos e equívocos acerca da religião que vigoravam em sua época. Apologético na medida em que se empenha por legitimar a religião no seio da modernidade, como um elemento fundamental de formação da humanidade e da cultura. Por sua vez, no que diz respeito à particularidade de sua filosofia da religião, Schleiermacher busca aliar, ao mesmo tempo e de forma interdependente, uma análise transcendental da consciência religiosa com uma perspectiva histórico-descritiva das religiões, cuja finalidade é restabelecer a conexão essencial entre experiência religiosa e sua manifestação histórica.

Tendo isso em mente, a tarefa deste artigo é apresentar este caráter polêmico/apologético de *Über die Religion*, assim como o eixo principal da perspectiva metodológica de sua filosofia da religião. Para realizar este objetivo, o artigo está dividido em dois momentos principais, que por sua vez subdividem-se em duas partes. No primeiro momento, pretende-se trazer à luz o contexto geral desta obra, assim como sua profícua discussão com as concepções de religião mais influentes deste período. No segundo momento, busca-se elucidar a compreensão central de experiência religiosa, o conceito de *revelação* e a importância das religiões históricas. Por fim, tentar-se-á indicar algumas consequências de sua abordagem à guisa de conclusão.

1. Crise da *Aufklärung*³ e a apologia da religião

Über die Religion, publicado numa época de transição do século XVIII para o século XIX, nasce no tempo em que Schleiermacher participava de um importante movimento intelectual – conhecido pela posteridade como o primeiro romantismo alemão (*Frühromantik*) –, que se inicia no verão de 1797 e vai até pelo menos 1802.⁴ De saída, a influência do círculo romântico de Berlim, liderado em grande medida por Friedrich Schlegel, é visivelmente clara no estilo literário e poético que perpassa *Über die Religion*. Porém, mais importante que o aspecto estilístico da obra, Schleiermacher está convencido, em comum acordo com os românticos, da urgência de um projeto de superação do iluminismo alemão, o qual se encontrava então em profunda crise.

Como bem ressaltou Frederick Beiser (2003, p. 47), tratava-se de uma crise interna do próprio movimento de esclarecimento, já que este teria

desembocado no ceticismo e niilismo. Sendo assim, a *Aufklärung* traiu seu principal ideal originário, ou seja, o de conduzir progressivamente o homem, através do uso autônomo da razão, à sua maioridade (*Mündigkeit*) e independência intelectual, tal como a descreveu Kant (2005, p. 63-64). De acordo com Schleiermacher, o diagnóstico desta crise tem uma estreita relação com a religião – e isso nem mesmo seus companheiros românticos tinham percebido –, o que faz com que o teólogo reformule o ideal romântico incorporando nele a religião, no afã de restaurar a dignidade do cristianismo.⁵ A tese é a seguinte: o humanismo esclarecido comporta uma incompletude, pois carece de religião. Isso precisa ficar bem entendido: o objetivo não é pregar um retorno ao mundo medieval; muito pelo contrário, o advento da modernidade instaurou as bases para que uma autêntica religião possa se desenvolver.

Acima de tudo, *Über die Religion* almeja uma justificação da religião *com e a partir* da modernidade. Este é o seu caráter apologético. Por isso, a religião não quer resgatar as glórias do passado em virtude de uma nostalgia pré-moderna ou, ainda, antimoderna, mas quer ter seu próprio lugar no seio da modernidade, dado que a *Aufklärung* – e o uso autônomo da razão – não é incompatível com a religião, sendo, ao invés disso, condição de possibilidade dela. Desse modo, *Über die Religion* se dirige aos homens cultos (*gebildeten Menschen*) ou esclarecidos, àqueles “que se elevaram acima do vulgar e que estão permeados da sabedoria do século”, mas que, durante o processo de esclarecimento, e no contexto de crítica do caráter institucional das religiões históricas, deixaram de lado a religião (Schleiermacher, 1970, p. 1). Mais que isso: passaram a desprezá-la.⁶ Contudo, no entender do teólogo, o desprezo da religião advém simplesmente de uma incompreensão do que é propriamente sua essência.

Em outras palavras, julga-se a religião através apenas de elementos que lhe são *externos* e *alheios*, isto é, por elementos *heterônomos* e pelas formas grotescas e particulares assumidas historicamente. E, se o iluminismo destaca-se por uma busca pelos elementos autônomos em tudo o que o cerca, tanto mais deve aplicar sua própria metodologia em assuntos de religião. Schleiermacher intenta superar o cenário de exclusão radical da religião do processo de esclarecimento, na medida em que ela não se reduz, ao contrário do que se possa supor, a um âmbito meramente heterônimo e decadente. Portanto, há aqui um duplo movimento: *Über die Religion* se dirige contra e a favor dos homens cultos.

Contra porque os eruditos desprezam a religião a partir de preconceitos. A favor porque, no fim e ao cabo, como destacou Paul Seifert, os cultos são na verdade as pessoas que podem compreender a religião, já que eles possuem uma “tendência inconsciente para a autêntica religião” (1960, p. 24).

2. A religião imersa num invólucro

Schleiermacher concentra-se na pergunta pela origem desse desprezo, e sua constatação principal é a de que não possuímos um conceito satisfatório de religião. Sempre quando se fala de religião a consideram como uma mescla, um “invólucro” (Schleiermacher, 1970, p. 28) de elementos provenientes de outros âmbitos, reduzindo-a ora a interesses teóricos ora a interesses práticos. Contudo, a religião possui uma esfera própria de atuação. Neste ponto, *Über die Religion* trava polêmica com a tradição passada e presente, que oscilaram entre uma concepção de religião ou simplesmente dogmático-especulativa ou puramente moral. Como se sabe, a proposição central de Schleiermacher a respeito da religião é a seguinte: “Sua essência não é nem pensamento nem ação, mas sim intuição e sentimento” (Schleiermacher, 1970, p. 29).

Com esta tese, Schleiermacher quer evitar que a religião seja *reduzida a* ou *confundida com* tarefas quer de ordem científicas (pensamento), também designada de metafísica, quer de ordem morais (ação). Empregam-se os termos metafísica e moral em amplo sentido, como funções ou faculdades do espírito humano, os quais fazem notória referência à terminologia técnica kantiana de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática. Contudo, Schleiermacher amplia o sentido kantiano dos termos, uma vez que eles, embora também façam parte de um sistema de ciências, são antes de tudo *disposições*, isto é, atividades elementares do espírito humano. Ao se perguntar pelos papéis que desempenham a metafísica e a moral, Schleiermacher declara o seguinte:

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

Universo um sistema de deveres, ela ordena e proíbe ações com um poder ilimitado. Portanto, a religião também não pode ousar isto; ela não pode utilizar o universo para deduzir deveres, ela não pode conter nenhum código de leis (Schleiermacher, 1790, p. 24-25).

De um lado, a metafísica é entendida amplamente como qualquer tipo de atividade científico-teórica com o Universo, ela não é apenas um ramo de saber entre outros, mas corresponde a todo ato de conhecimento, quer da totalidade de coisas em geral, quer de objetos particulares. Sendo assim, tanto a doutrina metafísica precrítica quanto a filosofia transcendental – nesta época, Schleiermacher tem em mente, sobretudo, os desenvolvimentos da filosofia transcendental feitos pela doutrina da ciência de Fichte – pertencem ao mesmo conceito de metafísica. De outro lado, a moral corresponde a toda atividade prática com o Universo, cujo objetivo é regular as ações do homem e prescrever mandamentos morais. Àqueles para os quais o fundamental na religião é a vontade de Deus, no fundo nada mais são que moralistas, e sua aproximação da religião contém um caráter eminentemente prático.

Em *Über die Religion*, faz-se uso do conceito de *Universum*.⁷ De acordo com Schleiermacher, considerado sob o “ponto de vista mais elevado da metafísica e da moral; constatareis que ambas possuem o mesmo objeto que a religião, a saber, o Universo e a relação do homem com ele” (1970, p. 24). Como afirmou Jan Rohls (2008, p. 62), este termo é usado em íntima conexão com o conceito espinosano de *natura naturans*.⁸ Com este conceito, Schleiermacher acredita poder corrigir o dualismo de fundo da doutrina kantiana, mas assim o faz sem recair, por sua vez, na metafísica da substância de Espinosa, na medida em que o *Universum* não é uma coisa nem pode ser apreendido de maneira imediata pela nossa capacidade de representação.

Por isso, segundo Schleiermacher, a essência da religião encontra-se numa atividade pré-científica, pertence à esfera da intuição e do sentimento, sendo este o único modo de acesso imediato ao *Universum*. Isso significa dizer que as tentativas de racionalizar a religião descaracterizam o que é mais próprio desta, uma vez que sua fonte e origem pertencem a uma relação existencial imediata. A metafísica e a moral possuem um acento marcadamente científico, mediado sempre por conceitos e representações. No entanto, a religião *antecede* uma atitude científica, é um tipo de experiência que possui primazia em relação

ao âmbito cognitivo da reflexão e da representação, constitui o *antes* de toda atividade teórica e de toda ação moral. Isto não quer dizer, porém, que tais tarefas de abstração e teorização não possam fazer parte da religião. Pelo contrário, salienta-se tão-somente, assim como o faz Robert Williams, “que mesmo em tais abstrações, sentimento e mundo da vida continuam a funcionar como o subsolo constantemente pressuposto de significado e validade” (1979, p. 433).⁹

Tradicionalmente, mais de uma vez perdeu-se de vista este horizonte pré-cognitivo da experiência religiosa. Por isso, Schleiermacher confronta com afinco as posições que vigoravam em sua época. Em primeiro lugar, ele polemiza a herança da *theologia naturalis*, que reduz a religião às tentativas de provas da existência de Deus, transmitida pela tradição da escola filosófica de Leibniz-Wolff. Schleiermacher toma contato com esta tradição por meio de seu professor Johann August Eberhard, na Universidade de Halle, durante seus estudos de teologia entre os anos de 1787 e 1789. Nesta época, Schleiermacher inicia seus estudos da filosofia kantiana e termina por rejeitar, através da filosofia crítica de Kant, a tradição metafísica de Eberhard.¹⁰

Em segundo lugar, Schleiermacher pretende superar o equívoco da ortodoxia protestante, cuja ênfase no dogma reduziu a fé meramente a um assentimento intelectual (Birkner, 1978, p. 11). A ortodoxia protestante fundou-se sob a noção de *fides quae creditur* (a fé que se crê/a fé que é crida), ou seja, de acordo com esta abordagem, a teologia é entendida como a ciência da fé, restando para a *fides qua creditur* (a fé com a/pela qual se crê) um papel apenas secundário em face da doutrina. O resultado deste tipo de postura, como sustentou Rudolf Bultmann em consonância com Schleiermacher, é o seguinte: dado que “ainda se fala da fé como *fiducia* [‘confiança’], ela se acrescenta *a posteriori* ao conhecimento e aceitação da ‘doutrina pura’. Esta teologia esquece, portanto, que a única forma possível de acesso à *fides quae creditur* é a *fides qua creditur*, e que a ‘doutrina pura’ somente pode ser desenvolvida como doutrina visível apenas para a fé” (2001, p. 34-35).¹¹ Portanto, a crítica de Schleiermacher é a de que a doutrina não pode preceder a fé, pois unicamente esta última é fundamento da primeira.

Em terceiro lugar, Schleiermacher intenta recuperar a importância das religiões positivas ou históricas em face da religião natural proposta pelo deísmo.

Uma vez mais, o deísmo representava a racionalização da religião, que surge claramente como reação às religiões historicamente dadas. Como o próprio Schleiermacher ressalta: “A essência da religião natural consiste inteira e propriamente na negação de todo elemento positivo e característico na religião, e na polêmica mais violenta contra este” (1970, p. 154).

É interessante ressaltar, aqui, a posição de David Hume, pois este sintetiza duas tendências fundamentais de se entender a origem *natural* da religião. Em seu escrito *História Natural da Religião*, publicado pela primeira vez em 1757, Hume argumenta que há duas origens possíveis para a religião. Por um lado, ela pode surgir a partir de um fundamento racional – próprio de homens cultos –, ou seja, através de uma contemplação racional do mundo, em que se concebe um “ser perfeito, que conferiu ordem a todo o plano da natureza” (Hume, 2004, p. 24). Por outro lado, ela pode surgir a partir das paixões e necessidades – mais próprias de homens incultos –, pelas quais os homens são influenciados pela “preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano” (Hume, 2004, p. 31).

Para Schleiermacher, a primeira tese que busca explicar a origem da religião através da razão e das causas da ordem subjacente ao mundo (típica do deísmo), corresponde a uma atitude claramente metafísica. Porém, ainda mais forte é sua crítica à segunda tese que tenta explicar o surgimento da religião numa base puramente psicológica. Ora, o temor e a esperança de que fala Hume são provenientes da relação estrita com os objetos da natureza, e refletem uma relação primitiva do homem com uma natureza mágica e misteriosa. Não obstante, a intuição e o sentimento não têm origem numa relação com a natureza objetiva, mas com o Universo, que absolutamente não é um objeto presente na totalidade das coisas condicionadas.

Além do mais, se a meta do homem é superar cada vez mais os limites impostos pela natureza, no exato momento em que os homens passassem a controlar cada vez mais os processos físicos que os circundam, como ocorre em geral através do progresso científico e da técnica, é razoável que o temor e o medo diante destes fenômenos cessassem. Este gradual progresso significaria o fim das religiões fundadas nas paixões. Assim, para uma religião ter direito à existência, ela precisaria incorporar o aspecto racional da concepção deísta. Todavia, a religião não sucumbe ao progresso científico, porque ela não se funda numa

relação sujeito/objeto – no caso, numa relação homem/natureza; e, ainda, muito menos se reduz a uma busca de leis racionais na natureza.

Em quarto e último lugar, Schleiermacher recusa a solução kantiana de uma religião racional. Se Kant supera a teologia natural, assim como também evita uma concepção psicologista e deísta de religião, recai, todavia, numa teologia moral. À primeira vista, esta tendência transparece em sua filosofia prática, ao trazer para dentro da moral, ainda que apenas de caráter postulatório, Deus e a imortalidade da alma, que ali teriam a função de levar o *sumo bem* à plena realização. Com isso, fica manifesta sua intenção de fundamentar sua filosofia da religião através da moral. No prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*, Kant diz o seguinte: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, cuja vontade é fim último (da criação do mundo) e ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” (2008, p. 14). Como se sabe, a redução da religião à moralidade foi uma forte tendência que ocorreu dentro do pietismo como um todo, o qual incorreu no risco de reduzir a religião a interesses prático-morais.

Para superar estas reduções, Schleiermacher desenvolve seu conceito de religião sob um duplo aspecto. Por um lado, a religião é uma manifestação interior, enquanto um produto da natureza humana – ela possui uma província própria no ânimo. Por outro lado, a religião se manifesta exteriormente, enquanto um resultado gerado pelo tempo e pela história (Schleiermacher, 1970, p. 12). Em outras palavras, a religião é um evento simultaneamente transcendental e histórico, de importância crucial para a plena formação das potencialidades individuais do homem e de sua época histórica.

A manifestação da religião no interior do homem é a condição de possibilidade das religiões positivas ou históricas – não se tratando apenas de uma precedência cronológica, mas também ontológica. Por mais que uma determinada religião positiva possa suscitar no fiel uma experiência religiosa em particular, ela jamais pode produzi-la por si mesma, a não ser que pressuponha uma condição interna inerente ao homem como fonte da manifestação exterior. Este *locus* interno da religião marca o ponto de partida da abordagem metodológica de Schleiermacher, do qual sobressai o caráter existencial da

vivência religiosa. Ora, a vivência interior da religião é o núcleo a partir do qual se deve buscar, antes de mais nada, o conceito de religião.

Entretanto, a ênfase no aspecto transcendental da religião não exclui a esfera positiva e histórica da religião. Pelo contrário, a dimensão positiva da religião advém da necessidade comunicativa do homem de expressar sua experiência religiosa, ao mesmo tempo em que as religiões históricas preservam esta experiência fundamental. Por isso, sob o ponto de vista metodológico, Schleiermacher empenha-se por entender a religião sempre na interdependência destes dois níveis distintos de investigação. A seguir, dedicar-se-á uma atenção especial a este duplo aspecto da filosofia da religião de Schleiermacher.

3. Constituição transcendental da religião: revelação *qua* intuição

Os conceitos de intuição e sentimento são oriundos de uma experiência fundamental. Schleiermacher diz o seguinte acerca desta experiência originária:

Aquele primeiro instante misterioso que ocorre com toda percepção sensível, antes ainda da intuição e do sentimento se separarem, onde o sentido e seu objeto de certo modo confluíram um no outro e se tornaram uno, antes ainda de retornar ambos ao seu lugar originário – eu sei o quanto ele é indescritível e quão rápido passa, não obstante, eu queria que vós pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo uma vez mais na atividade superior, divina e religiosa do ânimo (Schleiermacher, 1970, p. 41).

Neste *instante (Augenblick)*, as intuições e os sentimentos do Universo ainda se encontram intimamente conectados. À medida que este acontecimento se torna objeto de consideração e de reflexão, somente é possível descrever separadamente os produtos (intuição e sentimento) oriundos deste momento originário. Assim sendo, toda análise dissolve necessariamente a unidade desta experiência, e isso é inevitável, pois toda e qualquer tentativa de reconstrução deste instante é feita pela via da reflexão. Porém, a experiência considerada em seu momento de unidade revela uma comunhão entre o sentido e seu ‘objeto’, em outras palavras, entre o homem e o Universo.

Schleiermacher, fazendo provavelmente eco a Kant, designa este instante misterioso de *Faktum*. Ora, Kant faz uso da terminologia latina *factum* para se referir à consciência da liberdade, na medida em que ela não nos é dada previamente, nem pode ser inferida de dados antecedentes à razão. Portanto, a

liberdade é um *factum* da razão, isto é, não se tem dela nenhuma intuição empírica ou intelectual, pois ela impõe-se por si mesma em sua efetividade. Para Kant, o fato de que o homem encontre em si a lei moral, dota-o de uma consciência de sua liberdade, condição sem a qual não seria possível uma lei prática pura. Assim, quando Kant refere-se propriamente a um fato empírico, ele utiliza a terminologia alemã *Tatsache* (2003, p. 15).

Por sua vez, Schleiermacher diz ser um *Faktum* o casamento do Infinito com o finito. Este momento originário é, do ponto de vista de seu acesso intelectual, inconcebível, simplesmente porque não pode ser explicado a partir de algo prévio. Trata-se do fato de que em meio ao finito e particular se desenvolva “a consciência do Infinito e do Todo” (Schleiermacher, 1970, p. 149). Evidentemente, à diferença de Kant, este *Faktum* vai além de uma simples constatação da razão, precisamente porque envolve toda a existência do homem. Portanto, após este *Faktum* temos finalmente intuições e sentimentos.

Segue-se abaixo a passagem principal em que Schleiermacher afirma a importância do conceito de intuição e fornece a sua definição:

Intuição do Universo, peço que vos familiarizeis com este conceito, ele é o gonzo de todo meu discurso, ele é a forma mais universal e superior da religião, a partir da qual podeis encontrar cada lugar na mesma, a partir da qual deixa-se determinar de forma mais exata sua essência e seus limites. Todo intuir parte de um influxo do intuído sobre o que intui, de uma ação originária e independente do primeiro, que então é recolhida, sintetizada e concebida pelo último segundo sua natureza (Schleiermacher, 1970, p. 31).¹²

De saída, o que chama atenção é a divisão do conceito de intuição em dois elementos: de um lado, o ‘objeto’ intuído e, de outro, o sujeito que intui. Ou seja, a intuição possui, então, sob a perspectiva daquele que intui, dois polos fundamentais: um polo objetivo e outro subjetivo. No que diz respeito ao primeiro polo, percebe-se notadamente o fato de que a iniciativa parte da dimensão objetiva da experiência, ou seja, de um influxo do intuído. Este influxo é originário e independente do sujeito que intui. Sendo assim, é impossível ter controle sobre esta experiência, uma vez que ocorre independentemente do sujeito. Ora, a intuição só é possível porque o Universo já se manifestou de antemão e por si mesmo. O primeiro momento de todo intuir é a ação do intuído sobre o sujeito. Isso significa afirmar que o homem encontra-se numa passividade ou receptividade originárias. Já no que diz respeito ao segundo polo,

após o influxo do intuído – a partir do momento em que o Universo se retira, isto é, deixa de influir sobre o homem – o sujeito então, de acordo com sua natureza, recolhe e sintetiza esta impressão: este é o momento de espontaneidade do sujeito que intui, ou seja, trata-se do caráter interpretativo da percepção intuitiva.

De acordo com as considerações precedentes, chega-se facilmente a duas constatações importantes. A primeira consequência deste conceito de intuição é a de que o Universo é entendido como *atividade*: ele *age* sobre o sujeito. Assim, se o Universo é considerado uma atividade, ele é entendido desde sempre, a rigor, como *sujeito*, e não como um objeto entre outros. A segunda consequência é a de que o homem se dá conta apenas dessa atividade e não da natureza desta atividade, pois quando o homem inicia sua atividade (interpretação), o Universo já cessou sua ação. E, na medida em que o Universo é absolutamente *sujeito*, ele não pode ser meramente conhecido da mesma forma que se conhece os outros objetos presentes no mundo. Schleiermacher retira do conceito de intuição uma possível conotação cognitivo-especulativa, no sentido, por exemplo, de uma fonte de acesso à essência do Universo. E ele precisa esvaziar esta carga cognitiva para que seu conceito de religião não disfarce um gesto metafísico. Schleiermacher esclarece esse aspecto da seguinte forma:

Assim, tratava-se de religião quando os antigos, aniquilando as limitações do tempo e do espaço, viram cada espécie particular da vida através do mundo inteiro como a obra e reino de um ser onipresente. [...] Representar todos os acontecimentos no mundo como ações de um deus, isso é religião, isso expressa sua referência a um Todo Infinito; mas cismar sobre o ser deste deus antes do mundo e fora do mundo pode ser bom e necessário na metafísica, [mas] na religião isso se torna também somente mitologia vazia, uma ulterior elaboração daquilo que é apenas auxílio da exposição como se ele fosse essencialmente a própria [coisa], um completo desvio do solo próprio (Schleiermacher, 1970, p. 32-33).

Uma vez que o intuir corresponde à impressão de uma atividade independente do homem, cada coisa particular no mundo passa a ser entendida como obra dessa atividade, como manifestação dessa atividade. Esta atividade ininterrupta que perpassa todas as coisas e todos os acontecimentos no mundo faz com que todo e qualquer particular seja reconduzido a uma unidade, a um Todo. Para Schleiermacher, isso significa que a intuição consegue, simultaneamente, por um lado, valorizar o particular e individual, dado que cada

parte é obra de uma atividade infinita, e, por outro lado, remeter cada particular a um Todo. Assim, todo o limitado apresenta-se como manifestação do Infinito, sendo que este não pode se manifestar senão no finito. E porque cada particular manifesta o Infinito de uma maneira única, todo e qualquer particular não pode ser descartado em favor de uma realidade universal e abstrata. Outrossim, caso se elabore uma série de teorias acerca deste Todo, quer abstraíndo-o de cada acontecimento particular, quer estruturando-o em fórmulas de pensamento, no fim, confunde-se uma elaboração *posterior*, que já supõe sempre interpretação e apropriação cognitiva da experiência, com a *percepção imediata (unmittelbare Wahrnehmung)* do Infinito na intuição.

Ora, o pensamento busca uniformidade e universalidade. No entanto, a intuição valoriza o particular, a multiplicidade e a individualidade. Como afirma Schleiermacher, a intuição é e permanece sempre algo particular, por isso, tentar elaborar um sistema de intuições não faz sentido. Sistema implica “algo limitado e sua limitação, perfeito” (Schleiermacher, 1970, p. 33). Pela sua própria natureza, as intuições do Universo não podem ser sistematizadas porque isso levaria inevitavelmente à exclusão das diferenças: “A mania de sistema recusa obviamente o estranho, ainda que ele seja também tão pensável e verdadeiro, porque poderia arruinar as séries fechadas do mesmo e estorvar a bela coesão, na medida em que ele [o estranho] exigiria seu lugar” (Schleiermacher, 1970, p. 36).

Todavia, a religião é infinita a partir de todos os lados, um infinito da matéria e da forma, isto é, a religião não só lida com o Infinito, mas há infinitas possibilidades de intuições do Universo (Schleiermacher, 1970, p. 35). Um sistema de intuições teria que necessariamente deixar alguma intuição de fora, a fim de evitar contradições internas. Porém, as intuições podem e devem viver lado a lado, ainda que cada uma seja totalmente diversa das outras. Este é o significado de individualidade. Cada intuição é una e, ao mesmo tempo, revela um aspecto do todo. Por isso, a religião é marcada pela pluralidade e pela tolerância. Dessa maneira, como explicar as intolerâncias históricas da religião? Segundo a perspectiva de Schleiermacher, isso sempre acontece quando a metafísica e o vício de sistema entram nos domínios da religião, fazendo com que as intuições individuais disputem entre si.

Em relação ao outro componente fundamental da religião, isto é, o conceito de *sentimento*, Schleiermacher o define da seguinte forma:

A fim de completar finalmente a imagem geral da religião, recordais que toda e qualquer intuição está ligada, de acordo com sua natureza, a um sentimento. Vossos órgãos medeiam a conexão entre o objeto e vós, o mesmo influxo do objeto, que vos revela sua existência, precisa excitar-lhes [os órgãos] de múltiplas maneiras, e produzir uma modificação em vossa consciência interna. [...] estas mesmas ações do Universo através da qual ele se revela a vós no finito, o leva também a uma nova relação com vosso ânimo e vossa condição; na medida em que o intuíis, vós precisais necessariamente ser tomados por múltiplos sentimentos (Schleiermacher, 1970, p. 37-38).

Há pelo menos três observações importantes a respeito desta citação. Em primeiro lugar, o sentimento é entendido como uma modificação da consciência. Como já se mostrou, o influxo do Universo sobre o sujeito provoca uma tomada de consciência da existência de uma ação independente de nós. Ora, essa mesma ação do Universo, já que necessariamente estimula nossos órgãos sensíveis (*Nervensystem*), produz também um sentimento. Assim, toda e qualquer intuição vem acompanhada de sentimentos, os quais por sua vez correspondem a uma alteração da consciência interna, pois conduzem o homem a uma nova relação consigo mesmo e com sua situação vivencial.

Em segundo lugar, Schleiermacher indica um certo caráter místico provocado pelo sentimento. Este pode ser tão intenso e de influência tão arrebatadora, que o sujeito incorre no risco de se esquecer tanto do 'objeto' da experiência quanto de si mesmo. Porém, o fato de que exista tal sentimento implica que há uma "fonte completamente distinta" tanto do sujeito quanto das relações entre homem e os objetos da natureza (Schleiermacher, 1970, p. 38). Esta é uma afirmação importante, visto que o sentimento, por causa de sua própria particularidade, isto é, devido à sua intensidade, poderia levar a uma perda da referência objetiva conquistada pela intuição. Porém, já que é uma fonte *completamente* outra, significa que os estímulos não são da mesma ordem que aqueles do conhecimento empírico-científico. Isso precisa ficar claro, porque Schleiermacher não entende por uma *fonte outra* algo sobrenatural, mas apenas uma experiência com algo que não é absolutamente um objeto, e, portanto, condicionado.

Em terceiro lugar, se a intuição “constitui o elemento peculiar de vossa religião individual, então a intensidade destes sentimentos determina o grau de sua religiosidade” (Schleiermacher, 1970, p. 38). A intuição fornece uma imagem particular da ação do Universo sobre o homem; por seu turno, o sentimento indica a intensidade com que esta ação específica atua sobre os sentidos. Por isso, quanto maior a sensibilidade e agudez dos sentidos, quanto mais ardente a sede e quanto mais irresistível o impulso de captar o Infinito, tanto mais perfeita e intensa será esta impressão do Universo, bem como tanto maior será a necessidade de expressá-lo (Schleiermacher, 1970, p. 38).

Todavia, Schleiermacher sente a necessidade de distinguir claramente o sentimento religioso do sentimento moral. Como já se disse mais de uma vez, o conceito de intuição não permite um acesso à natureza do Universo. Do mesmo modo, não se deve jamais retirar do conceito de sentimento uma motivação para o agir moral, dado que a moralidade implica atividade, ao passo que o sentimento religioso se funda sob uma receptividade pura. Os sentimentos religiosos de acordo com sua própria natureza são intensos e comoventes, de tal modo que perturbam o sossego e convidam a um gozo tranquilo e dedicado (Schleiermacher, 1970, p. 39). No entender do teólogo, isso explica o fato de que há homens religiosos que abandonam o mundo e se entregam a uma contemplação ociosa.

O que precisa ser ressaltado é o seguinte: o desenvolvimento harmônico de todo o potencial humano (intuição e sentimento, pensamento e ação) eleva a humanidade a uma instância superior. Por isso, se o sentimento religioso não pode e não deve ser o móvel moral, precisa, contudo, acompanhar as ações morais de modo a fortalecê-las: toda e qualquer “ação propriamente dita deve e também pode ser moral; porém, os sentimentos religiosos devem acompanhar todo o fazer do homem como uma música sagrada; ele deve fazer tudo com religião, mas nada a partir da religião” (Schleiermacher, 1970, p. 38-39). Portanto, os sentimentos religiosos não devem motivar uma ação, mas eles devem apenas acolher e envolver o homem para que este continue sua jornada, pois conduzem a “alma fatigada pelo agir e o pensamento” à serenidade e sossego (Schleiermacher, 1970, p. 40).

Em consonância com o que foi sublinhado até agora, a advertência de Schleiermacher é clara: o conteúdo da religião não é nem um corpo dogmático de

conceitos nem o fundamento da moralidade. Portanto, conceitos como milagres, inspirações, revelações, sensações sobrenaturais, são já sempre conceitos e interpretações daquela experiência originária, eles não passam de “expressões abstratas de intuições religiosas”, cujo erro comum é “tomar o conteúdo de uma reflexão pela essência da ação da qual se reflete” (Schleiermacher, 1970, p. 64-65). Por isso, podem ou não aparecer estes conceitos numa determinada religião. Na medida em que, desde uma ótica comparativa das religiões, estes conceitos aparecem, Schleiermacher redefine-os de acordo com sua teoria da religião *qua* intuições e sentimentos do Universo. Ora, após sua compreensão central da religião como intuição e sentimento, caso se queira resgatar palavras tradicionalmente religiosas, elas precisam ser reinterpretadas sob esta nova base filosófico-religiosa.

Em nosso caso específico, cabe ressaltar sua compreensão peculiar de *revelação*. No entender do teólogo, todos estes conceitos – milagres, revelações etc. – são apenas signos que expressam uma “referência imediata de um fenômeno com o Infinito, com o Universo”, porém, isso não exclui, por si só, “uma referência imediata com o finito e com a natureza” (Schleiermacher, 1970, p. 65). Em outras palavras, Schleiermacher retira um peso demasiado sobrenaturalista destas palavras. Isso é indubitável com sua ideia de milagre: “para mim, tudo é milagre” (1970, p. 66), pois é apenas um nome religioso para qualquer acontecimento, até o mais natural e habitual, que ressalta uma dada relação imediata com o Infinito. Uma vez que o homem religioso tende a ver em todo o finito e particular a presença do Infinito e do Todo, nada mais patente que a afirmação segundo a qual tudo que existe seja um milagre.

Tendo essas considerações em mente, na única passagem em que Schleiermacher se refere explicitamente ao conceito de revelação, diz o seguinte: “Que significa revelação? Toda e qualquer intuição do Universo nova e originária é uma revelação, e, cada um tem de saber por certo, melhor que ninguém, o que lhe é originário e novo; e, se algo que foi originário nele, permanece ainda novo para vós, então sua revelação permanece também uma revelação para vós, e vos quero aconselhar que a tomeis certamente em consideração” (1970, p. 66).

Vê-se claramente a sua intenção de fundo, qual seja, a de que este conceito não ocupa um lugar privilegiado em *Über die Religion*, mas aparece subordinado ao conceito de intuição. Assim, cada nova e originária intuição do

Universo é uma revelação. E ela pode continuar a ser uma revelação enquanto perdurar como nova e originária, seja para a pessoa que a intuiu pela primeira vez, seja para aqueles que a receberam de outrem, mas ainda a sentem como originária e nova.

4. Religiões positivas: o Infinito na história

Na seção anterior, buscou-se elucidar a religião especialmente a partir de uma análise da subjetividade. Como foi destacado acima, a religião nasce de uma experiência originária, cujos produtos são intuições e sentimentos. Todavia, tem-se agora como ponto de partida as religiões positivas. A religião não é apenas um fenômeno da consciência, mas também uma manifestação histórica.

A posição de Schleiermacher é a seguinte: as experiências religiosas precisam ser comunicadas, compartilhadas, e, conseqüentemente, suscitam testemunhos. Aquele que tem uma experiência deste tipo sai à procura de ouvintes, pois é impelido a falar de religião por uma necessidade íntima e irresistível, por uma “vocação divina” (1970, p. 2). É neste sentido que devemos compreender a clássica sentença de Schleiermacher: “Fazer prosélitos dos não crentes é algo que reside muito profundamente no caráter da religião” (1970, p. 28). Como ele próprio ressalta: “O fato de que falo não provém de uma resolução racional, tampouco de esperança ou temor”, mas da tendência natural do homem de “expressar e comunicar tudo o que está nele, e quanto mais violentamente algo o move, quanto mais internamente penetra seu ser, tanto mais forte atua também o impulso de contemplar, nos outros, a força do mesmo fora de si” (1970, p. 3).

A seguinte passagem esclarece este ponto:

Se, além de sua busca por expansão e penetração, Deus concede também a quem se move nesta trajetória [o mediador] aquela sensibilidade mística e criadora que se esforça por dar a tudo que é interior também uma existência exterior, então este precisa, depois de cada incursão de seu espírito no Infinito, pôr para fora de si a impressão que o mesmo deu-lhe como um objeto comunicável em imagens e palavras, para desfrutar do mesmo de novo transformado numa outra forma e numa grandeza finita; e, portanto, ele precisa também de uma maneira involuntária e como que entusiasmada – pois ele o faria ainda que ninguém estivesse ali –, apresentar para outros aquilo que se lhe deparou seja como poeta e vidente, como orador ou artista (Schleiermacher, 1970, p. 6).

O homem religioso precisa de um lugar para expressar sua intuição do Universo. Isso por si só justificaria a existência de uma determinada comunidade religiosa. Mas existem mais razões por trás de sua existência. É mister que o homem pertença a uma dada religião positiva, tenha uma “residência fixa” nela, para que desfrute do “direito ativo de cidadão no mundo religioso” (Schleiermacher, 1970, p. 145). Isso porque uma intuição do Universo, para alcançar sua plena efetivação, precisa ser mediada por uma religião histórica. Esta desempenha o importante papel de manter viva esta intuição originária e de fomentar a religião nos homens. A ideia de fundo é a de que o Infinito só se dá por e através do finito. Assim sendo, após a revelação de uma intuição do Universo, dependendo do grau de sua intensidade, esta pode ou não assumir uma determinada configuração histórica, mas quando assim o faz, torna-se efetivamente capaz de consolidar os laços entre o Infinito e o finito.

Schleiermacher faz – através do evangelho de João – remissão à metáfora da *encarnação*, com a finalidade de expressar sua ideia de religião positiva enquanto o “Deus feito carne” (1970, p. 132). A religião positiva é o lugar em que o Infinito encarna na história. Deste modo, não há uma religião em geral aquém ou além das religiões positivas. Por esse motivo, uma religião natural apresenta-se apenas como uma quimera, amálgama de metafísica e moral. Assim, Schleiermacher fala da necessidade de descobrir nas “religiões a religião” (Schleiermacher, 1970, p. 132), ou seja, é preciso buscar nas religiões aquilo que as torna religião, a saber, a presença do Infinito no finito. Como afirmou com razão Slenczka, essa compreensão de se investigar a *religião* presente nas religiões históricas abriu caminho para uma história das religiões, a saber, a partir da tentativa de “determinar a essência da religião baseado na variedade de religiões no curso da história” (Slenczka, 2010, p. 64).

Para Schleiermacher, toda religião precisa ter lugar no tempo: “se uma religião não deve ser uma religião determinada, então não é absolutamente nenhuma religião, mas apenas matéria solta e desconexa” (1970, p. 155). E ela precisa assumir uma forma histórica, caso não fosse assim, “não poderia sequer existir nem ser percebida” (1970, p. 134). Aqui retorna sua polêmica contra a ideia de uma religião natural, produto de um tempo marcado pela crítica radical a toda e qualquer manifestação positiva, cuja obsessão tem sido uma “miserável generalidade e uma vazia sobriedade” (1970, p. 154).

Com o intuito de se entender melhor a necessidade segundo a qual a religião tem de se manifestar na história, Schleiermacher argumenta que toda forma particular de religião segue um *princípio de individualização*. O Infinito precisa individualizar-se no finito. O fato de que não se pode ter um sistema de intuições implica que cada uma possui uma consistência própria e independente, ou seja, as intuições são “verdadeiros indivíduos” (Schleiermacher, 1970, p. 139). Ora, na medida em que existe a possibilidade infinita de intuições, existe naturalmente a possibilidade infinita de religiões positivas. Interessante notar aqui uma correlação entre a individualidade das intuições e a individualidade de uma religião histórica. Ora, a religião positiva é uma “comunhão de todos os crentes” (Schleiermacher, 1970, p. 133), não obstante, esta comunhão é também um indivíduo. Em outras palavras, uma dada religião positiva não é apenas um *locus* de encontro dos crentes, mas, assim como um indivíduo, ela é também viva e orgânica.

No entender do teólogo, a religião como um todo é infinita num duplo sentido, e cada sentido implica, por sua vez, uma determinada limitação: por um lado, enquanto um evento transcendental, há a possibilidade de infinitas intuições e, já que o homem é finito, ele jamais apreende o Universo totalmente, mas apenas fragmentariamente; por outro lado, enquanto um evento histórico, há a possibilidade de infinitas religiões positivas; todavia, uma religião positiva é sempre finita e por mais que queira ser a residência finita do Infinito – e precise reivindicar tal coisa –, ela é precária e jamais esgota todas as possibilidades de manifestação do Infinito na história.

Por conseguinte, o que Schleiermacher intenta, ao contrário do que se possa supor, não é uma defesa cega das instituições religiosas. É inegável que esta possa sucumbir a desvios e possa ser corrompida, como de fato ocorreu e possivelmente sempre irá ocorrer. Como qualquer indivíduo ou ser vivo, uma dada religião pode sofrer “degeneração e desvio” (Schleiermacher, 1970, p. 137). Caso se faça uso de uma metáfora biológica, pode-se dizer que a religião, quando distorcida e degenerada, encontra-se *enferma*. As deformações são inevitáveis, já que a religião infinita assume uma forma finita e limitada. O erro da religião natural não é criticar os desvios de uma religião histórica, mas acreditar poder resolver estas deformações com uma religião meramente racional e abstraída de suas configurações históricas, numa religião que de forma alguma pode ser viva ou real.

Contudo, segundo a descrição de Schleiermacher, a pluralidade das religiões históricas pode ser classificada em certos tipos possíveis de intuição do Universo. Ele destaca três formas tipológicas básicas. Primeiramente, pode-se intuir o Universo enquanto um caos, uma unidade sem qualquer distinção, sem lei, entendendo a ação do Universo quer como um destino cego quer como um ser sem propriedades determinadas, porém, em todo caso, como uma homogeneidade indeterminada. Em segundo lugar, pode-se intuir o Universo enquanto uma pluralidade sem unidade ou uma multiplicidade indeterminada de elementos e forças heterogêneas. Em terceiro e último lugar, pode-se intuir o Universo enquanto totalidade, como uma unidade na pluralidade (Schleiermacher, 1970, p. 70-71).¹³

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

Schleiermacher examina três maneiras possíveis. A primeira delas é a seguinte: poderíamos determinar a identidade de uma religião por um método indutivo, de modo que sua identidade seria o conjunto comum de intuições e sentimentos compartilhados por seus crentes. Porém, é falso considerar que numa dada religião positiva os homens partilhem dos mesmos pontos de vista, isto é, das mesmas intuições e dos mesmos sentimentos religiosos. Pelo contrário, cada homem possui sua própria intuição do Universo, embora pertençam a uma mesma religião. O que também significa afirmar que uma religião positiva não exclui a liberdade de que os indivíduos desenvolvam a sua própria intuição no seio de uma religião instituída (Schleiermacher, 1970, p. 139).

A segunda maneira seria determinar a identidade de uma religião histórica através de uma dedução de espécies gerais, isto é, através dos modos distintos de uma religião simbolizar o Universo ou formar conceitos acerca de

uma realidade última. Exemplo destas espécies são os conceitos de naturalismo, panteísmo, politeísmo, deísmo etc. (Schleiermacher, 1970, p.144). Ora, ainda que cada forma determinada de religião possa ser descrita de acordo com uma espécie ou outra, estas são apenas conceitos gerais, e nunca alcançam a peculiaridade de uma religião particular, nunca obtém sua individualidade.

Por conseguinte, Schleiermacher segue um terceiro caminho para identificar a peculiaridade de uma religião positiva. O caráter individual de uma religião não está na soma ou em alguns exemplares da pluralidade de intuições e sentimentos destes crentes, nem em sua determinação segundo sua espécie. Da mesma forma que um indivíduo possui uma intuição central que determina e dá unidade à sua religiosidade, as religiões positivas contêm uma *intuição fundamental* que determina sua própria individualidade (1970, p. 156). Para Schleiermacher, em toda e qualquer religião histórica existe uma intuição particular do Universo que se torna central para a totalidade da religião, a partir da qual todas as outras intuições recebem sua unidade, de sorte que o fundador de uma religião é o primeiro a ver esta intuição como centro da religião.

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

Como se ressaltou anteriormente, a identidade de uma religião histórica repousa sob sua intuição fundamental. A partir disso, devemos deter-nos numa pergunta crucial para nosso teólogo, a saber: qual é a essência do cristianismo?¹⁴ Em outras palavras, qual a sua intuição central? Em *Über die Religion*, Schleiermacher afirma o seguinte:

Ela não é nada mais do que a intuição da oposição universal de todo finito em face da unidade do Todo, e da forma como a divindade trata esta oposição, assim como ela reconcilia a hostilidade dirigida contra a si e impõe limites à distância cada vez maior disseminada sobre o Todo através de pontos individuais que são ao mesmo tempo finito e infinito, ao mesmo tempo humano e divino. A corrupção e a redenção, a hostilidade e a mediação são os dois lados – inseparavelmente conectados um no outro – desta intuição, e a configuração de toda matéria religiosa no cristianismo e de toda a sua forma é determinada através desta (Schleiermacher, 1970, p. 161-162).

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

Como afirma com propriedade Jan Rohls (2008, p. 65): “Isso significa que o cristianismo intui o *Universum* na história, que é interpretada como a história da religião, a saber, como a história da mediação do Infinito e finito”. Assim sendo, o cristianismo é entendido como a *religião* das religiões, na medida em que intui o *Universum* na história, e deste modo, acena para o conceito geral de religião enquanto mediação entre Infinito e finito. Desse modo, o cristianismo foi responsável por elaborar a “própria religião como matéria para a religião”, e por isso, trata-se de uma “potência superior” (Schleiermacher, 1970, p.163). Sendo assim, na visão do teólogo, o cristianismo é uma religião superior porque foi a primeira a tomar a própria religião como tema, e, a partir de sua intuição fundamental, completou o conceito de religião enquanto mediação do Infinito e finito. Em última instância, a análise da intuição fundamental do cristianismo completa a concepção de religião como um todo, o que não significa que tal concepção seja restrita apenas à religião cristã.

Conclusão

Não é o caso de repetir uma vez mais os principais pontos discutidos anteriormente, mas apenas pretende-se comentar algumas consequências da

filosofia da religião de Schleiermacher. Como tentamos mostrar, é central a interrelação entre intuição do Universo e religião histórica. A religião, considerada em todas as possibilidades de sua manifestação, pressupõe simultaneamente um *Faktum* transcendental e histórico. Se a experiência religiosa é fundamento de toda e qualquer manifestação histórica, ela só pode se desenvolver plenamente no seio das religiões positivas. Por isso, a filosofia da religião de Schleiermacher precisa conjugar uma análise da subjetividade com uma descrição das religiões positivas, que no caso de *Über die Religion* se concentra principalmente na descrição da intuição fundamental do cristianismo.

Ora, Schleiermacher tem consciência de que seu conceito de religião está intimamente conectado com a tradição religiosa à qual pertence. Aliás, não tem como ser de outro jeito. O fato de que o cristianismo desempenha papel central e seja considerado uma potência superior é visto, na maior parte das vezes, como um empecilho, como um desserviço ao estudo científico da religião, já que estes pretendem estar isentos de pressupostos e inclinações religiosas. Sob esta perspectiva, a filosofia da religião de Schleiermacher é vista, por um lado, como uma análise cuja qualidade é tendenciosa, ou seja, cristã; por outro lado, trata-se de uma abordagem a-histórica – crítica que se estende, sobretudo, à fenomenologia da religião.

Todavia, segundo a interpretação de Schleiermacher, na medida em que o cristianismo elaborou a própria religião como tema para sua religiosidade, fez com que inevitavelmente este se apresentasse como critério de sua filosofia da religião. Porém, no entender do teólogo, essa atitude não implica necessariamente uma postura unilateral e cristocêntrica, de maneira que a análise da religião enquanto intuição e sentimento é aplicável, a princípio, a toda e qualquer manifestação religiosa. Com um modo de proceder bastante coerente, Schleiermacher afirma tão somente que há uma conexão essencial entre a experiência religiosa e a religião positiva da qual faz parte todo aquele que intui o Universo. Portanto, trata-se de uma atitude histórica e hermeneuticamente orientada, e, neste sentido, filosoficamente sustentável ainda hoje, inclusive por não recair por sua vez num relativismo radical, do qual não se chega a nenhuma teoria suficientemente consistente sobre o próprio objeto de estudo, a saber, a religião.

Não se quer defender, entretanto, que o cristianismo seja, principalmente no cenário hodierno decididamente plural, a única religião autêntica, mesmo que esta ideia tenha sido desposada por inúmeros autores do século XIX e, de certa forma, inclusive por Schleiermacher. Contudo, a filosofia da religião de Schleiermacher, com sua ideia de intuição e sentimento, pretendeu dar uma forma certamente universal para a experiência dita *religiosa*, sendo não apenas a experiência do cristianismo, mas de toda e qualquer religião.

Mais ainda: o cristianismo, dado que é uma instituição finita, de forma alguma pode abarcar completamente o Infinito, sendo apenas uma *potência* superior e não *efetivamente* a manifestação plena do Infinito. O que faz com que o cristianismo assuma uma configuração superior, segundo o critério de Schleiermacher, é o fato de que sua intuição fundamental corresponde ao que é *religião como um todo* em toda e qualquer manifestação do religioso, tese que será compartilhada ulteriormente por autores como Rudolf Otto e Paul Tillich (com sua concepção do evento crístico enquanto critério hermenêutico chave) no século XX.

Ainda que permaneça sempre discutível a validade deste pressuposto básico da filosofia da religião de Schleiermacher, isso não implica, por si só e de maneira cabal, que sua concepção de religião não forneça nada digno de ser considerado. É evidente que não se propõe uma volta irrestrita à postura filosófico-religiosa deste teólogo, mas o que tem ficado patente é uma recusa de se discutir questões centrais de sua teoria da religião, como a concepção de religião enquanto um evento subjetivo que não se reduz a fenômenos quer de ordem psicológica, histórica, quer ainda de ordem moral ou cognitivo-científica. Se fizéssemos eco a Schleiermacher, assim como ele dirigiu-se aos eruditos de sua época, diríamos: a religião tem-se ocultado em nossa época por *preconceitos* científico-empíricos.

Referências bibliográficas

BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BOYER Jr., Ernst. Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment. *The Harvard Theological Review*, v. 96, n. 2, 2003, p. 181-204.

- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher. *Logos: anales del seminario de metafísica*, n. 16, 1981, p. 89-118.
- GROVE, Peter. *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, 2004.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. Resposta à questão: que é “Esclarecimento”. 6. ed. In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KRECH, Volkhard. Schleiermacher’s contested place in religious studies today. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hrsg.). *Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology: a transatlantic dialogue*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 69- 80.
- LAMM, Julia. A. *The Living God: Schleiermacher’s Theological Appropriation of Spinoza*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- ROHLS, Jan. Das Christentum. Die Religion der Religionen? In: ARNDT Andreas; BARTH, Ulrich; GRÄB, Wilhelm (Hrsg.). *Christentum-Staat-Kultur: Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft (2006)*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 41-89.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 2 ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. *Dialektik (Band 2)*. Berlin: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1970.
- SCHOLTZ, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- SEIFERT, Paul. *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. Berlin: Gerd Mohn, 1960.
- SLENCZKA, Notger. Religion and religious: the fifth speech in dialogue with contemporary conceptions of a “Theology of Religions”. In: BRENT, Sockness W.; GRÄB Wilhelm (Hrsg.). *Schleiermacher, the study of religion, and the future of theology: a transatlantic dialogue*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 51-68.
- WILLIAMS, Robert. Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness. *The Journal of Religion*, v. 53, 1979, p. 424-455.

¹ Esse escrito obteve, ainda em vida do autor, mais três reedições. A segunda versão foi publicada em 1806, a terceira em 1821, e a última e definitiva versão em 1831. O texto usado neste artigo corresponde à primeira edição de 1799. O próprio Schleiermacher efetuou alterações entre uma edição e outra. Contudo, escapam às pretensões deste artigo enumerar as mudanças e os motivos básicos que as determinam. Cabe apenas ressaltar a continuidade fundamental de sua perspectiva em todas as edições ulteriores deste escrito, assim como no pensamento de Schleiermacher como um todo. Doravante, todas as traduções deste artigo, salvo quando houver referência do contrário, são de responsabilidade do autor.

² *Glaubenslehre* ou 'doutrina da fé' é como ficou conhecida a principal obra teológica de Schleiermacher, cujo título completo é o seguinte: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (A fé cristã apresentada em conexão com os princípios da igreja evangélica).

³ Usa-se a terminologia *Aufklärung* para se referir precisamente à especificidade do iluminismo alemão. Como bem observa Ernst Boyer Jr. (2003, p. 182), o iluminismo alemão possui características bastante distintas em relação ao iluminismo francês e inglês, a saber: 1- papel central que desempenha a filosofia de Leibniz; 2- seu suporte geral para a religião; 3- sua conexão com o pietismo; 4- sua reverência a Platão e 5- sua abordagem única dos empiristas ingleses; Segundo A. Ginzo Fernández (1981, p. 91-92), que contrasta o iluminismo entre França e Alemanha, destaca-se principalmente a importância da Reforma, cuja herança permitiu uma relação menos radical e mediadora com a tradição metafísica e as tradições eclesiais.

⁴ O romantismo alemão é comumente dividido em três períodos: *Frühromantik* (1797-1802), *Hochromantik* (1802-15) e *Spätromantik* (1815-30). Entre os principais membros desse círculo *Frühromantik*, destacam-se os irmãos August Wilhelm Schlegel (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), o romancista Ludwig Tieck (1773-1853), o filósofo Friedrich Schelling (1773-1853), o poeta e filósofo Friedrich von Hardenberg (1772-1801) – mais conhecido pelo pseudônimo Novalis.

⁵ Friedrich Schlegel propunha a necessidade de elaboração de uma nova mitologia para a modernidade. Porém, Schleiermacher empenha-se por mostrar que esta tarefa é desnecessária, uma vez que o cristianismo não precisa ser substituído por uma nova mitologia, visto que ele foi capaz de alcançar a reconciliação do finito com o infinito (cf. Scholtz, 1984, p. 83; Grove, 2004, p. 270-271).

⁶ O subtítulo de *Über die Religion*, a saber, *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (discursos aos seus menosprezadores cultos), deixa clara esta referência.

⁷ O conceito de *Universum* passará a corresponder posteriormente aos conceitos de Deus – na *Glaubenslehre* (Schleiermacher, 1999, p. 23) – e de fundamento transcendente – em suas preleções sobre *dialética* (Schleiermacher, 2001, p. 265). Em todo caso, considerando a terminologia de *Über die Religion*, este conceito remete à atividade ininterrupta de algo que influi incondicionalmente sobre o homem, que no caso da religião é captado pela intuição.

⁸ O contato de Schleiermacher com a doutrina de Espinosa se dá por intermédio da obra de Jacobi, de 1785, intitulada *Über die Lehre des Spinoza (Sobre a doutrina de Espinosa)*. No período de 1793 a 1796, Schleiermacher publica dois ensaios sobre Espinosa – *Spinozismus* (Espinosismo) e *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems* (Breve exposição do sistema espinosista) – defendendo-o dos ataques de Jacobi, visto que este último se mantém sob a influência do modelo dualista de Kant (cf. Lamm, 1994, p. 13).

⁹ Robert Williams faz uma aproximação entre o pensamento schleiermacheriano e a fenomenologia husserliana, por isso a noção de mundo da vida surge aqui para elucidar o caráter pré-lógico do sentimento (1979, p. 433). Para nossos objetivos, basta ter em mente a primazia da vivência religiosa que se dá mediante intuições e sentimentos.

¹⁰ Entretanto, esta rejeição não é absoluta, porque os conceitos de individualidade e de força, provenientes da filosofia de Leibniz, serão incorporados no pensamento schleiermacheriano, sobretudo em sua noção de Universo, enquanto uma atividade ininterrupta.

¹¹ Bultmann vê Schleiermacher recair, porém, em seu embate com a ortodoxia, no outro extremo. Disso resultaria o abandono do objeto propriamente dito da teologia, a saber, Deus. Como ele próprio declara: "Efetivamente a situação é esta: se a teologia abandonou seu objeto propriamente dito, a *fides quae creditur*, então ela nem consegue mais entender a *fides qua creditur*, ela a encara então como atitude humana que se pode ver sem enxergar seu objeto. Ela ignora a *intencionalidade do crer*." (Bultmann, 2001, p. 36). Todavia, esta avaliação sobre Schleiermacher é apenas em parte

verdadeira. E isso fica claro por dois motivos principais. Em primeiro lugar, o conceito de intuição em *Über die Religion* remete para uma realidade superior (o Universo) que influi sobre o homem religioso. Em segundo lugar, na obra de Schleiermacher intitulada *Glaubenslehre*, ressalta-se que dentro da piedade, entendida como autoconsciência imediata, dá-se sim uma dimensão intencional, pois ser absolutamente dependente implica “estar em relação com Deus” (1999, p. 23). A questão de Deus torna-se problemática apenas caso se queira considerá-la objeto especulativo, que no entender do teólogo, transforma-se numa atitude metafísica.

¹² Importante observar que o conceito de intuição, que desempenhava papel crucial na primeira edição de *Über die Religion*, será gradualmente abandonado nas edições posteriores, já a partir de 1806; assim, apenas o conceito de sentimento permanecerá como o âmbito da religião. Em todo caso, a dimensão fundamental do conceito de intuição ainda será reivindicada, porém, agora, o conceito de sentimento passa a dar conta das duas dimensões antes expressa sob dois conceitos (o de intuição e de sentimento). No escrito de 1821, intitulado *Glaubenslehre*, Schleiermacher define o conceito de sentimento *qua* sentimento de dependência absoluta.

¹³ Volkhard Krech indica um forte parentesco da classificação tipológica de Schleiermacher com outras classificações posteriores. Por exemplo, a do esquema evolucionista de Herbert Spencer – visto que este fala de 1- homogeneidade indiferenciada, 2- heterogeneidade diferenciada e 3- homogeneidade diferenciada –; segundo Krech há também compatibilidade com as classificações da religião enquanto fetichismo, politeísmo e monoteísmo empregadas por Cornelius Peter e Max Weber. Porém, Schleiermacher não partilha da análise tendencialmente evolutiva presente nestas tipologias no século XIX, mas antes indica apenas possíveis tipos de intuição do Universo. (Krech, 2010, p. 72- 73).

¹⁴ Em *Über die Religion*, Schleiermacher dá destaque especial para o cristianismo, embora também apresente a intuição fundamental do judaísmo enquanto um diálogo constante entre Deus e os homens em palavras e ação. Schleiermacher vê no judaísmo um predecessor histórico do cristianismo; todavia, para o teólogo, o cristianismo funda-se sob uma intuição completamente diferente.

Recebido em 10/08/2011, revisado em 14/09/2011, aceito para publicação em 03/12/2011.