

TRADUÇÃO

O problema da religião (1911)

Das Problem der Religion (1911)

Wilhelm Dilthey

Tradutores

Renato Kirchner¹

PUC-Campinas

Luís Gabriel Provínciatto²

PUC-Campinas

130

INTRODUÇÃO

O ensaio *O problema da religião* compõe o segundo tomo do volume VI das *Obras completas* de Wilhelm Dilthey, cujo título é *Einleitung in die Philosophie des Lebens* [Introdução à filosofia da vida, em tradução livre]. Ao final do volume, encontram-se algumas observações do editor alemão: elas incluem uma nota sobre a composição do ensaio a partir do manuscrito de Dilthey, a indicação de anotações na margem do manuscrito original, além de inserções ou supressões editoriais. Nesta tradução, incluímos estas observações em notas de rodapé, sempre indicando-as com as siglas N.E. (nota do editor) e posicionando-as na localização destacada pelo editor. Também

¹ Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, diretor da Faculdade de Filosofia e membro do Núcleo de Fé e Cultura, também integra a Linha de Pesquisa “Religião: Hermenêutica e Epistemologia” e o Grupo de Pesquisa “Religião: Epistemologia e Fenomenologia” no PPGCR. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br

² Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho “Filosofia da Religião” no âmbito do Congresso da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provínciatto

Toledo, v. 8, n. 3 (2025) p. 130-145

inserimos entre colchetes a paginação original, seguindo a supracitada edição, visando assegurar o cotejamento com a edição original, permitindo ao leitor acompanhar com precisão a correspondência entre a tradução e o texto-fonte. Dessa forma, preserva-se a integridade da estrutura original do ensaio, facilitando a consulta acadêmica e a verificação das referências no contexto da obra completa de Dilthey.

Além disso, sempre que julgamos necessário, incluímos os termos alemães entre colchetes, visando preservar a precisão conceitual do texto original. Destacamos ainda que Dilthey frequentemente em suas obras faz uso dos termos *Erlebnis* e *Erfahrung*, traduzidos aqui respectivamente por *vivência* e *experiência*. De acordo com o *Dicionário dos Irmãos Grimm* (1971), o prefixo *er-* indica um caráter originário, que, no caso da *Erlebnis*, está vinculado à vida (*Leben*) e ao viver (*leben*); e, no caso da *Erfahrung*, ao mover-se para... (*fahren*), no sentido do orientar-se em uma determinada direção. Ademais, *er-* possui uma raiz comum com *ar-* e *ir-*, remetendo a *ur-*, que denota tanto o início quanto a consumação de um evento, trazendo uma mobilidade que se expressa nos sentidos de ascensão (*hinauf*), exteriorização (*hinaus*) e elevação a partir da profundidade (*von der Tiefe in die Höhe*). Dessa forma, o caráter originário de *Erlebnis* não pode ser reduzido a um acontecimento passado acessível apenas pela historiografia (*Historie*), mas deve ser compreendido como um início (*Anfang*), isto é, um princípio que se apropria do passado, mantém-se presente e orienta o futuro. A noção de *vivência* em português capta essa dimensão dinâmica e originária de *Erlebnis*.

131

Também destacamos o amplo uso do termo *Zusammenhang*, que, de maneira geral, em alemão, designa uma relação ou conexão entre elementos, podendo assumir diferentes nuances semânticas dependendo da área em que é empregado. Por exemplo, quando o termo aparece em um contexto argumentativo, ele pode ser traduzido por “coerência”, enfatizando a estrutura interna das ideias. No âmbito situacional, *Zusammenhang* frequentemente corresponde a “contexto”, “nexo”, pois se refere ao conjunto de circunstâncias que conferem sentido a um evento ou conceito. No âmbito da filosofia e das ciências, em que a interdependência entre fenômenos é central, “relação”, “conexão” ou “ligação” tornam-se escolhas mais adequadas. Assim, a decisão por distintas traduções para este termo sempre se guiou pelo significado que *Zusammenhang* assume dentro de cada trecho do texto, assegurando que a equivalência em português respeite tanto a precisão terminológica quanto a fluidez discursiva.³

³ N.E.: “o fragmento – assim como o prefácio deste volume, que Dilthey concebeu como introdução à coletânea – data do final do verão de 1911, quando ele, ao mesmo tempo em que preparava a coletânea de seus tratados sistemáticos, trabalhava em uma nova edição de sua biografia de Schleiermacher. Naquela época, quatro semanas antes de sua morte – 2 de setembro de 1911, em Mieders, em Stubeital –, ele escreveu ao editor: ‘Para completar a coletânea, gostaria de incluir uma breve introdução e um ensaio sobre religião, que surgiu inspirado em Schleiermacher e que estou escrevendo aqui, em sua maior parte. Assim, o título *O mundo espiritual* corresponderá completamente ao conteúdo, e este formará um todo’. O ensaio está disponível apenas em uma cópia, de próprio punho de Dilthey, e é foi reproduzido aqui conforme este manuscrito – C. 102, fol. 50-69. Porém, apenas a parte histórica – páginas 288 a 302 [da edição alemã] – foi concluída. O manuscrito prossegue desta parte, sem interrupção e com paginação contínua, para a parte sistemática, marcando a nova entrada apenas com um I, mas logo se interrompe após algumas páginas. As seções específicas desta parte – as três primeiras, numeradas por Dilthey, e as duas seguintes sobre a religião como ‘nexo anímico’ e sobre ‘antropologia’

O PROBLEMA DA RELIGIÃO

[288] Até onde alcança nosso olhar retrospectivo sobre a história da humanidade, as suas vidas são inundadas pelos fluxos da vida religiosa: vemos tais fluxos irromperem em inúmeros pontos; unem-se, fluem inexoravelmente através do tempo, desde o início do testemunho histórico até o presente, em que cercam as pessoas contemporâneas. Nenhuma imagem da natureza externa pode expressar a essência deste incessante fluxo das imensas massas da vida religiosa. Pois só o espírito, ao longo de milhares de anos, guarda o que se perde na memória: para ele, o que passou é, ao mesmo tempo, presente e realidade passada, e assim permanece presente – preservado – na recordação: dessa forma, realiza-se aquela soma das realizações da vida, as criações do espírito, as objetivações da história. Estamos rodeados pelas realizações do passado religioso – os templos e os lugares sagrados soterrados das mais diversas nações, as sepulturas, os altares de sacrifício, as imagens de deuses e todos os instrumentos de culto, música e pintura religiosa, sua literatura em hinos, orações e escritos devocionais. Que poder possuíam as religiões, das quais permanece até hoje tão imensa riqueza de monumentos! E de todos estes vestígios fala-nos o desenvolvimento da vida religiosa da humanidade. Justamente porque a vida religiosa, em seu fluxo do passado ao futuro, está constantemente se modificando, mesmo conservando, nestas suas modificações, o passado em meio a novas criações, surge o que chamamos de desenvolvimento da religião na história – uma forma de mudança que tem sua lei na natureza do espírito e sua determinação através da história.

132

Este é, então, o material para o estudo da religião.

Também a impressão causada pelo poder e pela singularidade da religião é algo efetivo há tempos. Por isso, em cada época, a vida sensível e a concepção sensível da vida estiveram sempre em conflito com a religião. Esta também foi objeto de reflexão. Ela foi [289] atacada pelo entendimento [*Verstand*], seu inimigo natural. Mas o destino da religião só pode ser totalmente compreendido a partir do conflito entre a reivindicação das grandes religiões reveladas e reconciliadoras de governar toda a alma e a progressiva articulação da cultura em independentes âmbitos da vida – trabalho secular, arte, poesia, ciência, filosofia. Este é o imenso conflito que forçou a religião a limitar o seu domínio sobre as almas e convocou todas as forças independentes que há nas pessoas e na sociedade a lutarem contra ela. Esse conflito, de tal forma, forçou tanto a religião quanto seus oponentes a fazerem dela o objeto de

– começam cada uma delas em uma nova página do fólio. Dessa forma, as páginas, embora numeradas de forma contínua a partir do I, contêm apenas algumas frases em certos trechos. O manuscrito se interrompe justamente no ponto em que o tratado adentrava o problema do círculo de formação conceitual das ciências do espírito – um desenvolvimento que Dilthey já havia realizado no tratado *Sobre a essência da filosofia* (V, p. 339). Além disso, ali se evidencia como sua reflexão também se estende à poética e à hermenêutica, temas que o acompanham desde cedo, quando afirma que ‘a pesquisa antropológica é adjacente à poesia’. Assim, os fragmentos impressos nas notas do editor sobre *Poética* (p. 313) se entrelaçam aqui, tendo surgido durante a revisão desse texto em 1907/08. O próximo volume da edição segue este final do nosso volume”.

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n. 1 (2025) p. 130-145

reflexão e a voltar a seu inexpugnável poder interior, a alma [*Seele*], por assim dizer, deste corpo formado pelo culto, pela organização e pelo dogma e a defendê-la.

Vou explicar isso com mais detalhes. Em múltiplas batalhas, a religião teve de se enfrentar com a vida mundana, com a (sua) expressão na poesia e na literatura, e com a ciência emergente. Na verdade, as grandes formas de vida espiritual mantêm relações mutáveis entre si: a arte e a poesia emergem em grande parte da religião; mas depois, quando atingem a maturidade, seguem a sua própria lei e cada uma quer expressar a essência das coisas de forma independente. Da mesma maneira, em suas origens, a filosofia está ligada de muitos modos à vida religiosa, mas, assim como as ciências da natureza surgem e têm sua lei no entendimento, que é separado das outras forças da alma e direcionado para a vida prática, ela também aparece em um novo estado de agregação [*Aggregatzustand*]: a filosofia adota das ciências naturais a reivindicação de conhecimento universalmente válido; a imagem sensível do mundo dá lugar à da astronomia; o mundo interior da mente [*Gemüt*] e da vontade é objetivado em valores, bens, propósitos e normas; mas esta busca por uma justificação sólida das soluções para o enigma do mundo, agravado pela luta entre filosofias, só encontra satisfação na lógica, na teoria do conhecimento e nos sistemas metafísicos racionais. Com isso, começa a autêntica e disciplinada batalha da vida secular, da arte, da literatura e da poesia, da ciência e da filosofia contra a religião e sua organização nas comunidades religiosas. Tornando-se maduras e emancipadas, elas [a vida secular, a arte, a literatura, a ciência e a filosofia] emergem como forças históricas independentes, exigindo o seu lugar próprio na vida das nações. Por si só, isso já é um motivo pelo qual elas devem entrar em conflito com a religião.

Mas também há elementos na alegria mundana baseados na amplitude da vida sensível, no trabalho estabelecido neste mundo, [290] no poder intelectual que é disciplinado na ciência e na filosofia que negam a constituição religiosa da alma, as crenças dogmáticas restritivas que daí decorrem e a pressão do poderoso clero. E esta negação, que destrói a irracionalidade e a transcendência da fé, tem no entendimento a sua arma. Tal negação defende a alegria mundana, justifica os propósitos da vida no trabalho secular e se volta contra o temor dos deuses, contra o medo dos castigos sobrenaturais, bem como contra os meios inadequados de apaziguamento, como os sacrifícios, as cerimônias e os sacramentos. Esta luta deve ocorrer onde quer que uma nação leve à maturidade uma cultura que se diferencie nas diversas realizações do espírito e onde tal cultura conviva com um clero reunido em poderosas organizações. Esta é (uma) relação regular e geral. Igualmente regular é a vitória da cultura através do avanço da ciência.

No entanto, tanto quanto sabemos, a plena realização do Iluminismo no mundo pré-cristão só ocorreu entre os gregos e romanos, e foi apenas no período pós-cristão, primeiro no mundo muçulmano e depois na cristandade ocidental, a partir do século XVII, que surgiu um período iluminista amplo, coerente e consistente. Durante este período, as forças da cultura se comportam negativamente em relação à religião, dissolvendo-a. Ante uma força maior do entendimento, não existe pesquisa objetiva e imparcial da religião. Uma religião racional abstrata é contrastada com uma religião

positiva. Trata-se de um componente desse sistema natural, que o entendimento científico contrasta com a tradição. Este foi o caso na Grécia, depois em Roma e ainda na cultura árabe. A própria profundidade irracional da religiosidade, de onde emergem seus poderosos impactos, foi rejeitada como engano, como superstição, como um resquício de tempos sombrios.

O mundo antigo não foi além deste ponto de vista de uma oposição abstrata e, portanto, não conseguiu nada mais do que profundos indícios da verdadeira essência da religião. Apenas os modernos povos europeus avançaram em direção a uma investigação coerente, metódica e universal da religiosidade. E este estudo da religiosidade e do cristianismo esteve inicial e intimamente ligado ao desenvolvimento do espírito religioso em direção à liberdade.⁴

⁴ Inicialmente, a progressão começou aqui com as seguintes frases:

Tento ilustrar essa conexão.

Até agora, a apreensão da história do cristianismo tem sido baseada inteiramente na hipótese fundamental de que o valor e o objetivo do desenvolvimento cristão têm como ponto de referência o cristianismo originário. A Igreja Católica tentou conduzir os princípios do seu sistema de volta ao cristianismo primitivo, o Protestantismo viu a realização da Reforma como um retorno ao Cristianismo primitivo, e até mesmo a nova teologia científica, seguindo Lessing e Semler, acreditou que era o cumprimento da tendência da Reforma de restaurar o cristianismo primitivo. Uma investigação objetiva, que penetra na estrutura interna dos períodos do cristianismo e na sua ligação com o curso da cultura europeia, torna-se cada vez mais...

A religião de Jesus era uma relação interna de amor, confiança e bem-aventurança com o Pai celestial; uma relação independente do culto judaico, e daí fluindo para uma comunidade de amor que unia os filhos de Deus como irmãos, independente do Estado, da sinagoga e dos estatutos profissionais. Isso representava uma posição religiosa eterna em relação ao invisível. Mas a consciência da sua missão religiosa, que tanto sustentava este Jesus, encontrou expressão na crença de que ele era o Messias predito pelos profetas; como tal, ele esperava que o reino messiânico descesse do céu: nesta confiança, ele entrou em Jerusalém, sofreu e morreu. E a fé de seus discípulos se desenvolveu na tensão que a expectativa do seu regresso suscitava: esta tensão intensificou a interioridade antimundana do amor, na qual eles se afastaram de qualquer relação com os seus semelhantes, com o Estado e com o ordenamento do mundo. Portanto, havia em Jesus, e isso se desenvolveu ainda mais em sua comunidade, uma constituição anímica [*Seelenverfassung*] que era completamente diferente da mentalidade religiosa de um Francisco de Assis, de um Lutero, Zwinglio, Cromwell, Gustav Adolph, Quakers, dos Pietistas, dos Unitarianos, de Carlyle ou Schleiermacher. Esta constituição anímica e religiosa não poderia perdurar nem poderia ocorrer novamente em qualquer uma das grandes personalidades religiosas – apesar da sua vontade de renová-la. Assim, as grandes forças que atuaram quando a expectativa do retorno diminuiu foram apenas os meios de transformar essa constituição anímica em uma nova, o que requer a insatisfação da anterior. A Igreja Católica surgiu. Do seu ventre emergiu, como a sua maior realização religiosa, a nova religiosidade monástica, que, apesar deste esforço para viver Cristo novamente, tinha um novo conteúdo religioso. A obediência ao sistema celestial até a perda da vontade é um novo momento; o ascetismo, especialmente o celibato: tudo isto são tensões na renúncia à independência pessoal. Da mesma forma, o contraste entre *fides implicita* e vida religiosa. Organização da igreja.

A religiosidade dos reformadores, que...

A escrita se interrompe aqui.

N.E.: o trecho aqui impresso como nota aparece no manuscrito com o primeiro parágrafo dentro do texto do ensaio, enquanto a parte seguinte (p. 292 [da edição alemã], nota, parágrafo 2) foi escrita em uma folha separada. Inicialmente, esse parágrafo servia como introdução à continuação do texto; porém, durante a redação, Dilthey alterou a disposição e o deslocou para trás, anotando: “mais tarde, junto com a folha”, na qual ele havia esboçado o outro trecho impresso na nota.

[291] O Iluminismo moderno ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Em diferentes tradições culturais, ele adotou uma relação distinta com a religiosidade cristã. Mas, em toda parte, ele baseia-se nas ideias de solidariedade entre as nações e de progresso, concretizada pelo trabalho conjunto das ciências naturais e pela sua aplicação. Em toda parte, os pesquisadores e as pessoas instruídas vivem na consciência da soberania do espírito, em virtude da regra do entendimento, que pode submeter toda coisa, toda condição social e toda tradição à investigação. E, em toda parte, o critério para avaliar a religiosidade é a sua concordância [292] com a verdade adquirida pela ciência e a sua incidência sobre a conduta da vida. Desde então, todos nos habituamos, com Lessing e Kant, a avaliar uma religião segundo os efeitos morais que produz. E apesar da unilateralidade deste critério, ele ainda contém um núcleo significativo de valor duradouro.

Nos países protestantes, entretanto, outro fator entra em jogo. Em tais países, as pessoas se voltaram para a religião de Cristo; Locke, Lessing e Kant foram os líderes deste direcionamento: eles descobriram nesta religião de Cristo um idealismo de liberdade e dignidade moral que partia da independência moral da pessoa e via na religião a sua relação com um ser moral supremo. Era, por assim dizer, o esquema abstrato e racional da relação viva de Jesus com Deus.

Deste ponto de vista do Iluminismo, como poderia ter sido alcançada a mística que reside na natureza da relação religiosa, em sua profundidade sombria e irracional? Alguma vivência de ser um com Deus sempre está subjacente às religiões universais, surgidas das profundezas da pessoa religiosa criativa. Porque o Iluminismo excluiu e lutou contra este mesmo fator, teve de provar-se incapaz de investigar as religiões. O Iluminismo destruiu muita coisa na alma da pessoa que absorveu os resultados da ciência, coisas que nunca poderão ser restauradas. Para este trabalho de dissolução, ele criou os métodos de crítica e interpretação, que se tornaram a base para o estudo das religiões. Somente por meio desses métodos poderemos penetrar através das brumas da lenda até a realidade histórica. Com sua explicação causal histórica, ele criou um procedimento, mesmo que ainda não inteiramente adequado, para encontrar a conexão entre fenômenos históricos. Mas não foi capaz de abarcar o significado das religiões e de seu grande desenvolvimento.

Durante os mesmos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento interno da religião cristã deu origem a um movimento cujo objetivo só o trabalho de investigação do Iluminismo foi capaz de atingir. A mística católica de Port-Royal, as seitas inglesas e, depois, as americanas, o pietismo protestante germânico são formas específicas deste movimento. Há algo em comum por trás dessas formas. Um ímpeto de vivenciar pessoalmente a interioridade da religião. Com isso, este movimento provocou uma mudança na relação de valor entre a vivência religiosa e as influências da igreja, dos sacramentos e das tradições [293] sobre a alma. Esta mudança corresponde à crescente consciência que a pessoa adquire de seu próprio valor. A última instância para a verdade religiosa não se encontra no testemunho das Escrituras, mas na vivência, e as Escrituras são a instrução para tais vivência. (Este movimento) se tornou necessário através do trabalho do Iluminismo, que destruiu a tradição e o dogma. E o poder deste

processo é fortalecido pelo método da experiência, que penetra em todos os lugares. Os grandes meios dos quais a Igreja se vale para suscitar a fé, como a profissão de fé, os sacramentos e o sermão – sem esquecer a influência do clero – ficam em segundo plano em relação ao que acontece na intimidade da alma e à troca inorganizada das experiências religiosas. O conhecimento racional da religião é posto atrás do processo que ocorre na totalidade da vida anímica, que surge da própria vida.

O lugar onde estas experiências surgem e são trocadas é a seita, o círculo pietista, as comunidades leigas católicas.

Assim, a crescente reflexão das pessoas sobre si mesmas, a observação psicológica, o desejo de experiência, a crescente independência da pessoa que procurava dentro de si a lei da sua vida – este era o ambiente que impactou de forma constante o movimento religioso. E esta influência do avanço da cultura teve de impelir aquilo que o movimento religioso engendrou a tornar-se objeto de reflexão e investigação. Pascal, Arnauld, Fénelon, Lavater, Hamann, Herder são os representantes desse direcionamento, que passa da vivência religiosa à exploração do espírito religioso. O desenvolvimento mais lógico desta pesquisa baseada na vivência religiosa aconteceu na Inglaterra e na América, onde se acumulou uma imensa quantidade de material na vida das seitas: aqui a psicologia da religião encontrou sua formação clássica. O trabalho mais importante nessa direção é *As variedades da experiência religiosa*, do notável psicólogo americano William James.⁵

[294] Foi o pietismo que determinou o desenvolvimento juvenil de Semler, o grande fundador da crítica bíblica na Alemanha, e de Kant, o profundo intérprete do cristianismo. E da pequena seita morávia, influenciada pelo pietismo, surgiram ao mesmo tempo Fries, Novalis e Schleiermacher, em virtude dos quais a compreensão da religiosidade, no novo sentido do declínio do dogma e da organização para a própria experiência religiosa, recebeu forte apoio. Mas esses homens deixaram para trás a religiosidade morávia de sua juventude; perdurou apenas o efeito posterior em sua constituição anímica, a direção para a vivência do invisível. Novamente, o que provocou neles um novo nível de religiosidade foi a ligação desta tendência com a cultura e a filosofia moderna, que se desenvolveram no final do século XVIII.

O momento mais importante da cultura geral que os influenciou foi a filosofia transcendental alemã, desenvolvida por Kant, Fichte e o jovem Schelling. Na verdade, Fries parou em Kant, mas Novalis e Schleiermacher foram influenciados principalmente por Fichte. O gênio religioso de Schleiermacher encontrou a palavra

⁵ Gostaria de enfatizar aqui a importância desse trabalho; o material nele reunido é usado muitas vezes a seguir. Também está disponível [em alemão] em uma excelente tradução de Georg Wobbermin (Leipzig, 1907). Evidente que essa obra só foi possível porque seu autor tinha toda a literatura moderna sobre a história da religião e, na verdade, o próprio movimento religioso progressista, por trás dela. Contudo, ela se refere principalmente às experiências das seitas religiosas na Inglaterra e na América. O leitor alemão terá muitas oportunidades de balançar a cabeça quando encontrar aqui uma explicação do processo religioso que está intimamente relacionado com o espiritismo tão difundido na América. Mas, com muito mais frequência, ele se verá desafiado pelo gênio psicológico de James na compreensão das vivências religiosas.

decisiva nos *Discursos sobre a religião*. Como se demonstrou recentemente, Hegel foi significativamente influenciado por ele na religiosidade e na pesquisa sobre religião em sua época de juventude. E a restauração religiosa também foi condicionada pelo romantismo, por Novalis e Schleiermacher, através de Friedrich Schlegel. Um poderoso fluxo da nova vida religiosa emana da relação entre a religiosidade da vivência cristã e a filosofia transcendental. Carlyle e Emerson também relacionam a religião da vivência, tal como se desenvolveu em sua terra natal, com a filosofia transcendental alemã.

Tentarei desenvolver a nova compreensão da religiosidade tal como ela surgiu neste contexto.

A filosofia transcendental foi o grande movimento filosófico que surgiu do direcionamento do espírito para suas profundezas, tal como se desenvolveu na cultura alemã a partir de Leibniz. Este direcionamento se desenvolveu entre nós, que estávamos fechados à participação no grande trabalho econômico e político ativo; todas as forças se voltaram para dentro. A energia ativa do Estado de Frederico havia diminuído. Os homens mais talentosos aqui se ocupavam de poesia, ciência e especulação. O olhar deveria [295] se voltar dos fenômenos visíveis do mundo espiritual para as suas condições inconscientes. Na poesia, esta tendência fez-se sentir como a vontade de captar os traços humanos gerais em cada acontecimento. Shakespeare vive na individualidade das aparências, o *Fausto* de Goethe e o *Wallenstein* de Schiller procuram capturar o poder do universalmente humano em seus heróis. Com base em tais disposições, desenvolveu-se a filosofia transcendental. Ela se baseava no problema do conhecimento e no da vontade moral. Em ambos os casos, ela encontrou uma universalidade que atravessa todos os indivíduos; atua em cada pessoa: exprime-se no fato da universalidade do nosso pensamento e na natureza vinculativa da lei moral que se aplica a todos. E, segundo Fichte, ambos os fatos estão interligados internamente no Eu por meio de uma conexão de ações que constitui sua profundidade inconsciente e determina seu desenvolvimento. E não importa como possa ser concebido o aparecimento desta mesma conexão com a sua validade geral em todos os indivíduos humanos – como uma expressão da ordem universal, como um espírito geral cuja objetivação é a natureza: nesta filosofia transcendental de Fichte e do jovem Schelling, na energia legal inconsciente e moralmente modeladora do Eu, se abre a relação deste Eu com o nexos divino das coisas. A separação entre alma e Deus, a sua relação meramente conceptual no Iluminismo, foi superada. A religiosidade alcança uma nova liberdade. O caminho está aberto para a compreensão da religiosidade. Foi assim que Fichte, em seu último período, Schelling, Hülsen, Berger e Hölderlin chegaram ao infinito, que se revela em tudo o que é finito, e as intuições da religião foram agora compreendidas. A vivência do Eu, que se sente uno com o nexos infinito das coisas, com o espírito geral, com a alma da natureza, entrou na vida religiosa da época e em suas pesquisas sobre religião. Compreendeu-se novamente a mística, que orientou secretamente a construção filosófica de Spinoza.

Quão distinta era essa mística, proclamada nos *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher, daquela de São Francisco ou Eckhart! Esta estava intimamente ligada

à tradição e à disciplina cristã; aquela era gratuita. Esta baseava-se na rara experiência de união com Deus; aquela, numa consciência superior constante, que se sustenta na relação com o nexó invisível das coisas, pois surge dos efeitos constantes desse nexó na alma. A segunda desvaloriza a vida secular graças à sua relação com [296] o suprasensível; a primeira a afirma e a santifica através dele. A afirmação da conexão cósmica, da alegria, da alegria santa é, portanto, o seu sentimento fundamental: ela dá valor próprio e espaço livre à arte, à ciência, à filosofia e à moralidade. Cada uma dessas atitudes do espírito em relação ao mundo é reconhecida como independente, como um todo autocontido. Cada uma [dessas atitudes] é independente das [atitudes] religiosas e esta daquelas. A moral, enquanto tal, nada sabe sobre a ordem moral do mundo; a teoria do conhecimento ultrapassa seus limites quando se afasta dos sujeitos finitos, nos quais se apresenta a validade universal, e vai em direção a um Eu supraindividual; e a ciência da natureza torna-se impura e acrítica sempre que pretende interpretar o sentido do mundo e ascender à alma universal partindo da totalidade da natureza e de suas leis. A religião deve ter a sua própria posição no mundo, com a sua própria origem legítima, ou será uma mistura impura, uma transgressão acrítica dos limites da consciência moral ou científica. Há uma vivência religiosa legítima, independente, originária e indestrutível que atua de forma eficaz na vida anímica, e esta vivência é a origem de todos os dogmas, cerimônias e organizações da vida religiosa comum. Esta foi a grande descoberta de Schleiermacher em seus *Discursos sobre a religião*.

138

Talvez, esta seja a parte mais profunda da intuição universal de Schleiermacher: esta vivência religiosa contém em si o princípio explicativo da diversidade das religiões e a base jurídica para a sua legitimidade. A religião é uma intuição e um sentimento provocados pelas ações do universo sobre o eu individual. Assim como a nossa alma está aberta às impressões das coisas singulares através dos sentidos, também experienciamos o universo nas intuições e sentimentos que emanam de sua unidade, e cada efeito provoca a vivência de fundir a nossa existência individual com ele. Nesta unidade mística do ser humano finito com o infinito, tomamos consciência da sua realidade. Assim como os efeitos são infinitos em número e variedade e o mesmo ocorre com os indivíduos e as posições que recebem essas ações, novas características do universo são continuamente reveladas na vivência religiosa. Impossível uni-las em um sistema: não existe uma religião universal e não existe um sistema objetivo válido de proposições religiosas. Apenas nos gênios religiosos existe uma relação interna entre estas características do universo apreendidas religiosamente, e a religião não é mais do que esta ligação em toda a sua individualidade e na liberdade recíproca dos seus componentes: a dogmática é apenas o seu produto secundário. E onde quer que a religião [297] apareça, ela vivencia a realidade do infinito, e cada característica dela que é vivenciada é uma verdade religiosa.

Portanto, em seus *Discursos*, Schleiermacher não é um pesquisador da religião, nem pode ser chamado de teólogo: ele é o arauto de uma nova religiosidade.

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n. 1 (2025) p. 130-145

Nos *Discursos* de Schleiermacher, porém, une-se à energia da nova religiosidade a direção da reflexão sobre a essência geral da religião. Isso resulta na limitação desta reflexão pela determinação da vivência de acordo (com a) cultura da época e do lugar, bem como (com) a situação individual. Schleiermacher vivencia a religião conforme ela emerge do ímpeto de sua época em seu gênio e tal como era acessível às pessoas mais cultas daquele tempo. Nela há uma única conexão entre a vivência profética e o poder científico, que a converte em seu objeto. É por isso que a sua ciência da religião não surgiu da compreensão objetiva das religiões objetivadas, mas da própria produtividade religiosa. Ela leva a profundidades de autorreflexão sobre a criação religiosa que nunca estiveram tão abertas a ninguém antes, e, por isso, como produtividade, ela deve ser determinada histórica, humana e individualmente: mas como carrega consigo todo o passado da piedade europeia, superando-o em algo próprio e novo, ela também carrega consigo o poder de obter uma compreensão mais profunda daquilo que lhe é estranho, bem como um olhar que antecipa as formações futuras da vida religiosa; sua figura profética está no ápice do desenvolvimento religioso, a partir do qual se pode ver o caminho percorrido.

Schleiermacher provinha da Comunidade dos Irmãos [Morávios] e, nesta seita que nasceu do Pietismo, quando menino, com seus companheiros, vivenciou a religiosidade pessoal, suas iluminações e sua troca de experiências religiosas. Mesmo quando aderiu ao racionalismo, a ligação com o invisível foi um poder redentor para ele, não uma mera doutrina. Ele buscava o invisível na vivência, não por meio de ensinamentos ou postulados, como ocorria com a escola kantiana que o circundava em sua juventude. Mas, à medida em que ele desenvolvia o idealismo moral de Kant, pelo qual ele também foi cativado, através da ideia de sua influência na infinita diversidade de valor das individualidades, a coisa mais peculiar sobre sua mística panteísta, afirmativa e secularmente alegre residia precisamente no fato de que ele encontrou seu caminho para uma compreensão do nexos do mundo divino a partir da ideia de humanidade. A humanidade, na plenitude das suas formas individuais, tal como são vividas na ação, compreendida no conflito e no amor, tornou-se para ele a chave [298] para o espírito do mundo, do infinito, da divindade: surgiu assim uma nova fé, que vemos efetivada, então, em Novalis, Carlyle, Emerson, nos unitaristas – a fé em uma conexão espiritual em ação no universo, como uma força espiritual, irradiando na ambígua atividade individual, um panteísmo da afirmação do mundo, que vive a realização de um ideal como o divino no mundo.

Mas, para ele, essa sua religiosidade era apenas uma específica figura individual no fluxo contínuo da vida religiosa. Quanto mais ela fosse a expressão da sua história de formação, menos ele lhe reivindicava validade geral. Ele viu outra nova forma de vida religiosa emergindo da contemplação da natureza em Novalis e no jovem Schelling. Ele esperava, com Lessing, as próximas revelações do espírito religioso. Para ele, a religião, por sua própria essência, existe em formas individuais. Assim, quando partiu de sua vivência, procurou nela os traços da essência geral da religião. Ele não procedeu metodicamente, mas intuitivamente. Seus limites nem sempre ficam claros nos *Discursos*. Ele olhou para novas profundidades da vida religiosa e, no âmbito da

religião, incluiu novas formas da mesma, o que ampliou este conceito e o horizonte do pesquisador.

O lugar de Schleiermacher na história da pesquisa em religião é único, porque, em seu caso, um gênio religioso, por meio da reflexão consciente e científica sobre si mesmo, extrai a vivência da religião de suas profundezas. Isto criou a possibilidade de uma nova compreensão de cada uma das religiões objetivas. Esta sua significância central não é tão visível quanto a dos intérpretes da religião objetiva, porque permeia invisivelmente a pesquisa sobre religião. Mas basta lembrar: Hegel, o outro pensador que, ao lado de Schleiermacher, mergulhou nas profundezas da vivência religiosa, recebeu uma inspiração extraordinária dos *Discursos* de Schleiermacher; da mesma forma, Novalis e Schlegel; Bauer, Strauss, Zeller, os fundadores da crítica bíblica e da história do cristianismo, foram influenciados por ele e também por Hegel; toda essa corrente de interpretação da religião influi, então, no estudo de outras religiões.

E o próprio Schleiermacher, como professor de teologia, começou a estudar o cristianismo cientificamente. Ele examinou as histórias que cercam o início e o fim da vida de Cristo. Ele desenvolveu uma metodologia de interpretação e crítica, bem como seu respectivo uso para os escritos bíblicos. Dele surgiu a concepção, fundamental para a história do cristianismo, da [299] relação estrutural interna da vivência religiosa, do culto, da imaginação religiosa efetiva na lenda e no mito, da formação dos dogmas e da organização eclesial: os *Discursos* desenvolveram essa conexão em toda a sua vitalidade interior, mesmo que ainda em uma subjetividade condicionada pela sua vivência, e sua subsequente época teológica elevou essa percepção a uma objetividade cada vez maior. Ele fez conhecer o elemento místico na vivência religiosa original. E na obra central de sua época teológica, sua *Doutrina da fé*, publicada em vida, bem como na *Doutrina da moral cristã*, que apareceu após sua morte, duas investigações científicas que devem ser entendidas como uma unidade, ele expôs pela primeira vez, com espírito moderno, baseando-se em uma classificação das religiões, a estrutura interna de todo o nexo da vida cristã. Ele foi o primeiro a ver, com olhar divinatório [*divinatorisch*], que a essência fundamental do cristianismo está em seu caráter afirmativo, ativo, fundador da vida cultural, e a apreciação histórica do protestantismo feita por Ritschl depende inteiramente dele. Segundo ele, esta essência do cristianismo está ligada à relação do cristão com a pessoa de Cristo, em quem se realizou o ideal de humanidade, e à sua vivência do Reino de Deus. Entre as duas visões da teologia moderna, uma das quais entende o cristianismo como uma relação historicamente determinada com a pessoa de Cristo e a outra vê em Cristo o símbolo da verdade eterna, da unidade religiosa com Deus, ele fez a primeira ser apreciada na teologia contemporânea. Em seu período tardio, como pregador e teólogo, sua impressão da época de juventude acerca da relação mística com Cristo adquiriu crescente poder sobre sua alma na relação prática [com Cristo]. Sua *Doutrina da fé* é apenas a expressão dogmática da sua segunda vivência religiosa central. O poder dessa vivência suplantou sua prudência científica. O ímpeto das primeiras décadas do século XIX de dar à vida religiosa, no protestantismo, uma nova firmeza frente ao Iluminismo

desempenhou um papel nisso. Ao mesmo tempo, para tornar claros os verdadeiros limites de suas fórmulas na *Doutrina da fé*, deve-se também considerar que tal obra afirma ser uma representação da consciência da comunidade protestante.

Em todos estes aspectos, a época teológica de Schleiermacher foi uma continuação da época de juventude dos *Discursos* e *Monólogos*. Em grande parte, as mudanças em seu posicionamento se deveram às insuficiências no ponto de vista dos *Discursos*. Ele teve que superar a mistura do ideal da religião de sua época com as [300] determinações gerais da essência da religião. A essência geral da religião teve que ser elaborada com mais clareza. A posição complicada e temporalmente condicionada da religião em relação à moral teve que dar lugar a uma relação mais simples e objetiva. Diz-se o mesmo a respeito da concepção, inspirada em Fichte, sobre a relação entre religião e filosofia. E ele teve que criar espaço para sua cristologia. Concomitantemente, no entanto, tudo isso não aconteceu sem perdas. O desenvolvimento da filosofia o levou junto. Como ele acreditava que poderia encontrar a saída para as dificuldades dos *Discursos* em uma metafísica e em uma ética fundamentadas na identidade do real e do ideal, que, no entanto, de acordo com os *Discursos*, baseava esse sistema identitário no sentimento do absoluto, como uma abstração – estéril – da religião, toda forma específica de religião, como formação individual do sentimento de dependência de uma forma de vida, foi apresentada ao lado do sistema metafísico como algo semelhante a ele. Assim, o sistema metafísico foi apresentado como um todo racional que, por sua característica, buscava a validade universal e se situava em um dualismo indissolúvel ao lado dos sistemas religiosos individuais, fundados, por sua vez, em um sentimento de dependência: a convergência destes com aquele era o destino histórico de tais sistemas religiosos. Suas formas derivaram da classificação fundamentada em sua essência, ao invés de na compreensão e análise. A profunda intenção de compreender o cristianismo, indo além dos dogmas, a partir de um específico estado de espírito [*Gemütszustand*] religioso, não o levou de volta à concatenação interna desses estados de espírito da vida, ao próprio decurso vital: neste pensamento, tudo tornou-se um esquematismo atemporal.

Quando Ritschl e sua escola pensaram mais historicamente, quando a intuição histórica de Ritschl apreendeu mais profundamente o curso do processo religioso nas formas concretas da religiosidade cristã, quando ele se empenhou em compreender o valor das estruturas religiosas a partir de sua realidade histórica e abriu um caminho livre para a teologia ao rejeitar, com o neokantismo, todo sistema metafísico racional e, assim, dar ao caráter irracional da religião um espaço mais livre e mais amplo, essa mente peculiar, ao mesmo tempo, estava confinada em um espaço tão estreito que cada uma de suas concepções fundamentais não fizeram justiça à história, apesar de se originarem nela. A visão histórico-universal dos *Discursos*, na qual radica o germe da vindoura ciência geral da religião, foi por ele abandonada. A compreensão de Schleiermacher a respeito do significado da mística na religião foi substituído por uma aversão anti-histórica à mística na [301] religião. O significado da vivência religiosa na história das criações religiosas era incompreensível para esta mente austera. Portanto, dentro do limite de seus estudos sobre o cristianismo, ele não valorizou a vivência que

está na origem do mesmo. De fato, a experiência de Jesus a respeito da ação de Deus nele só é concebível como uma vivência mística, como uma experiência sem mediação. E tão pouco [Ritschl] compreendeu o significado da mística⁶, na qual a vivência de Cristo mesmo, assim como a experiência visionária de Paulo e os êxtases dos eremitas, se fundia com o ascetismo, a contemplação e o êxtase neoplatônicos. Na mística panteísta, na religiosidade das seitas e no pietismo, ele viu apenas a falsificação do cristianismo.

A vivência religiosa capta uma conexão que ultrapassa o nexos sensível das coisas captadas pelo entendimento; o conteúdo desta vivência é inacessível ao entendimento e não pode ser representado em nenhum conceito: num estado de entrega passiva, a alma experimenta um efeito real sobre o seu presente estado consciente, que é interpretado de acordo com a natureza da vivência como proveniente daquela conexão invisível.⁷

A vivência religiosa difere de todos os estados semelhantes, dos efeitos dos tóxicos, do transe, dos estados subjacentes ao espiritismo por dois momentos interligados: trata-se do resultado de uma sequência interna de estados anímicos, os quais, de acordo com sua conexão, impulsionam em direção à vivência e encontram seu clímax e conclusão nela através do repouso, com o qual preenche a alma necessitada e sofredora do mundo; e: a vivência provoca uma transformação permanente da vida anímica. A conexão entre esses dois momentos se manifesta no fato de que a insatisfação da alma já produz, em muitos casos, por meio da sequência interna de estados que dela surge, a facilidade para renunciar aos valores da vida mundana, uma firmeza para permanecer nesta tarefa, uma consequente diversidade de experiências sobre a inutilidade desses valores, analisados com extrema sutileza, uma fixação no mundo invisível, uma técnica dessa fixação, através da qual já se alcançam plenitude, duração e eficácia para a vivência.⁸

Na conexão desses momentos está o ponto de partida para a fenomenologia da religião. Dessa experiência surgiu a compreensão de Arnold, Schleiermacher e Neander sobre a história da Igreja. A respeito do curso externo da história da Igreja, Neander teve de destacar o aspecto da autobiografia, da retrospectiva religiosa e da meditação, bem como dos efeitos da [302] religião no culto e nos costumes. Ele não captou o que havia de específico nas formas desta concepção, nem captou a relação interna entre as religiões e a sua respectiva organização. Foi assim que Ritschl recebeu a teologia histórica: a sua mente fria e austera, o seu gênio para compreender o passado poderiam ter-nos levado muito longe se a estreiteza da sua vivência religiosa pessoal e o seu horizonte histórico não o tivessem impedido.

⁶ N.E.: Inicialmente, Dilthey havia escrito como uma oração relativa ligada à mística: “que precisamente resultava tanto dessa vivência de Cristo quanto da experiência visionária de Paulo, das êxtases dos eremitas, combinando-se com a ascese neoplatônica etc.”. Posteriormente, ele revisou o início para: “na qual a vivência”, mas apagou apenas as quatro primeiras palavras. Por essa razão, o editor precisou modificar esse trecho.

⁷ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, uma referência a Ed[uard] von Hartmann.

⁸ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, “por exemplo, Pascal”.

Tudo impelia para uma formulação universal do problema da história da religião. Aqui começa a história geral da religião, que se baseou no estudo das línguas orientais e em sua literatura. Ela se desenvolveu em duas direções: construtivamente, em Hegel, Bauer, Strauss, Zeller, e, a partir da compreensão dos grandes fenômenos específicos (e) de círculos (específicos), em Jakob Grimm, Müllenhof, Max Müller, Deussen, Oldenberg, Usener e Dietrich.

Sobre estes fundamentos, a psicologia fez uma nova tentativa de compreender a essência da religião. A princípio, William James, dotado de um talento surpreendente para ver as realidades da vida psicológica, não foi influenciado pelo precedente sistema psicológico, dispondo da ajuda ofertada pela hipótese de algum tipo de ação produzida por uma força mental inconsciente; na América, ele se encontrou rodeado de seitas nas quais a vivência religiosa se afirmava com grande força, independentemente da tradição. O poder do espírito americano reside no fato de as pessoas oriundas da estratificação social, da divisão política e da tradição religiosa da Europa, separadas destes fundamentos históricos, começarem uma nova vida em novo solo. Entrementes, o Estado ficou sob o controle da vida econômica. Mas o grande papel desempenhado pelas seitas imigradas da Inglaterra desenvolveu o poder da vivência religiosa e dos costumes cristãos como uma força contrastante. Essa vivência encontrou sua expressão em inúmeras confissões e autobiografias. E mentes profundas, que associaram esta experiência aos resultados da cultura alemã, com Emerson liderando o caminho, deram continuidade a este cristianismo. Foi assim que a psicologia americana da religião surgiu sobre bases empíricas.

143

|

A ciência da religião só pode resolver o seu problema específico em conexão com o [problema] da filosofia. Como história da religião e ciência comparada das religiões, já se encontra reconduzida aos conceitos de vida, experiência da vida, imaginação, etc.; [303] ela requer uma solução para a questão: como são possíveis conceitos psicológicos fundamentais superiores para a análise do que é historicamente dado? Na medida em que ela depende da aplicação das relações da religião com a arte, a metafísica, a ciência, bem como dos conceitos gerais de visão de mundo, de ideal, de forma de vida, de moralidade, de dever, etc. para levar a cabo a análise da religião, então é a teoria geral da estrutura das ciências do espírito que tem que resolver este problema. E na medida em que, por fim, os problemas a respeito do valor da religião em geral, do valor relativo das religiões específicas, da verdade das suas afirmações e do futuro do desenvolvimento religioso rodeiam o investigador da religião, que tem que ver nela o objetivo último da investigação, a ciência da religião não pode entregar tais problemas à teologia ou a uma filosofia especulativa da religião ou da história, pois, assim, ela abdicaria voluntariamente de si mesma, abandonaria a unidade natural do saber, que, também nas ciências do espírito, tende a orientar a vida, e deixaria o campo entregue a pseudociências.

Dado que este grande problema é urgente em função da aparente consequência da investigação histórica, segundo a qual a verdade religiosa se torna completamente problemática, devido à contradição das afirmações religiosas nas várias religiões, bem como à história da formação destas afirmações, então a ciência da religião deve, em última análise, curar a ferida que ela mesma causou.

Isso resulta no seguinte: os problemas da história da religião só podem ser resolvidos em um contexto científico geral, o qual depende de investigações filosóficas; porém, este contexto deve ser um conhecimento objetivamente válido que esteja acima de todas as visões de mundo indiscutíveis e, portanto, que não seja metafísico no sentido antigo; e, como qualquer fundamentação sistemática das ciências do espírito, só precisa incluir as sentenças necessárias para tanto.⁹

1. Todo saber, incluindo a ciência da religião, requer, em primeiro lugar, um esclarecimento sobre si mesmo na lógica, como a consciência das relações contidas na validade universal dos juízos que existem no âmbito do pensamento. Além das evidências que assim surgem, há um sentimento de convicção que abarca a objetividade dos juízos: ele se baseia na inclusão do âmbito do pensamento no da percepção e da vivência, de acordo com as leis e formas do pensamento.

O fato de, no âmbito do pensamento, o saber ser constituído por juízos universalmente válidos não contém um *a priori* como condição. [304] A teoria do conhecimento é bem distinta da análise deste fato na lógica (lógica analítica). Ela se desenvolveu através da análise das ciências na direção de seus pressupostos. Ela começou pelas ciências da natureza e, a partir daí, estabeleceu a fenomenalidade de seu objeto. No entanto, esta análise revelou-se incapaz de superar o ceticismo. Disputa entre Kant, Enesidemo, Maimon, Fichte, etc. Estas investigações remetem diretamente para o Eu. Superação de sua concepção como sujeito pensante. Totalidade, vida, etc.

2. Em primeiro lugar, deve-se notar que todas as afirmações que aparecem na religião, na arte, na visão de mundo e na metafísica devem ser completamente distinguidas daquelas que a ciência geralmente faz sobre essas formas das ciências do espírito. As ciências do espírito abarcam as relações que prevalecem no tempo, as relações de causalidade, valores, fins e meios, e depois a cronologia aplicada, a crítica, a interpretação, etc.

3. A vida é o nexa efetivo que existe entre o eu e seu ambiente. Neste nexa efetivo, a totalidade da vida anímica atua na sucessão dos estados de espírito (assumindo esta palavra como expressão de totalidade).

Não se trata senão apenas de outro aspecto desta relação, se se compreende a totalidade da vida na sua relação com a natureza e nas suas relações internas. Pois não importa quão de perto se compreenda as relações entre este todo e os indivíduos, é sempre nos indivíduos que se situa a parte, etc. Apreender estas relações individual ou socialmente é (apenas) uma consequência.

⁹ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, “veja-se minha discussão com Husserl”.

II¹⁰

A religião é um nexó anímico que, assim como a filosofia, a ciência e a arte, se repete no indivíduo como parte de seu conteúdo e se objetiva em seus produtos das mais diversas formas. Portanto, esse nexó anímico é dado de duas maneiras: na vivência religiosa e nas objetivações desta. A vivência permanece sempre subjetiva: somente a compreensão das criações religiosas, baseada na revivência, possibilita o conhecimento objetivo da religião. Por essa razão, o procedimento metodológico para determinar sua essência deve obedecer a essas criações. E, na verdade, a religião existe em diversas formas, cada uma das quais constituindo um nexó específico e concreto. [305] Cada uma destas religiões tem uma história e todas estas estruturas históricas podem ser submetidas ao método comparativo, a fim de apreender a essência da religião que têm em comum.

Mas aqui aparece um círculo...¹¹

III

Antropologia.

A vida anímica pode ser esclarecida e analisada por meio de vários métodos. Em cada um deles, a vivência e a compreensão se entrelaçam, porque só a compreensão abrange todo o horizonte da vida anímica e só a vivência esclarece suas profundezas, e estas só se tornam acessíveis à compreensão a partir disso. O método mais próximo da vida mesma é o que descreve e analisa a sucessão e a coexistência dos estados anímicos concretos. A consciência mostra mudanças que ocorrem no centro da vida anímica e se espalham pela própria consciência. O método antropológico descreve e analisa, portanto, a sucessão de estados anímicos concretos: ele os considera determinados por um movimento interno de avanço e por influências externas. O movimento determinado internamente pode ser comparado a uma energia que empurra para frente. Como fatores desta energia, (nós) reconhecemos o nexó estrutural e os momentos de insatisfação, dissonância e sofrimento contidos em cada estado de consciência. Onde estes fatores não são efetivos, o sentimento pode permanecer num estado de repouso, no qual apenas a sua soma provoca mudanças. Permanece indeterminado aqui se outras suposições são necessárias para a energia. E se adiciona a esta sucessão a contribuição de estados menos perceptíveis e independentes do estado total.

A pesquisa antropológica é adjacente à poesia. A vivência se desenvolve aqui na imaginação de acordo com o significado que lhe é inerente e, assim, a relação do processo anímico com a vida circundante é representada em sua realidade concreta.

¹⁰ N.E.: Os números II e III foram inseridos pelo editor. No último fragmento (*Antropologia*), antes de sua interrupção, ainda há uma frase que foi omitida pelo editor: "Explico isso com os antigos dramas de Grillparzer; estes representam de forma contínua qualquer mudança do estado anímico, seja a partir de condições internas ou externas, assim como Racine e Goethe".

¹¹ O manuscrito se interrompe aqui.