

**O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE A PARTIR DE UMA ABORDAGEM
FILOSÓFICA DA SUBJETIVIDADE**THE CONCEPT OF SPIRITUALITY FROM A PHILOSOPHICAL APPROACH OF
SUBJECTIVITY**DAVISON SCHAEFFER DE OLIVEIRA (*)**

(*) Doutor em Ciência da Religião (UFJF-MG). Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF-MG). Membro da Schleiermacher-Gesellschaft e da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR).
E-mail: davisonschaeffer@yahoo.com.br

Resumo

Considerando especialmente os estudos acadêmicos da religião no Brasil, o presente artigo visa expor uma breve discussão filosófica do conceito de espiritualidade – categoria a que se tem atribuído função heurística privilegiada nas teorias contemporâneas da religião. Primeiramente, investigamos determinados pressupostos que envolvem geralmente o uso da categoria espiritualidade e sua plausibilidade como conceito capaz de extrapolar e subsumir categorias tradicionais como as de religião e religiosidade. Em seguida, propomos uma delimitação do conceito de espiritualidade para a filosofia da religião com base numa reformulação filosófica moderna da subjetividade. Por fim, como suporte teórico para nossas análises, exporemos a reflexão seminal de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a respeito da religião, na medida em que sua teoria expõe os contornos básicos de uma abordagem filosófica sem retrair-se às dimensões dogmáticas e eclesiais.

Palavras-chave: Religião. Espírito. Autoconsciência.

Abstract

Considering especially religious studies in Brazil, the aim of this paper is to expose a brief philosophical discussion about the concept of spirituality – category to which it has assigned privileged heuristic function in contemporary theories of religion. First, we investigate certain *presuppositions* that usually involve the use of spirituality category and its plausibility as a concept able to extrapolate and subsume traditional categories such as religion and religiosity. Then, we propose a definition of spirituality concept for the philosophy of religion based on a modern philosophical reformulation of subjectivity. Finally, as theoretical support for our analysis, we will expose the seminal reflection of Friedrich Schleiermacher (1768-1834) about the religion, since his theory explains the basic outlines of a philosophical approach without retracting to dogmatic or ecclesiastical dimensions.

Keywords: Religion. Spirit. Self-consciousness.

1 INTRODUÇÃO

“Dogmen – selbst das ursprüngliche, entstehn nur bei Entbindungen des religiösen Sinnes, und es bleibt gewöhnliche nachher nur das Caput Mortuum desselbe züruck.”

Schleiermacher¹

O conceito de ‘espiritualidade’ é multifacetado e polissêmico. Mas esta afirmação não diz respeito apenas à constatação imediata de seu uso diversificado na linguagem cotidiana. A plurivocidade do termo vale igualmente para seu emprego nas pesquisas acadêmicas da religião, cujas discordâncias se estendem ao sentido do seu radical ‘espírito’, não poupando sequer conceitos centrais da área como ‘religião’ e seus derivados – ‘religiosidade’, ‘fenômeno religioso’ etc.

Por um lado, considerando-os do ponto de vista do uso prático, o significado destes vocábulos depende evidentemente do horizonte discursivo e histórico de seu emprego, conquistando contornos mais ou menos nítidos à medida que nos aproximemos de suas esferas de atuação específica, não só em níveis interculturais, mas também intraculturais. Nesse caso, seu léxico depende geralmente de para onde se dirige o olhar, por exemplo, se para a tradição cristã europeia, ou se para o budismo oriental, ou ainda, se para o cristianismo latino-americano de matiz protestante, ou se para o católico-romano – portanto, adquirindo mais e mais precisão terminológica à medida que seu uso linguístico se acerca de esferas socioculturais bem circunscritas e contextuais, o que não exclui ainda *per se* o fato de persistir, mesmo em contextos restritos, uma diversidade de significados.

Por outro lado, considerando-os do ponto de vista epistemológico, não é difícil demonstrar que a delimitação pouco rigorosa destes conceitos conduz-nos facilmente a embaraços e dificuldades teóricas incômodas, mediante a insuficiência do método de contextualização, se este carecer por completo de uma referência minimamente universal. Ora, a definição destas categorias é indissociável da delimitação objetiva e metodológica pela qual são compreendidas, visto que o modo como concebemos teórica e previamente nosso objeto investigativo, mesmo através de contornos vagos, determina nossa maneira de conhecê-lo. Este é o caso especial do conceito de religião que

¹Aforismo (n. 86) escrito por volta de 1798 (SCHLEIERMACHER, 1798, p. 25): “Dogma, mesmo o originário, surge só com o desligamento do sentido religioso, após o que, habitualmente, ele retém só o caput mortuum do mesmo”. Todas as traduções são de nossa autoria, salvo indicação explícita do contrário.

constitui o objeto formal de disciplinas como a filosofia da religião e a ciência da religião². Mas também o conceito de espiritualidade requer uma delimitação mais pormenorizada, caso queira compor o marco teórico do instrumental analítico e hermenêutico de disciplinas como a ciência da religião e a filosofia da religião.

Particularmente a ciência da religião, com o intuito de superar eventuais entraves gnosiológicos para a definição da religião, busca auxílio não raro em disciplinas já teórica e metodologicamente consolidadas: como, por exemplo, o apoio teórico da sociologia e da psicologia. Todavia, se a ciência da religião reivindica autonomia epistêmica, o suporte bem-vindo de outras disciplinas jamais substitui a necessidade de que ela própria justifique e explicita os pressupostos e axiomas subjacentes à sua definição de religião, tendo em vista satisfazer justamente a especificidade de sua própria investigação. Com efeito, entendemos que a filosofia da religião pode e deve contribuir para a discussão e elucidação destes pressupostos e axiomas, sem necessariamente arrogar a si o direito exclusivo dessa tarefa. Esta é a orientação fundamental da abordagem filosófica aqui reivindicada. Ela se ocupa de uma teoria geral da religião, a partir da qual interrogamos a respeito do lugar sistemático do conceito de espiritualidade.

Seja como for, mesmo considerando o uso pouco rigoroso do conceito de espiritualidade, quer da perspectiva prática quer do ponto de vista teórico, dificilmente se pode ignorar o fato de que a palavra tem vínculo histórico e sistemático com determinada compreensão do que seja religião, sendo muitas vezes noções intercambiáveis. Se considerarmos o ocidente europeu marcado pelo cristianismo³, pela sua reflexão teológica e filosófica, facilmente se demonstra as razões histórico-sistemáticas para esse vínculo, cuja relevância para as pesquisas brasileiras não são nada desprezíveis, especialmente em virtude da herança missionária e migratória que

² Poder-se-ia também incluir nesse grupo a teologia, à medida que esta disciplina pode ser concebida como a reflexão categorial e explicativa de uma religião histórica acerca de si mesma e acerca de sua tradição, normalmente desde uma perspectiva interna. Porém, nesse estudo, focaremos, sobretudo, a relação entre filosofia da religião e ciência da religião.

³ Mas não parece ser diferente noutras tradições culturais e linguísticas, cuja compreensão de espiritualidade – ou uma dimensão que lhe seja análoga – se diferencia certamente da cosmovisão cristã ocidental, mas contém, conforme sua origem geográfica, laços estreitos com formas socioculturais, modos de vida e de reflexão que se deixam conceber, ainda que, no limite, apenas funcional e comparativamente, como religiosas.

constituiu nossa história – fator decisivo também para as abordagens contemporâneas que se pretendem emancipadas e pós-coloniais.

Contudo, buscar sustentar ainda hoje uma relação fundamental entre estas categorias tem sido objeto de controvérsia para as mais recentes pesquisas acadêmicas da religião. Em parte, podemos entender esta controvérsia como sintoma da reconhecida dificuldade que envolve também o esforço de se definir satisfatoriamente o conceito de religião⁴. Em parte, tratar-se-ia de disputas motivadas, em grande medida, pela suspeita de que tais conceitos, por assim dizer, demasiado ‘tradicionais’, ofereçam um desserviço às ‘novas’ abordagens científicas da religião em sociedades secularizadas e plurais. De ser assim, o protagonismo teórico do conceito de espiritualidade, em detrimento do de religião e religiosidade, parece reclamar para si uma suposta função heurística privilegiada para a compreensão do fenômeno religioso contemporâneo. Poder-se-ia até mesmo conjecturar que sua projeção estaria destinada, junto com o conceito de cultura, a subsumir gradualmente o conceito de religião e todo seu campo semântico à sua esfera de atuação.

O presente artigo propõe-se avaliar este aspecto heurístico ora ressaltado, uma vez que ele nos permite inquirir as razões pelas quais se tem pretendido dissociar e dissolver a correlação entre espiritualidade e religião. Para tanto, em primeiro lugar, problematizaremos os pressupostos que envolvem geralmente o uso da categoria espiritualidade, sobretudo no que diz respeito às razões de sua plausibilidade como conceito que, hipoteticamente, descreveria o atual cenário religioso contemporâneo da maneira mais adequada. Em seguida, propomos uma delimitação possível do conceito de espiritualidade para uma filosofia da religião a partir da concepção moderna de subjetividade. Finalmente, servindo de suporte teórico para nossas análises, revisitaremos a obra tardia do filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, a partir da qual esperamos recuperar um conceito de religião e de espiritualidade sem restringi-los às esferas do dogma e da igreja.

⁴ Principalmente na pesquisa especializada da ciência da religião, encontramos frequentemente estratégias explícita ou implicitamente evasivas à questão da definição de religião. Por esta razão, com base em um pragmatismo linguístico, tem-se privilegiado expressões como “discurso religioso” (KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003); ou então, propõem-se definições de religião reticentes e provisórias, pois modificáveis com o tempo, tais como “campo religioso”, (PYE, 2001) e “totalidade viva” (GRÉCHAT, 2005), evidenciando especialmente um horizonte teoricamente volátil a que se atribuem apenas certas camadas empíricas discerníveis; ou, ainda, adia-se programaticamente a definição de religião até os resultados da própria investigação, definindo-a como “constructo científico” (HOCK, 2010).

2 DISSOLUÇÃO DO VÍNCULO ENTRE ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO: PRINCÍPIOS E PRESSUPOSTOS

Afirmamos que existem razões históricas e sistemáticas para o vínculo intrínseco entre espiritualidade e religião. Inclusive por conta disso, existe também o nítido receio de que este vínculo restrinja e distorça a compreensão contemporânea da noção de espiritualidade. Por esta razão, tem-se defendido a necessidade de se conceber “espiritualidades não-religiosas”, título temático de um dossiê da revista “Horizonte”, publicada no segundo semestre do ano de 2014⁵.

A favor desta tese, no editorial desta edição, Flávio A. S. Ribeiro argumenta que, diante do que se poderia definir como “cultura contemporânea”, época marcada por “crises do sentido”, mas também por “novas possibilidades e emancipação”, “a condição espiritual que representa essa nossa época, para além dos domínios morais, metafísicos ou religiosos estabelecidos, é o que mais propriamente desponta como uma reflexão sobre uma espiritualidade não religiosa” (RIBEIRO, 2014, p. 654). A partir do tema do niilismo e da crítica subjacente à metafísica nos moldes da tradição nietzschiana e pós-moderna, o autor busca descrever as experiências que constituem este cenário contemporâneo, a saber: o desnortamento, a fragmentação, o êxtase e a criatividade (656-657).

No artigo de abertura deste dossiê, Carlos E. B. Calvani ocupa-se especialmente dos desafios conceituais da categoria espiritualidade, ressaltando com razão, por um lado, a insuficiente clareza de significado deste conceito para a teologia e para as ciências da religião; por outro lado, indica se tratar de um qualificativo (não-religiosa) que se propõe dar conta de “formas de espiritualidade alheias a modelos institucionais” (CALVANI, 2014, p. 659), mediante “a suspeita de que há formas de espiritualidade que não se localizam no raio de alcance dos sistemas religiosos organizados” (p. 669)⁶. Em virtude disso, o autor defende uma mudança de paradigma em favor da

⁵ Esta temática também está presente na literatura internacional mais recente, especialmente na área da psicologia, no intento de distinguir espiritualidade com e sem religião (SCHNELL, 2012).

⁶ Os demais artigos deste dossiê repercutem mais ou menos esta mesma linha argumentativa, a partir de expressões como “espiritualidad laica y espiritualidad atea” (FREIXES, 2014), “espiritualidad transreligiosa y pos-teísta” (LOZANO, 2014), “espiritualidade cética” (LOUNDO; SILVA, 2014). Destaque para o artigo de Maria C. Bingemer que, refletindo sobre a mística e a secularidade, busca indicar como o processo de “desinstitucionalização e destradicionalização” marcam as experiências místicas hodiernas (BINGEMER, 2014).

interdisciplinaridade, capaz de abarcar uma realidade mais complexa do que o vocábulo espiritualidade permitia até hoje, oriundo especialmente da teologia, mas que não é de uso exclusivo desta última, sendo empregado de maneira difusa e ambígua também por outras áreas: como, por exemplo, pelas artes, pela psicologia, pela neurociência, pelas ciências da saúde etc.

Considerando especialmente os posicionamentos de Ribeiro e Calvani acima aduzidos, propomos explorar particularmente alguns pressupostos da tese deste dossiê que julgamos fundamentais, para além da contribuição e méritos específicos de cada autor em particular.

Em primeiro lugar, poder-se-ia afirmar que a defesa da inclusão de uma esfera espiritual não-religiosa – e sua subsequente proposta de mudança paradigmática – sintetiza duas intenções correlatas: a de depurar a palavra espiritualidade de possíveis desvios e abusos metafísicos e institucionais, e a de extrapolar o exclusivismo teológico-religioso de seu uso. Por conseguinte, reivindica-se uma dimensão exclusivamente espiritual, especialmente como medida profilática diante do receio de que o componente ‘religioso’ contamine a categoria em função de seu entrelaçamento direto ou indireto à história metafísica ocidental e às esferas eclesiástico-confessionais. Como consequência, é requerida a ampliação do uso teológico tradicional desta categoria a fim de se compreender as especificidades da cultura contemporânea.

Em segundo lugar, há outro aspecto importante que deve ser ressaltado: o recorrente e preferível uso ‘plural’ da palavra, ou seja, espiritualidades. Ele revela não só a constatação factual do pluralismo de religiões e do uso “vago, impreciso de genérico” do conceito (CALVANI, 2014, p. 659), ou seja, não se trata apenas de um critério descritivo, mas também de um critério igualmente normativo, pois prescreve que a categoria deva permanecer abrangente, indeterminada e livre. Este aspecto prescritivo para o uso científico do vocábulo não parece ter sido explorado ainda com o merecido cuidado, para além do evidente uso descritivo que o conceito promete para os estudos atuais. Ora, o sentido normativo de seu uso busca assegurar, assim, a natureza plural da oferta espiritual, concebendo-a como um acervo de sentido que deve ser resguardado do risco, sempre possível, do monopólio das cosmovisões religiosas tradicionais – crítica que se dirige especialmente às igrejas cristãs ocidentais e ao

racionalismo europeu, com o que se enfatiza a riqueza da recepção, por exemplo, de tradições religiosas orientais.

Não obstante, conforme pretendemos demonstrar, a tese de uma espiritualidade não-religiosa pressupõe principalmente uma limitação do conceito de religião, cuja extensão categorial é comprimida de tal maneira que se torna então essencial um novo conceito mais abrangente e desprovido de interesses metafísico-institucionais. Posto de outro modo: o pressuposto fundamental que permanece subjacente é o da justaposição imediata e irrefletida entre conceitos como ‘religião’ e ‘igreja’, ‘teologia’ e ‘instituição’, razão pela qual se interpreta os ‘dogmas religiosos’ como formas ‘estratificadas’ de moral e metafísica, refletidas nas organizações eclesásticas enquanto expressão sociocultural. Claro que, para fundamentar este pressuposto, faz-se necessário demonstrar até que ponto o conceito de religião se restringe apenas às estruturas rígidas da doutrina e/ou às esferas materiais da sociedade, imanente aos domínios culturais e institucionais. Mas este é um axioma frequentemente tomado de empréstimo de abordagens sociológicas e antropológicas avessas a teorias compreensivas e hermenêuticas da religião, limitadas a perspectivas herdeiras do positivismo, materialismo e estruturalismo sociais, reforçadas pela crítica da metafísica a partir, sobretudo, das recepções multivariadas e influentes de F. Nietzsche e K. Marx.

Se este é o caso, considerado em seu conjunto, torna-se facilmente compreensível que se estimule o abandono gradual do conceito de religião e religiosidade em favor de conceitos como os de cultura (principalmente em seu sentido étnico-sociológico) e espiritualidade – tendências que, desde a modernidade iluminista, traduzem uma vez mais o agudo processo europeu de “secularização da sociedade e privatização da religião” (WAGNER, 1989, p. 48). Nesse sentido, entendemos se tratar de um único processo (secularização/privatização) que se atualiza em duas diferentes frentes que se retroalimentam, a saber: de um lado, impulsos de ‘distanciamento’ e ‘emancipação’ das religiões históricas – particularmente do cristianismo ocidental; bem como, de outro lado, impulsos de ‘personalização’ e ‘subjetivização’ da religião, no sentido de experiências meramente idiossincráticas, reservadas, portanto, ao âmbito privado e individual – impulsos que se reforçam a partir de experiências religiosas exógenas, especialmente a partir do orientalismo e de seus diversos sincretismos e matizes.

Consideremos um exemplo científico deste fenômeno – entre vários possíveis – que aqui caracterizamos de personalização da religião. Desenvolvimentos mais recentes na psicologia e psiquiatria estabelecem critérios de mensuração para a espiritualidade através de um módulo de avaliação da qualidade de vida (*World Health Organization Quality of Life Instrument*) – sigla WHOQOL–, que tipificam categorias como espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. Essas categorias são definidas pelo módulo da seguinte maneira (FLECK; BORGES; BOLOGNESI; ROCHA, 2003, p. 448):

A espiritualidade coloca questões a respeito do significado da vida e da razão de viver, não limitando-se a alguns tipos de crenças ou práticas. A religião é definida como a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do universo, que deu ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte de seu corpo. Religiosidade é a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião.

Em síntese, convém apenas destacar que este conceito de religião definido supra se assemelha a definições deístas bastante rudimentares, bem como o conceito de espiritualidade estende-se basicamente a qualquer afirmação axiológica sobre a existência e/ou visão de mundo. Trata-se de uma avaliação quantitativa com base em critérios que se pretendem suficientemente mensuráveis, empíricos e suscetíveis à verificação material e elaboração estatística. O problema central desta perspectiva, para nós, não reside nos parâmetros psicológicos adotados para as entrevistas ou nos resultados obtidos a partir desta metodologia, mas na possível assunção acrítica destes axiomas (e outros a eles semelhantes, embora mais sofisticados) por áreas que se dedicam à pesquisa da religião como seu objeto específico.

Em sendo assim, quando se reduz o escopo do conceito de religião somente às dimensões puramente ‘exteriores’ da sociedade e da cultura, estão dadas as condições teóricas para que se proponha uma nova categoria explicativa, a fim de se recuperar então aquela dimensão excluída das formas socioculturais, a saber: a esfera da ‘interioridade’. Contudo, se a espiritualidade é candidata a ocupar este lugar, nem por isso está livre da objetificação materialista da psicologia, com o que alcançamos o paroxismo cientificista da mensuração da espiritualidade. De maneira análoga à reificação sociocultural predominante em certas teorias sociológicas da religião, a psicologia empírica aqui analisada cumpre o papel final de reificar completamente até mesmo a interioridade da religião, cujo resultado é a subjetivação completa desta

dimensão, dado que a última inevitavelmente reage inversamente à objetivação científica, recolhendo-se, ensimesmada, à esfera puramente interior.

Ora, os estudiosos da religião já chamaram a atenção para os riscos destas simplificações mais de uma vez – neste particular, sobretudo, os fenomenólogos – face da ameaça de abordagens eminentemente ‘subjetivistas’ do psicologismo empírico, ou de abordagens estritamente ‘objetivas’ da sociologia e da etnologia. Em ambos os casos, constata-se a dispersão do objeto epistêmico, a religião, como epifenômeno de estruturas funcional-simbólicas da sociedade ou de estruturas imanentes à psique e conceitualmente voláteis.

Deste modo, conforme adiantamos na introdução e esperamos ter esclarecido até esse ponto, os embaraços teóricos diante de definições tais como religião e espiritualidade refletem, na verdade, o estado sintomático da não discussão explícita da definição de religião – o que concorre para seu empobrecimento teórico –, bem como a aceitação tácita de axiomas científicos que pressupõem geralmente um naturalismo ou materialismo restritivos. O resultado é o uso de categorias vazias e indeterminadas, cuja determinação sucumbe à ocasião e às inclinações momentâneas⁷. Mas se é verdade que estes axiomas carecem de fundamentação teórica mais robusta, contudo, na prática, seduzem e conquistam a adesão dos especialistas pouco afeitos às discussões teológicas e filosóficas⁸.

Para justificar essa última afirmação, dediquemo-nos ligeiramente à contribuição teológica acerca do conceito de espiritualidade, particularmente aspectos histórico-teológicos que ultrapassam a remissão geral de uma tradição teológica dualista. Ora, debruçando-se especialmente sobre o contexto brasileiro, dificilmente se compreende a ascensão da terminologia espiritualidade, na segunda metade do século XX, desconsiderando por completo uma discussão propriamente teológica. Em obra de 1977 traduzida para o português, intitulada “O Risco do Espírito: um estudo

⁷ Cumpre notar que apenas a recusa destes pressupostos científicos, como se nota aqui e acolá, não é suficiente para superá-los *de facto*, quando se permanece reticente diante da definição de religião e se toma como acertada e indiscutível as críticas pós-modernas à metafísica.

⁸ Trata-se da resistência àquelas discussões teológico-filosóficas remanescentes da tradição metafísica, com base geralmente em simplificações e clichês, sem, todavia, considerá-las mais profundamente, conforme demonstram os estudos pioneiros de Dieter Henrich na segunda metade do século XX: o autor demonstra, por exemplo, os limites da leitura heideggeriana da história da metafísica como ontoteologia, a partir da qual se evidenciaria o poder ilimitado reivindicado pela subjetividade moderna e pela técnica (HENRICH *apud* BARTH, 2014, p. 163).

pneumatológico”, o teólogo luterano Hermann Brandt reivindicava justamente, sob viés teológico, a necessidade de discussão da compreensão de espírito, sobretudo em virtude do crescimento exponencial, já àquela altura, das comunidades pentecostais na América Latina, além da exigência sentida pela sua própria tradição de que se precisava de mais espiritualidade (BRANDT, 1977).

No ano seguinte, em 1978, Brandt publicou um opúsculo, intitulado “Espiritualidade: motivações e critérios”⁹, ocasião em que buscava delimitar os contornos do significado de espiritualidade, que em grande medida era resultado de “um descontentamento com o *status quo* da comunidade e suas atividades” (BRANDT, 1978, p. 10). Muito embora reconhecesse motivos possivelmente latentes da herança ‘pietista’ presentes no conceito de espiritualidade, porém, o autor privilegia especialmente o que designa de “(re)descoberta da espiritualidade dos leigos”, ocorridas a partir da década de sessenta, no encaço das transformações da Igreja Católica, sobretudo, após o Concílio Vaticano II, o desenvolvimento da teologia da libertação e a valorização da religiosidade popular (BRANDT, 1978, p. 20-23).

Assim, Brandt avalia o crescimento do interesse pela espiritualidade na América Latina tanto como uma retomada da “vida interior da fé” – tese fundamental desde o pietismo –, mas também como um dever cristão de ação sociopolítica de transformação do mundo – afinal, encontrávamos em pleno regime militar. Ultrapassa os objetivos de nosso estudo uma avaliação teológica mais detida da ascensão histórico-teológica desta categoria no Brasil. Em verdade, pretendíamos apenas indicar os limites de certas abordagens teóricas acerca da religião e da espiritualidade. Para os propósitos do presente estudo, interessa-nos especialmente os desdobramentos epistêmicos deste conceito a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. Este é o assunto de nossas próximas reflexões.

3 DELIMITAÇÃO DO CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE PARA A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Como havíamos afirmado acima, mas não investigado mais a fundo, o vínculo entre espiritualidade e religião possui raízes históricas e sistemáticas fundamentais. Em primeiro lugar, do ponto de vista histórico, já o emprego do substantivo latino

⁹ A segunda edição da obra, publicada em 2005, intitula-se “Espiritualidade: vivência da graça”.

spiritualitas – oriundo, por sua vez, do adjetivo *spiritualis* –, indica nitidamente sua sintonia com uma tradição religiosa particular, no caso, a cristã. O uso do vocábulo *spiritualis* surgiu bem cedo no contexto cristão como tradução do étimo grego *πνευματικός* (derivação da palavra grega *πνεῦμα*, vertida para o latim como *spiritus*), conforme se verifica, por exemplo, nas escrituras canônicas, na Primeira Epístola aos Coríntios (2, 14-3, 3). Grosso modo, nas epístolas paulinas, o emprego do vocábulo *πνευματικός* e *πνεῦμα* indicam geralmente a parte superior e espiritual do homem em face de sua parte inferior, a carne, o corpo ou mesmo a psique (SOLIGNAC, 1995).

Considerando especialmente este vínculo com a tradição cristã desde a antiguidade tardia, encontramos, em síntese, pelo menos três significados principais do conceito de espírito e de espiritualidade: em primeiro lugar, um sentido propriamente ‘religioso’, enquanto afirmação de uma dimensão da vida cristã que se contrapõe à dimensão da carne (*carnalitas*); em segundo lugar, um sentido decididamente ‘filosófico’, enquanto um modo de conhecimento imaterial, contrapondo-se à corporeidade (*corporalitas*) e à materialidade (*materialitas*); em terceiro e último lugar, sobretudo a partir do século 12, um sentido, por assim dizer, ‘jurídico-religioso’, enquanto ordem eclesiástica e sacramental (*spiritualia*), contrapostas à ordem do tempo (*temporalia*) (SOLIGNAC, 1995).

Não pretendemos explorar, exaustiva e completamente, o desenvolvimento deste conceito na tradição cristã, o que ultrapassaria as possibilidades de nossa contribuição, mas esta remissão é suficiente para indicar o intercâmbio necessário que uma discussão filosófica do conceito de religião deve realizar com a teologia. Todavia, à parte de uma discussão abrangente e detalhada da história das ideias no ocidente, gostaríamos de explorar os dois primeiros sentidos supracitados, a saber: o religioso e o filosófico¹⁰. Reinterpretando-os, por assim dizer, à luz da modernidade, poder-se-ia entendê-los como duas dimensões fundamentais: 1- dimensão da subjetividade em geral¹¹ e 2- seu

¹⁰ Ora, a sobrevalorização da esfera jurídico-religiosa é responsável justamente pela limitação da compreensão do conceito de religião, com o que se propõe, por exemplo, uma espiritualidade não-religiosa.

¹¹ Dimensão que tradicionalmente se refere à temática carne/espírito, mas que uma abordagem filosófica não precisa pressupor como axioma ontológico.

vínculo com questões de conhecimento (e também o metafísico)¹². Estas duas esferas constituem motivos centrais de uma discussão filosófico-religiosa, motivos que designamos, sinteticamente, com a expressão presente no título de nossa contribuição, a saber, ‘abordagem filosófica da subjetividade’. De ser assim, de acordo com nossa perspectiva, o conceito de espiritualidade pressupõe uma teoria filosófica da religião que, por sua vez, ocupa-se de explicitar os componentes fundamentais da ‘consciência religiosa’ e seu ‘conhecimento último’ possível.

Em segundo lugar, do ponto de vista sistemático, vale ressaltar o seguinte: foi apenas no século XVII que surgiu, propriamente, uma ciência ou doutrina do espírito, ou seja, a ‘pneumática’ ou ‘pneumatologia’, introduzida pela primeira vez pelo teólogo e filósofo reformado Johann Heinrich Alsted (1588-1638), no ano de 1620. Este autor compreendia por pneumática uma área especial da metafísica que tratava de Deus e da alma humana, na medida em que ambas pertencem a esferas distintas, se comparadas com as substâncias corpóreas. Porém, foi somente no início do século XVIII que o filósofo Christian Wolff distinguiu como áreas da metafísica, a ontologia, a cosmologia geral e a pneumatologia, entendendo pela última a reunião, a um só tempo, da psicologia (racional e empírica) e da teologia natural (MAHLMANN, 1992).

Ora, este modelo da metafísica tradicional se tornou sobremaneira influente para a tradição escolástica alemã, a partir da qual surgem novas possibilidades sistemáticas de investigação filosóficas da dimensão espiritual humana e divina. A herança desta discussão, especialmente no contexto do iluminismo alemão, representou o cenário fundamental em que se desenvolveu e se consolidou a filosofia da religião, enquanto disciplina específica, sobretudo a partir de fins do século XVIII, sendo o ponto de guinada fundamental destes desdobramentos a *Transzendentalphilosophie* de Immanuel Kant (1724-1804).

A divisão sistemática da metafísica tradicional dos séculos XVII e XVIII (*Schulphilosophie*) consistia na divisão da metafísica em dois ramos principais: *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* – que abrangiam as subdisciplinas: ontologia (no primeiro ramo); e a psicologia racional, cosmologia e teologia racional

¹²Dimensão que tradicionalmente remete à relação material/imaterial, cuja compreensão metafísico-epistemológica pode receber diversas reformulações, como a kantiana que se tornou célebre mediante a distinção entre princípios *a priori* e *a posteriori*.

(no segundo ramo). Na reestruturação sistemática da escolástica alemã, a filosofia transcendental kantiana – de acordo com o programa da “Crítica da Razão Pura” – tematizou as questões da *metaphysica generalis* na lógica transcendental; e as questões da *metaphysica specialis*, na dialética transcendental (KANT, 1974a).

O resultado da crítica kantiana foi o seguinte: de um lado, o tema ontológico-tradicional foi reformulado com base na crítica das faculdades constitutivas do intelecto (*Verstand*), entendido como conhecimento sintético *a priori* – ou seja, abstraído de conteúdos empíricos –; de outro lado, os objetos da metafísica especial – alma (psicologia racional), mundo (cosmologia) e Deus (teologia racional) – foram transferidos para o âmbito dos conceitos de razão (ideias), restritos à esfera dos princípios regulativos, cujo desdobramento posterior pertence ao âmbito da filosofia prática (KANT, 1974b). Por esta razão, Kant propõe um tipo de fé racional, ou seja, fé nos postulados da razão prática como mandamentos divinos. Esta reformulação kantiana pode ser descrita propriamente como uma ‘teologia moral’ – sentido pelo qual se deve entender a tese kantiana, exposta no prefácio à segunda edição de “A Religião nos Limites da Simples Razão” (1794), de que a moral conduz inevitavelmente à religião (KANT, 1868, p. 100).

Em estreita discussão com o projeto kantiano surgiram, na modernidade filosófica, particularmente com o romantismo e idealismo alemães, teorias acerca da subjetividade que se pretendiam herdeiras de Kant e da crítica à metafísica tradicional. Deste modo, o horizonte de debate de uma abordagem filosófica da subjetividade, conforme enunciada em nosso título, filia-se explicitamente à tradição filosófica da religião desenvolvida especialmente no contexto de pensamento alemão pós-kantiano, desde o final do século XVIII, consolidando-se como disciplina filosófica através de autores proeminentes como Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) e Georg W. F. Hegel (1770-1831). Inspirando-se nesta tradição, poder-se-ia definir a filosofia da religião como uma reflexão categorial cujo objeto, a religião, compreendida como uma atualização da autoconsciência (esfera interna) e uma efetivação histórico-social (esfera externa), também considera, em maior ou menor grau, uma discussão transcendental ou especulativa acerca da ideia de Deus ou do Absoluto.

Para nossos propósitos, exporemos a seguir as teses principais de Friedrich Schleiermacher a respeito da religião como exemplo de uma abordagem filosófica da subjetividade em que se delineia uma teoria geral da religião. Contudo, dedicar-nos-emos apenas às suas contribuições filosófico-religiosas sem levar em conta, explicitamente, sua discussão teórica acerca do Absoluto e temas a ela conexos. Para realizarmos esta tarefa, contudo, para além da recepção já clássica de sua teologia, destacaremos sua discussão filosófica subjacente à sua teoria da religião, por se tratar de um tema ainda muito pouco explorado pela pesquisa especializada brasileira.

4 ABORDAGEM FILOSÓFICA DA SUBJETIVIDADE: SCHLEIERMACHER REVISITADO

Para a presente discussão, concentro-me especialmente no pensamento maduro de Schleiermacher, a saber, em duas fontes textuais principais: 1- *Vorlesungen über die Dialektik* (Preleção sobre Dialética)¹³ e 2 - a Introdução da segunda edição da *Glaubenslehre* de 1830/31 (Doutrina da Fé).

A teoria da subjetividade em Schleiermacher remete à sua discussão acerca da teoria do sentimento ou da autoconsciência imediata, descrição que se tornou célebre nos parágrafos introdutórios de sua obra teológica *Glaubenslehre*. Contudo, o lugar sistemático desta discussão pertence às suas *Vorlesungen über die Dialektik*. O ponto de partida da última – enquanto ciência filosófica – é a ideia do saber universal, sendo a teoria do sentimento resultado de uma investigação ‘filosófica transcendental’ dos limites e fundamentos últimos do saber. Nestas preleções, Schleiermacher distingue ‘autoconsciência reflexiva’ (ou refletida) de ‘autoconsciência imediata’. A primeira consiste na ‘unidade do sujeito’, sendo responsável pela identidade e diferencando pensar e do ser. Ao passo que a última consiste na ‘unidade da subjetividade’, condição de possibilidade da transição entre pensar e querer.

Conforme o manuscrito de 1822 das *Vorlesungen über die Dialektik*, a autoconsciência ‘reflexiva’ é idêntica ao ‘Eu’, ou seja, ela diz respeito à identidade do sujeito que permanece idêntico a si mesmo na série de representações (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 266-267). Ora, trata-se do campo de discussão da

¹³Schleiermacher ministrou esta disciplina na faculdade de filosofia por seis vezes, a saber, no semestre de verão de 1811, no semestre de inverno de 1814/15, no semestre de inverno de 1818/19, no semestre de verão de 1822, no semestre de verão de 1828 e, por fim, no semestre de verão de 1831. Concentrar-nos-emos principalmente nas preleções de 1822.

unidade originariamente-sintética da apercepção, reivindicada por Kant, mas que se tornou tema central de disputa e controvérsias na filosofia pós-kantiana. No parágrafo 16 da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant (1974a, p. 136) defende o seguinte:

O ‘eu penso’ tem que ‘poder’ acompanhar todas as minhas representações, pois, senão, seria representado em mim algo que de nenhuma maneira poderia ser pensado; fato que diz tanto mais que a representação ou seria impossível, ou, pelo menos, não seria nada para mim.

A pluralidade de representações é conduzida à unidade somente pela apercepção transcendental, como fonte última e fundamento de todas as sínteses, enquanto condição transcendental última do conhecimento. Deste modo, o eu penso é irreduzível e Kant não deseja deduzir a identidade da autoconsciência, sua intenção é mostrar apenas como a objetividade pode ser fundamentada a partir do eu penso, entendido como um fato legitimador da consciência¹⁴. Este é o ponto decisivo da reelaboração da tese da autoconsciência realizada por Fichte, pois, no seu entender, a unidade da consciência fora apenas factualmente postulada por Kant, mas carecia de ser fundamentada. Fichte busca então não só expor a unidade do eu penso como condição da síntese, mas também ‘deduzir’ o princípio da diferença a partir do ‘Eu’ (FICHTE, 1794).

Schleiermacher também pretende responder a esta problemática da autoconsciência e, da mesma maneira que Kant, ele defende a autoconsciência como fonte originária da síntese entre a experiência e o intelecto, entre a função orgânica e intelectual. Como fonte da síntese, ela também é um ‘dado’, um ‘fato’, por conseguinte, indemonstrável. Neste ponto, Schleiermacher concorda com Kant, e recusa a solução dedutiva de Fichte que busca demonstrar a diferença das funções a partir do Eu absoluto. Mas, para além de Kant, Schleiermacher também almeja fundamentar a autoconsciência (ARNDT, 1993, p. 110).

Para Schleiermacher, é suficiente constatar que o Eu – enquanto eu penso – possibilite a síntese entre o pensar e o ser, já que a autoconsciência reflexiva é exemplo

¹⁴ Sobre isso, veja (KLOTZ; NOUR, 2007): os autores expõem a argumentação de D. Heinrich sobre o fato de que a dedução transcendental das categorias de Kant (tanto na *Crítica da Razão Pura* como na *Crítica da Razão Prática*) fundamenta-se num modelo jurídico de demonstração. Em outras palavras, o esquema de dedução usado por Kant não segue o padrão comum de uma cadeia silogística, mas seu ponto de partida é a referência a um fato legitimador. Deste modo, Kant não se ocupa de demonstrar a autoconsciência, mas, a partir deste fato originário, busca elucidar como o uso das categorias é adequado para o conhecimento.

de uma junção entre pensar (*Bewusstsein*) e pensado (*Selbst*); porém, ela não é ‘fundamento’ da junção, mas apenas ‘condição’ da síntese. Na medida em que a condição é pressuposta como dada já antes de qualquer atividade de pensamento, comporta um traço de irreduzibilidade e imediatidade. Ora, esta ‘presença imediata’, por princípio, não pode ser mediada pela própria reflexão, que já a pressupõe como um *factum*. Mas um dado não mediado pela reflexão é, a rigor, ‘nada’, na medida em que não é algo para a própria consciência. Em outras palavras, não é algo cognoscível, porque resiste à mediação conceitual. Por conseguinte, se o Eu é mediação ininterrupta e constante de si-mesmo (*Selbst*), o si-mesmo ainda permanece sem fundamento. Caso o si-mesmo busque determinar-se através da reflexão, que já é resultado da síntese operada pelo si-mesmo, teríamos um círculo aporético. Logo, a autoconsciência como fundamento de si mesma encerraria uma *petitio principii* (WAGNER, 1974, p. 74ss; ARNDT, 1993, p. 111ss).

Fichte busca superar a aporia através da tese de que este imediato seja ‘posto’ pelo próprio Eu, convertendo-se em fato-ação (*Tathandlung*). Para Schleiermacher, porém, a solução de Fichte do Eu absoluto permanece ainda dentro da aporia de uma teoria da autoconsciência, pois toda e qualquer tentativa de explicação do fundamento pela autoconsciência reflexiva, seja através do pensar, seja através do querer (prático), dá-se em uma petição de princípio, pois a autoconsciência já é sempre resultado da reflexão. O fato de que a autoconsciência reflexiva não seja seu próprio fundamento conduz Schleiermacher a desenvolver sua teoria do sentimento como autoconsciência imediata, muito embora sua teoria do sentimento não reivindique ser substituta da apercepção transcendental kantiana (campo do conhecimento) – esta permanece necessária apenas para a síntese das funções e a unidade do sujeito.

Ora, para Schleiermacher, o sentimento é um nível mais profundo de consciência: ele assegura a unidade da subjetividade (si-mesmo) pré-reflexivamente (imediatamente), sendo, por esta razão, uma autoconsciência imediata que se distingue, por um lado, da autoconsciência reflexiva (Eu) – que apenas enuncia a identidade do sujeito na diferença dos momentos (mediata) –; por outro lado, distingue-se da esfera da sensação responsável pelas afecções empíricas. Em outras palavras, o sentimento nem pertenceria à esfera da apercepção transcendental de Kant (Eu puro, *apriori*), nem muito

menos à esfera da percepção sensível, sendo uma atualização pré-reflexiva que subjaz às atividades cognitivas, sensitivas, volitivas (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 266ss).

De ser assim, o sentimento possui um caráter não-intencional ou, se quisermos, não-científico, visto que não é nem objeto de conhecimento empírico nem de conhecimento por princípios (apriorístico). Por esta razão, a autoconsciência imediata é sede do *factum*, o qual pode ser considerado, para Schleiermacher, sob dois aspectos: filosófica e religiosamente. Do ponto de vista filosófico, este *factum* é traduzido então, através do puro esquematismo da razão, como o fundamento transcendental – em analogia com a unidade da subjetividade, ele é interpretado como suspensão das oposições. Do ponto de vista religioso, porém, este *factum* é representado como sentimento de dependência universal – considerando em comparação com a unidade da subjetividade, trata-se da interpenetração contínua das oposições (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 142-143)¹⁵.

Por sua vez, a *Introdução* da segunda edição da *Glaubenslehre* é o lugar principal em que Schleiermacher desenvolve mais amplamente a discussão acerca da teoria do sentimento a partir de seu aspecto religioso. Em síntese, a *Glaubenslehre* se dedica à análise da piedade (*Frömmigkeit*), que é o meio individual e histórico pelo qual o sentimento religioso se atualiza. Por esta razão, a concretização positiva dos modos históricos da fé converte-se em objeto de investigação da teologia dogmática, cuja tarefa é organizar e sistematizar este conteúdo já presente na forma de piedade (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 150). Por esta razão, a dogmática é uma ciência descritivo-positiva de uma comunidade de fé ou de vida históricas, retificando sua crítica à possibilidade de uma doutrina racional de Deus (*Gotteslehre*), ou de uma ciência de princípios universais desconectada da experiência de fé – no caso particular de Schleiermacher, a fé cristã (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 15).

Por ser uma atualização do sentimento, o conceito de piedade se distingue de determinações psicológico-empíricas ou antropológicas, muito embora também considere tais determinações importantes para a compreensão completa da fé, mas seu fundamento repousa na teoria do sentimento ou da autoconsciência imediata. Do ponto de vista religioso, trata-se então do sentimento de dependência pura e simples

¹⁵ Dimensões que recebem um destaque especial nos manuscritos da Preleção de 1814/15.

(*schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*), que diz o mesmo que a “consciência de estar em relação com Deus” (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 32).

A piedade consiste, por assim dizer, na dimensão interna da religião. A dimensão exterior consiste na igreja, conceito que remete à dimensão, a um só tempo, sociocomunicativa e cultural da religião. Igreja é uma comunidade determinada e delimitada com referência à piedade, dentro da qual seus membros compartilham seus estados de ânimo (*Gemüthszustände*) conforme sua mesma base piedosa específica que é reconhecida por todos como comum. Define-se, então, a ‘religiosidade’ como os graus de afeções piedosas diferentes entre os indivíduos de uma comunidade religiosa, sendo uma noção que pertence propriamente à esfera psicológica. Deste modo, a piedade e a religiosidade não expressam o mesmo significado. Piedade é o que há em comum em uma comunidade pela qual todos convergem em maior ou menor grau; ao passo que religiosidade remete às singularidades das afeções do ânimo (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 58).

Em conformidade com este critério, poderíamos conceber hipoteticamente uma religião restrita apenas às afeções puramente pessoais e individuais (psicológicas), não constituindo *stricto sensu* uma igreja ou uma comunidade de fé. Porém, para Schleiermacher, se esta religião hipotética não se desdobra em uma esfera objetiva, ela não possui uma piedade em sentido pleno ou desenvolvido, razão pela qual se trata de uma religião ‘subjetiva’ – neste sentido que piedade e a Igreja são dimensões propriamente objetivas, pois há uma mútua reciprocidade essencial entre as duas dimensões (SCHLEIERMACHER, 2003, p. 59).

A igreja tem a piedade como referência fundamental, em virtude da qual se distingue de outras comunidades como a Família, o Estado ou a Universidade. Evidentemente, ela interage com os princípios da ordem civil e com a esfera da ciência, mas possui um princípio constitutivo próprio, tendo por base a piedade. Nisto consiste a defesa da autonomia da religião. E significa defender a autonomia tanto em sua dimensão interior quanto em sua manifestação histórica. A piedade é a condição de possibilidade da comunidade de fé – sendo sua teoria do sentimento a condição transcendental –, ao passo que a igreja é a condição de realidade da atualização da piedade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta modesta contribuição, de caráter ensaístico e propositivo, buscamos delinear uma teoria geral da religião a despeito do risco de abordagens restritivas e reificadas do conceito de religião e de espiritualidade. Cuidamos de elucidar certos pressupostos e axiomas que julgamos recorrentes nos estudos acadêmicos da religião – conforme, por exemplo, através da recente proposta teórica acerca das espiritualidades não-religiosas. Como nos parece ser o caso, esta tese pressupõe uma definição limitada de religião, concorde com certas definições científico-empíricas que condicionam a objetividade e inteligibilidade próprias do objeto ‘religião’ mediante dimensões exclusivamente socioculturais ou psicológico-terapêuticas. O resultado último desta limitação teórica consistiria, então, no subjetivismo ou personalismo da religião.

Em diálogo com Schleiermacher, reivindicamos a teoria da subjetividade como exemplo de uma abordagem filosófica que formula uma teoria da religião sem ceder a limitações conceituais dogmáticas e subjetivistas. Para este autor, subjetividade não diz respeito à esfera do puramente subjetivo e privado, mas à autocompreensão imediata que o homem tem de si, a partir da qual, conforme sua mediação filosófica ou religiosa, ele estabelece as fronteiras do conhecimento especulativo último (fundamento transcendental) e a condição de possibilidade do conhecimento das religiões históricas ou positivas. Porém, a positividade das religiões históricas, enquanto objeto de uma filosofia da religião, não sucumbe às objetificações positivistas ou materialistas, já que não há identificação entre ‘objetividade’ e ‘empíria’.

Neste sentido, tratou-se de um projeto que buscou harmonizar e equilibrar, por assim dizer, de modo inclusivista, as esferas socioculturais e psicológicas, entendendo-as segundo sua reciprocidade. Teoricamente considerado, o conceito de religião possui pelo menos duas dimensões claramente discerníveis – a da piedade e a da igreja. Se a religião é considerada apenas como uma dimensão exterior material, sociocultural, naturalmente se careceria de conceitos – tais como espiritualidade – afins à dimensão interior da subjetividade. Porém, se a espiritualidade dissolve a relação essencial com as formas históricas de sua configuração social, poderia incorrer naturalmente em abandono das dimensões positivas cujo destino é a dispersão no puramente subjetivo e indeterminado. E isso ocorre menos pelo de fato de se ter superado a metafísica e as

verdades dogmáticas, como frequentemente se diz, mas porque pressupostos metafísicos de ciência (empírica) e de filosofia (pós-moderna) continuam operando uma definição restrita de religião frequentemente incólume à crítica e, deste modo, igualmente dogmáticas.

Ora, se o conceito de religião é desapropriado de sua dimensão interior, faz-se necessário um complemento que dê conta daquela dimensão situada aquém das esferas reificadas do dogma e do poder. Nos termos da filosofia da religião aqui defendida, o conceito de espiritualidade (religioso ou não) dificilmente substitui o conceito de religião sem se render à dimensão subjetivista. Em sendo assim, conforme a terminologia de Schleiermacher, a esfera da espiritualidade torna-se inferior à esfera da piedade, já que é prescindível da dimensão objetiva das comunidades de fé. Além disso, e como seu complemento lógico, o conceito de religião torna-se vítima das objetificações socioculturais, a despeito de sua dinâmica processual que inclui a espiritualidade como tema relevante.

Com efeito, a espiritualidade não se distingue, a rigor, do que Schleiermacher denominaria de religiosidade. Por isso, para esta tradição, a tese de uma espiritualidade não-religiosa não deixa de soar paradoxal, enquanto uma religiosidade sem religião. Mas se considerarmos mais de perto, não há verdadeiramente paradoxo, antes, uma limitação conceitual que simplifica a esfera objetiva da religião apenas a seus traços materiais, interpretada como a esfera estratificada da moral e da metafísica, da igreja e do poder.

Em última análise, conforme pretendíamos demonstrar, se o protagonismo do conceito de espiritualidade é resultado da restrição do conceito de religião, corremos sérios riscos de dissolver nosso objeto de estudos numa fragmentação ou completamente subjetiva, ou puramente científico-empírica, em todo caso, as duas concorrendo para a ininteligibilidade de nossos próprios esforços cognitivos – pois, ao fim e ao cabo, tais categorias podem transmutar-se em tudo e qualquer coisa, como nos pareceu evidente nos módulo de qualidade de vida (WHOQOL). Vale dizer: do ponto de vista teórico, um conceito indeterminado – portanto, vazio e puramente abstrato; já do ponto de vista prático, uma noção que alcança certamente conteúdo, mas apenas

funcional, ou seja, uma espécie de metamorfose ambulante, conforme o interesse do pesquisador e do mercado!

REFERÊNCIAS

- ARNDT, Andreas. Gefühl und Reflexion: Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der Zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte. In: JAESCHKE, W. (Hg.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation* (2º volume). Hamburg: Meiner, 1993, p. 105-126.
- BARTH, Ulrich. *Kritischer Religionsdiskurs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mística e secularidade: impossível afinidade? *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p 851-885.
- BRANDT, Hermann. *Espiritualidade: vivência da graça*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005.
- _____. *O Risco do Espírito: um estudo pneumatológico*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais, *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p. 658-687.
- FICHTE. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Berlin: Veit und Com., 1845, 85-328.
- FLECK, Marcelo Pio da Almeida; BORGES, Zulmira Newlands; BOLOGNESI, Gustavo; ROCHA, Neusa Sica da. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais, *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, 2003, p. 446-455.
- FREIXES, Francesc Torradeflot. Espiritualidad laica y espiritualidad atea, *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p. 716-745.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião*. Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: _____. *Sämtliche Werke* (Bd. 6). Leipzig: Leopold Voss, 1868, p. 95-302.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974b.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974a.
- KIPPENBERG, Hans G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und der Moderne*. München: Beck, 1997.
- _____. von STUCKRAD, Kocku. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: Beck, 2003.
- KLOTZ, Christian; NOUR, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias, *Kriterion*, Belo Horizonte, número 115, 1º semestre 2007, p. 145-165.

LOUNDO, Dilip; SILVA. Teresinha Vânia Zimbrão da. A espiritualidade cética ou o budismo acidental de “O segredo do Bonzo” de Machado de Assis, *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p. 833-850.

LOZANO, Enrique Martínez. Teísmo, espiritualidad, no-dualidad, *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p. 746-776.

MAHLMANN, Th, Pneumatologie, Pneumatik. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7, 1992, p. 996-999.

PYE, Michael. Refletindo sobre a Pluralidade de Religiões. *Numen*, Juiz de Fora, número 2, 2º semestre 2001, p. 11-31.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Crise e emancipação no horizonte das espiritualidades não religiosas, *Horizonte*, Belo Horizonte, número 35, 2º semestre de 2014, p. 654-657.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). In: _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

_____. Vermischte Gedanken und Einfälle (1798). In: _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 1-49.

_____. Vorlesungen über die Dialektik: In: _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.

SCHNELL Tatjana. Spirituality with and without Religion – Differential Relationships with Personality. *Archive for the Psychology of Religion*, volume 34, 1º semestre 2012, p. 33-61.

SOLIGNAC, A. Spiritualität. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band. 9, 1995, p. 1415-1422.

WAGNER, Falk. *Die Dialektik Schleiermachers: eine kritische Interpretation*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1974.

_____. Religionsphilosophie und Theorie des Absoluten. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Tübingen, volume 31, 1º semestre 1989, p. 41-61.