

A ética da individualidade de Friedrich D.E. Schleiermacher
Friedrich D.E. Schleiermacher's ethics of individuality
La ética de la individualidad de Friedrich D.E. Schleiermacher

Recebido: 07/05/2020 | Revisado: 07/05/2020 | Aceito: 11/05/2020 | Publicado: 20/05/2020

Vitor Gomes da Silva

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7908-4494>

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina, Brasil

Email: vitor.gomes@ifsc.edu.br

Resumo

O objetivo deste artigo é o desenvolvimento de elementos para análise dos primeiros esforços intelectuais de um dos maiores filósofos e teólogos do período moderno, a saber, Friedrich D.E. Schleiermacher. Tais elementos terão como cerne o desenvolvimento do pensamento ético do filósofo alemão. Em um primeiro momento, Schleiermacher dialogará constantemente com o sistema ético kantiano, deste diálogo surgirão alguns elementos fundamentais de seu pensamento. O elemento central da crítica schleiermacheriana ao sistema ético kantiano gira em torno da incompreensibilidade do conceito de liberdade transcendental. Se o agir humano é um problema, então ele deve poder ser completamente pensado no âmbito fenomênico, sendo desnecessária a postulação do âmbito numênico. Desta forma, mostrar-se-á como Schleiermacher tenta oferecer a sua alternativa à ética kantiana. Esta tentativa se dará através da constante tensão entre racionalidade e sensibilidade. Posteriormente, a sua concepção ética própria será apresentada como uma ética da individualidade. Schleiermacher discorrerá sobre a experiência da formação de sua própria individualidade. Uma individualidade que deve estar em conexão com as outras individualidades e com o Infinito.

Palavras-chave: Ética; Individualidade; Infinito.

Abstract

The aim of this article is to develop elements for analyzing the first intellectual efforts from one of the greatest philosophers and theologians of the modern period, namely, Friedrich D.E.

Schleiermacher. Such elements will be at the heart of the development of the German philosopher's ethical thought. At first, Schleiermacher will constantly dialogue with the Kantian ethical system, from this dialogue some fundamental elements of his thinking will emerge. The central element of Schleiermacherian criticism of the Kantian ethical system revolves around the incomprehensibility of the concept of transcendental freedom. If human action is a problem, then it must be able to be completely thought out in the phenomenal realm, and the postulation of the numerical realm is unnecessary. Therefore, it will be shown how Schleiermacher tries to offer his alternative to Kantian ethics. This attempt will be made through the constant tension between rationality and sensitivity. Later, his own ethical conception will be presented as an ethics of individuality. Schleiermacher will discuss the experience of forming his own individuality. An individuality that must be in connection with the other individualities and with the Infinite.

Keywords: Ethics; Individuality; Infinite.

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar elementos para analizar los primeros esfuerzos intelectuales de uno de los más grandes filósofos y teólogos del período moderno, a saber, Friedrich D.E. Schleiermacher. Tales elementos estarán en el corazón del desarrollo del pensamiento ético del filósofo alemán. Al principio, Schleiermacher dialogará constantemente con el sistema ético kantiano, de este diálogo surgirán algunos elementos fundamentales de su pensamiento. El elemento central de la crítica schleiermacheriana del sistema ético kantiano gira en torno a la incomprensibilidad del concepto de libertad trascendental. Si la acción humana es un problema, entonces debe ser capaz de ser completamente pensada en el reino fenoménico, siendo innecesaria la postulación del reino numérico. De esta manera, se mostrará cómo Schleiermacher intenta ofrecer su alternativa a la ética kantiana. Este intento se realizará a través de la tensión constante entre racionalidad y sensibilidad. Más tarde, su propia concepción ética se presentará como una ética de la individualidad. Schleiermacher discutirá la experiencia de formar su propia individualidad. Una individualidad que debe estar en conexión con las otras individualidades y con el Infinito.

Palabras clave: Ética; Individualidad; Infinito.

1. Introdução e Alguns Aportes Metodológicos

Kant foi o filósofo que moldou o pensamento inicial, de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), decerto, Schleiermacher se via como um kantiano e, ao longo de suas produções, tentou aliar o seu pensamento à filosofia crítica. Neste momento inicial, o filósofo de Berlin se ocupava mais com as questões levantadas pela *Crítica da razão prática* kantiana, do que propriamente com a problemática religiosa que tanto o marcou. Schleiermacher buscava oferecer uma alternativa à ética racionalista de Kant, uma vez que não compreendia a liberdade transcendental como o *locus* da liberdade humana, desta forma, faltaria a Kant compreender que a ação também procede de um determinado caráter individual. Se, por um lado, ele concordava com o filósofo de Königsberg na ideia de que a lei moral não pode ser fundamentada empiricamente, contudo, por outro, questiona se a adição de um elemento como o caráter pode significar o mesmo do que fundamentar a lei em um nível empírico. O grande problema ético em Kant está, de acordo com Schleiermacher, no fato de que não é possível pensarmos a liberdade transcendental conectada à natureza do sujeito, tal liberdade é dada *ex nihilo* e falta a ela uma ligação, uma conexão com o indivíduo humano.

Neste contexto, nossa tentativa será a de examinar a base dos primeiros esforços intelectuais de Schleiermacher através de sua ética. O objetivo deste artigo é o desenvolvimento de elementos para análise dos primeiros esforços intelectuais de um dos maiores filósofos e teólogos do período moderno, a saber, Friedrich D.E. Schleiermacher. Em um primeiro momento, Schleiermacher dialogará constantemente com o sistema ético kantiano, deste diálogo surgirão alguns elementos fundamentais de seu pensamento. O elemento central da crítica schleiermacheriana ao sistema ético kantiano gira em torno da incompreensibilidade do conceito de liberdade transcendental. Se o agir humano é um problema, então ele deve poder ser completamente pensado no âmbito fenomênico, sendo desnecessária a postulação do âmbito numênico. Desta forma, mostrar-se-á como Schleiermacher tenta oferecer a sua alternativa à ética kantiana. Esta tentativa se dará através da constante tensão entre racionalidade e sensibilidade. Posteriormente, a sua concepção ética própria será apresentada como uma ética da individualidade. Schleiermacher discorrerá sobre a experiência da formação de sua própria individualidade. Uma individualidade que deve estar em conexão com as outras individualidades e com o Infinito.

A metodologia de um estudo puramente teórico não pode fugir de um caminho que é exclusivo, isto é, o da pesquisa bibliográfica. Faz-se um estudo de fonte indireta como apresenta Pereira et al. (2018). Assim, pretendemos apresentar nosso procedimento de leitura, na medida em que consideraremos uma hierarquia tanto das obras quanto dos conceitos fundamentais de nossa pesquisa. Este procedimento seguirá a ordem dos tópicos presentes neste artigo. Inicialmente, em nossa apresentação do debate da influência da ética kantiana sobre Schleiermacher, nossos principais interlocutores serão o próprio Kant, principalmente, a *Crítica da Razão Prática*, Albert Blackwell com a obra *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy* e o artigo de Jacqueline Mariña intitulado *Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian legacy*. É importante salientar que as obras supracitadas de Blackwell e Mariña também serão aportes fundamentais para entendermos o processo de desenvolvimento de uma concepção ética própria em Schleiermacher.

Por fim, ao desenvolvermos a originalidade da ética schleiermacheriana, teremos os *Monólogos* como obra fundamental. Nosso texto-base será uma versão bilíngüe (espanhol-alemão) dos *Monólogos*, o que facilita bastante a comparação com o original; também utilizaremos a versão inglesa da obra, que possui introdução e apêndice significativos. Encontramos poucos estudos sobre os *Monólogos* fora da língua alemã, o destaque vai para o artigo de Brent Sockness, *Schleiermacher and ethics of authenticity: The Monologen of 1800*.

2. O Debate Precoce com a Ética Kantiana

Os primeiros passos de Schleiermacher em direção a uma contribuição original para o pensamento alemão foram dados no plano da ética. O objetivo fulcral deste artigo é identificar a influência do problema da liberdade transcendental na ética inicial de Schleiermacher; mostrando como o próprio autor entendeu a doutrina da liberdade kantiana e de que maneira propôs resoluções para as suas maiores dificuldades. O estímulo fundamental para as reflexões iniciais de Schleiermacher sobre a liberdade foram as duas primeiras críticas kantianas e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É importante lembrar que tanto a obra *Religião nos Limites da Simples Razão* (1792) quanto a *Metafísica da Moral* (1796-1798), que revisam as considerações iniciais de Kant sobre a liberdade, ainda não haviam surgido e, portanto, não são afetadas pela crítica schleiermacheriana (Beiser, 2005, p.55).

Podemos afirmar, de um ponto de vista mais amplo, que Kant e Schleiermacher tomam o mesmo ponto de partida. A preocupação de ambos é pensar a liberdade no intuito de que suas concepções se coadunem com a obrigação moral (Kant) e com uma ideia, mais geral, de responsabilidade moral (Schleiermacher) (Blackwell, 1982, p.21-22). Já na primeira crítica, Kant havia demonstrado, com a anuência de Schleiermacher, que uma investigação puramente teórica é tarefa impossível no que se refere ao problema da liberdade. A razão teórica frustra-se quando busca entender o incondicionado em uma série causal de eventos, pois ao tentar estabelecer o ponto inicial do desenvolvimento desta série, tal razão perde-se em um regresso Infinito de causas possíveis. Se a razão teórica está comprometida apenas com o mundo dos fenômenos, isto não significa que a questão da liberdade não possa ser pensada por essa mesma razão, só que em outro uso. O máximo que o uso teórico da razão pura pode estabelecer é a suposição de que há outra função da razão pura; é nesta outra função, a saber, a parte prática da razão pura, que a liberdade se dá. É exatamente neste ponto que a primeira crítica deixa a questão da liberdade.

O que Kant quer demonstrar na segunda crítica, assim como feito com o aspecto especulativo da razão pura, é a existência de uma razão prática pura. Caso ela prove a sua existência, os conceitos que pertencem a ela estarão imediatamente provados. Assim, cabe a nós investigarmos quais são eles. Segundo Kant, o primeiro e mais fundamental conceito da razão prática é o de liberdade transcendental. A liberdade transcendental apresenta-se como o fundamento não só da parte prática da razão pura, mas também da especulativa. Neste sentido, Kant declara o seguinte:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral (Kant, 2003, p.5-7).

Como observamos na citação acima, há uma ideia de complementaridade entre liberdade e razão pura, em outras palavras, ser livre é ser racional e vice-versa. Portanto, os dois lados da razão pura - o especulativo e o prático - estão dentro de uma racionalidade de espécie universal. A liberdade tem sua possibilidade indicada *a priori* no uso especulativo da razão e, no uso prático, instaura-se como condição da lei moral. É a lei moral que nos oferece

o primeiro conhecimento positivo do prático; através dela nos tornamos imediatamente conscientes deste âmbito. Isto se dá na medida em que colocamos a nós mesmos máximas objetivas da vontade e, desta forma, com o auxílio da razão, somos conduzidos à liberdade. Kant se questiona o seguinte: Como é possível a consciência daquela lei moral? Ora, tal consciência segue o mesmo *modus operandi* da nossa tomada de consciência relativa às proposições teóricas, ocorrendo mediante a atenção que dedicamos à necessidade inerente à razão de nos prescrever proposições fundamentais. Se a consciência do entendimento puro surge da fundamentação teórica, a da vontade surge da fundamentação de leis práticas puras (*Ibidem*, pp.100-103).

Em suma, um dos primeiros movimentos de Kant na segunda crítica é ligar a obrigação moral às leis morais universais e necessárias; tais leis, chamadas de práticas, são consideradas regras para a vontade de todo ser racional sem exceção, ou melhor, sem consideração às preferências e opções individuais (Blackwell, 1982, p.24). A lei prática tem que ser válida como universal. Dizer que uma vontade está em conformidade a uma lei prática significa dizer que tal vontade não apresenta nenhum fundamento a partir das inclinações. Kant, ao diagnosticar que a lei é representada pela razão, e que conseqüentemente não faz parte dos objetos sensíveis, demonstra que o determinante na vontade não participa da ordem natural das coisas, que está fora da jurisdição da lei da causalidade. Estar fora do âmbito dos fenômenos sinaliza uma independência em relação ao mundo sensível, que Kant chamará de liberdade transcendental. É somente no palco do transcendental que podemos nos referir ao conceito de liberdade; dizer que uma vontade é livre significa assumir que tal vontade determina-se por uma regra legislativa universal:

Uma lei prática, que eu reconheça como tal, tem que qualificar-se a uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, pois, por si clara. Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como o fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação, completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma (Kant, 2003, p.94-95).

Tal citação pode ser considerada como uma das mais centrais da segunda crítica e, como veremos, também será essencial na investigação das diferenças entre Kant & Schleiermacher na concepção ética. Segundo Kant, o fato do nosso agir moral estar fundamentado em leis morais universais é o único e necessário motivo para a nossa

obediência, a despeito das nossas inclinações sensíveis. Por seu turno, Schleiermacher, como analisaremos mais detalhadamente no que se segue, considera que a “[...] a ação humana se origina de uma complexa constelação de motivos e caráter, que coalescem no momento da decisão para determinar o que um agente escolherá fazer” (Kinlaw, 2005, p.843-844).

Ainda seguindo as pistas de Kant, observamos que outra grande preocupação do filósofo de Königsberg na segunda crítica será o de especificar qual a forma das leis universais da moralidade. A lei é um produto da razão que determina a vontade a partir de si mesma. Portanto, deve funcionar como imperativo categórico, já que é exigido dessa lei que ela se fundamente somente através da vontade, sem a intromissão de elementos externos: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa”(Kant, 2003, p.85). A grande dificuldade do sistema ético kantiano neste sentido foi responder a seguinte questão: Como um princípio puramente intelectual, no sentido da razão prática pura, pode influenciar a vontade? Para que a lei moral nos motive, ela deve afetar a nossa faculdade de desejar [*Begehrungsvermögens*] de alguma forma, mas isto envolve o sentimento [*Empfindung*], que tem a ver com nossa natureza sensual, com nossa receptividade (Mariña, 1999, p.197-198). Em suma, a grande dificuldade de Kant está ligada às questões relativas à liberdade transcendental, no sentido de se diagnosticar com precisão o âmbito de sua atuação. Ora, se a liberdade transcendental não faz parte do mundo fenomênico, como ela pode atuar em um mundo determinado pelo tempo e pelas conexões causais? É justamente nesta dificuldade central da filosofia moral de Kant que Schleiermacher começa a apontar para uma concepção diferenciada da ética.

A noção de subjetividade na segunda crítica assume dois momentos. Em um primeiro, vemos a denúncia efetuada por Kant da subjetivação das inclinações sensíveis e, em outro, uma verdadeira subjetivação, aquela que traz para o interior do ser humano a legislação moral suprema. O incentivo [*Triebfeder*] que deve estar por trás de qualquer ação moral precisa estar, na verdade, não em um momento anterior, mas na própria moralidade. O respeito pela lei deve ser considerado o incentivo máximo da moralidade. Segundo Blackwell, Kant & Schleiermacher parecem considerar que o incentivo é “uma representação unida com seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções; e ambos parecem acreditar que os meios pelos quais uma representação influencia nossas intenções é sempre alguma forma de sentimento associado com aquela representação – isto é, alguma forma de prazer ou dor” (Blackwell, 1982, p.28). Aqui podemos perceber que uma dificuldade impõe-se, a saber, o

incentivo relaciona-se com o sentimento enquanto um meio para influenciar as intenções do agente. Como vimos, qualquer influência da lei moral em nossas intenções deve ser *a priori*; mas visto que o sentimento é relacionado por Kant às inclinações sensíveis, ele não deve influenciar a lei moral. Deste modo, a questão de como a lei moral pode influenciar diretamente e racionalmente os nossos incentivos torna-se uma questão de difícil resposta.

Para responder tal dificuldade, Kant visa postular um sentimento chamado “respeito pela lei moral”. O respeito pela lei é um sentimento [*Gefühl*] “produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori*” (Kant, 2003, p.255). De tal modo, o nosso incentivo para a realização da ação moral teria como base a lei moral juntamente com o respeito por essa lei; o que resultaria desse incentivo seria a pura moralidade, pois o que motiva a ação tem base nas condições *a priori* da moralidade.

Segundo Blackwell, a falha de Kant está no fato de que o “respeito” é um “tipo altamente peculiar de sentimento” (Blackwell, 1982, p.29). O conceito de respeito em Kant está ligado à classe psicológica dos fenômenos que, como vimos, estão presentes apenas no reino da experiência. Deste modo, não se justifica a concepção de Kant que considera o respeito pela lei moral fundado em um nível puramente intelectual. Blackwell nota ainda que se Kant afirmasse que a concepção puramente intelectual do respeito pela lei se forja em um longo caminho de disputa entre nossos esforços intelectuais e morais, Schleiermacher certamente concordaria (*Ibidem*, p.30).

Ao oferecer o sentimento de respeito pela lei como uma alternativa aos sentimentos psicológicos no incentivo fundamental para a realização da ação moral, Kant opta por deixar a questão em um ponto não muito claro. O sentimento de respeito surge como antídoto às influências subjetivas para a realização plena da moral, ou seja, aparece como algo objetivo, necessário. A velha questão se faz presente: Como os aspectos objetivos da razão (no caso, o respeito pela lei moral) podem influenciar diretamente os aspectos subjetivos (ou psicológicos) no plano da ação moral do indivíduo? Não é surpresa que, por esta e por outras dificuldades, Kant tenha optado por relacionar os indivíduos a dois tipos distintos de realidade, a sensível e a inteligível. Esta ambiguidade presente na filosofia kantiana, que coloca o reino numênico e o fenomênico em planos separados, mas ainda sim paralelos, representou um diagnóstico da fraqueza da filosofia moral de Kant para Schleiermacher e seus contemporâneos. Foi nesse ambiente de crítica à filosofia kantiana que a filosofia moral inicial de Schleiermacher seguiu o seu próprio caminho.

3. O Processo de Transição para uma Concepção Ética Própria

Como diagnosticado, o grande problema para a ética inicial de Schleiermacher foi o conceito de liberdade transcendental. Já no prefácio da *Crítica da razão prática*, Kant admitia duas características fundamentais da liberdade transcendental, quais sejam: a sua indispensabilidade e a sua incompreensibilidade (enquanto um conceito problemático) (Kant, 2003, p.255). Blackwell observa que Schleiermacher aceita a incompreensibilidade do conceito, mas não a sua indispensabilidade. Para Schleiermacher, se há uma liberdade transcendental, ela deve permanecer incompreensível para o nosso conhecimento, que é limitado. Schleiermacher reconhece o poder dado por Kant à causalidade natural enquanto conceito fundamental do conhecimento na *Crítica da razão pura*. Mas, se assumirmos a liberdade transcendental, entendida como um poder de absolutamente começar uma série de conseqüências por si só, então a unidade da experiência seria impossível.

Para Kant, no âmbito natural, nós devemos admitir a existência de um agente anterior a uma determinada ação. Por sua vez, a liberdade transcendental teria um começo absoluto (Mariña, 1999, p. 210). E é justamente devido à incompreensibilidade teórica do conceito de liberdade transcendental que a sua indispensabilidade fica comprometida. Portanto, podemos notar que Schleiermacher rejeita o reino numênico, não porque ele deseja provar a sua impossibilidade, mas porque ele deseja provar a sua dispensabilidade no referente às questões morais. De acordo com Blackwell:

Ele [Schleiermacher] rejeita o reino numênico de Kant porque não acredita que seus conceitos são necessários para a filosofia moral. Ele acredita que a questão, ‘Como podemos explicar nossa experiência de obrigação moral?’ pode ser respondida sem recurso ao incompreensível conceito da liberdade transcendental de Kant ou à noção igualmente intrincada de uma pessoa enquanto uma coisa em si não-fenomênica. Schleiermacher acredita que a análise ética pode ser considerada de um ponto de vista fenomênico, que assim como a filosófica teórica a filosofia moral pode, de fato deve, restringir sua esfera de operações aos limites do conhecimento definidos por Kant em sua primeira *Crítica* (Blackwell, 1982, p.34-35).

Schleiermacher considera que Kant se precipitou ao abandonar a esfera dos fenômenos para buscar a resposta do problema do agir humano em um reino impossível de ser concebido perfeitamente pelo entendimento. A divisão kantiana da experiência humana em dois mundos era uma concepção estranha a Schleiermacher. Antes, ele buscou “explicar nossa experiência moral por nos considerar como seres completamente imersos em um mundo, o mundo do

tempo e do espaço. Ele avalia os fenômenos do mundo como Infinitos em seu escopo e complexidade” (Blackwell, 1982, p.37).

Segundo Jacqueline Mariña, Schleiermacher tenta forjar uma posição média entre o entendimento de Kant do respeito pela lei moral e uma teoria da sensibilidade moral. Tal tentativa se faz explícita no terceiro dos *Diálogos sobre a Liberdade*, [*Gespräche über die Freiheit*] seu primeiro escrito ético, datado de 1789. Neste diálogo temos os hipotéticos kantianos Kritias, Sophron (cuja posição representa a de Schleiermacher), além de Kleon.

Inicialmente, Sophron relembra Kleon que a razão não pode determinar a vontade, e que todas as nossas ações procedem do sentimento de prazer e a tentativa de alcançá-lo: “Ele [Sophron] procede esboçando uma teoria da sensibilidade moral onde a experiência é um componente central em nos permitir determinar quais ações nos trarão prazer e quais nos trarão dor” (Mariña, 1999, p.193). Mais adiante no diálogo, Sophron suaviza sua afirmação original de que a influência da razão sobre nossas ações não pode, de fato, ser efetiva. Ele afirma que se nós encontrarmos o verdadeiro prazer na virtude, então a razão pode, de certa forma, influenciar a vontade. Tal prazer possui realidade efetiva, apesar de ser causado por um objeto em que nada sensório é encontrado. Considerando que, por meio de Sophron, Schleiermacher concede que a razão possa influenciar a vontade, tal influência da razão na vontade pode ocorrer de acordo com uma disposição preexistente que busca encontrar somente o prazer na lei moral.

Neste momento inicial, Mariña afirma que Schleiermacher não compreendeu a interconexão entre dois princípios fundamentais da filosofia kantiana, ou seja, o princípio de discriminação e princípio de execução: “O primeiro tem a ver com o julgamento ético – como nós decidimos que uma ação é certa ou errada – e o último com o que nos *move* a fazer a coisa certa” (Mariña, 1999, p. 202). O princípio moral da discriminação é o imperativo categórico, ou seja, ele só é válido se somos transcendentemente livres e, portanto, dissociados de quaisquer desejos dados empiricamente.

Contudo, Mariña observa que Schleiermacher pensava de forma inversa: Se o princípio da execução depende de uma dada condição do sujeito, então o princípio da discriminação também deve ter relação com as suscetibilidades individuais. Mariña alerta para uma suposta ingenuidade da interpretação schleiermacheriana, pois seria impossível ser motivado por um princípio prático, que possui uma ligação preestabelecida com algum suposto prazer que emana da ação em si, e, ao mesmo tempo, ser motivado por questões

puramente subjetivas: “Se alguém é movido a agir em concordância com um princípio prático porque ele traz prazer, a máxima fundamental da ação de alguém ao agir sob o princípio prático é a de maximizar o prazer ou a felicidade própria, um princípio meramente subjetivo que nunca poderia qualificar-se enquanto uma lei universal” (*Ibidem*, 1999, p.202).

Outro importante passo na investigação de Schleiermacher no terceiro diálogo é a tentativa de gerar uma análise das condições psicológicas da possibilidade da motivação moral. Com isso, Schleiermacher se aproxima da sua concepção ética mais madura do período inicial; ele agora reconhece que a razão desempenha um papel fundamental na motivação moral, mas que a atividade racional não é o único fator envolvido: “Nós, portanto, não podemos sustentar que este sentimento [moral] é determinado pela mera razão pura (que de fato é sempre inalterada e a mesma), mas devemos antes afirmar que ele é determinado pela receptividade da faculdade de desejar [*des Empfindungsvermögens*], que está sendo afetada pela representação da lei moral” (Schleiermacher *apud* Mariña, 1999, p.202). Na medida em que o sentimento entra em jogo, ele depende da receptividade da faculdade de desejar, que é sempre afetada pela representação da lei moral. A faculdade de desejar não é um dado constante, ela não é afetada sempre da mesma maneira pela lei moral. A forma como ela é afetada depende de dois fatores: 1 – A força com a qual a lei moral é representada; 2 – outros fatores, emoções existentes previamente, anseios, desejos que podem interferir no efeito que a lei moral tem sob a faculdade de desejar.

É no ponto em que Schleiermacher traz à baila a discussão em torno da faculdade de desejar que suas concepções éticas tornam-se mais definidas. No escrito publicado postumamente intitulado *Sobre a Liberdade [Über die Freiheit]* de 1790, Schleiermacher visa investigar “[...] as condições e fundamentos das atividades particulares da faculdade de desejar” (Schleiermacher *apud* Blackwell, 1982, p.40). É importante lembrarmos que para Kant o incentivo é “[...] o fundamento determinante subjetivo da vontade” (KANT, 2003, p.249), isto é, o incentivo designa uma representação que se junta aos seus meios subjetivos de influenciar nossas intenções. Tanto o Kant da segunda crítica quanto Schleiermacher, agora mais maduro, estão preocupados em investigar os fundamentos e as condições dos incentivos. Contudo, Schleiermacher considera que Kant tentou unir uma série de operações complexas em torno de um único conceito, o de incentivo. Diferentemente, Schleiermacher tenta proceder mais cuidadosamente e começa a analisar a raiz [*Trieb*] do termo incentivo [*Triebfeder*]. O conceito de *Trieb*, que comumente é traduzido por “impulso”, “[...] designa nossa capacidade de gerar conteúdo mental. Isto é, então, o papel da faculdade de desejar,

destacar impulsos específicos que se tornarão objetos de nossas intenções” (MARIÑA, 1999, p.205).

A questão de Schleiermacher, portanto, torna-se a seguinte: Em que medida a faculdade de desejar focaliza-se sob nossos impulsos e, assim, algum impulso particular é animado? Ao descrever este processo, Schleiermacher aponta para diversos modos que determinam as nossas intenções; ele os examina seguindo a ordem do aumento de suas complexidades. O primeiro deles é o “instinto” [*Instinkt*], um segundo e mais complexo é a “escolha” [*Willkür*]; um terceiro modo é a “vontade” [*Wille*]. Segundo Mariña, o que faz *Sobre a Liberdade* ser uma obra mais fundamental do que os *Diálogos sobre a Liberdade* é a distinção entre instinto, escolha e vontade. A faculdade de desejar é denominada “instinto” quando o impulso a uma atividade particular pode ser determinado por um objeto singular. A faculdade de desejar é “escolha” quando se chega à determinação do impulso particular por meio da comparação de vários objetos. Por sua vez, a “vontade” é uma faculdade de desejar na qual o impulso particular conduz a escolha através da aplicação de máximas racionais. Schleiermacher afirma que a vontade seria, portanto, uma das características que nos distinguem dos animais, pois o ser humano é capaz não apenas de comparar objetos de desejo, mas comparar também máximas morais relacionadas a eles.

Em suma, no instinto, o desejo emerge imediatamente à aparência do objeto. Na escolha, a atração que qualquer dado objeto efetua sobre a faculdade de desejar não imediatamente causa desejo. Antes, a determinação completa do impulso é suspensa pela consciência de se levar em consideração outros fatores determinantes: “Portanto, a característica determinante da escolha é a habilidade do indivíduo adiar a ação e então ponderar opções alternativas. Esta habilidade é possível, pois enquanto um objeto pode sem dúvida afetar a vontade, ele ainda não é, por si, suficiente para determinar a vontade à ação” (Schleiermacher *apud* Blackwell, 1982, p.44).

Já a vontade, que envolve uma complexidade maior de processos internos ao sujeito, determina que a ponderação realizada na escolha deva ser unida ao entendimento. Assim, estabelece-se uma generalidade conceitual que deve, na comparação de objetos, determinar juízos que servirão como máximas para ações futuras: “Se uma faculdade de desejar que escolhe [*willkürlich*] é unida com o entendimento [*Verstand*] em um sujeito, então o entendimento pode formar conceitos gerais fora das determinações individuais da escolha. Por comparação de seus resultados, ele [o sujeito] pode desenvolver juízos no que concerne a sua

importância relativa; e estes juízos são considerados como regras para casos futuros, isto é, como *máximas*” (Schleiermacher *apud* Blackwell, 1982, p.45).

Embora a vontade seja encontrada apenas na generalização conceitual que desenvolverá máximas racionais de comportamento, nota-se que a vontade só se legitima ao lado das ponderações da escolha. Nosso entendimento sempre está ligado ao nosso desejo, o que significa que a lei moral pode motivar, mas não ser suficiente para determinar a vontade. Essa concepção schleiermacheriana mostra toda a sua originalidade no fato de que ela não possui um compromisso estrito com o conceito de liberdade transcendental de Kant. Sendo assim, a influência da razão sobre nossas intenções nunca é direta, mas sempre mediada por sentimentos: “A influência da razão sobre nossas intenções se dá por meio de incentivos, e os incentivos da razão, como todos os outros incentivos, envolvem nossos sentimentos” (*Ibidem*, 1982, p. 67). A dinâmica basilar das escolhas morais em Schleiermacher está agora estabelecida: as operações da vontade racional nunca podem ser separadas das atividades de comparação da escolha e, mais fundamentalmente, podemos concluir que o entendimento e o desejo humano estão unidos de uma forma íntima e imersos em uma variabilidade infinita, em uma indeterminidade natural que é inerente ao processo da vida. De acordo com as palavras do próprio Schleiermacher (Schleiermacher *apud* Blackwell, 1982, p.68)

As atividades da escolha alternam-se tão ricamente e tão rapidamente como somente o fluxo das condições externas pode alterar-se. A escolha está em todo momento nos convocando para dentro da vida, mas para dentro de uma vida superabundante, multiforme e ativa. Nossa fantasia, nosso entendimento e nossa razão nunca deixam a escolha em descanso. Ela cobiça, seleciona, deseja, resolve e age em todo momento de sua existência.

Schleiermacher afirma que a razão prática não pode ser nunca perfeitamente pura, uma vez que é formada por uma mistura de racionalidade e de sensibilidade. Há uma espécie de competição entre incentivos racionais e incentivos sensíveis e o resultado deste embate não é previsível. Kant afirma que nós podemos agir sempre de acordo com as máximas racionais e assim devemos fazer. Schleiermacher, por sua vez, também acredita que devemos sempre buscar agir moralmente, mas que nem sempre podemos executar ações de acordo com as máximas universais da razão. Para Schleiermacher, nossa responsabilidade moral não está fundamentada em uma obrigação *a priori* à ação, mas sim em uma *a posteriori*. Isto é: assim como Aristóteles, Schleiermacher afirma que a nossa maturidade moral depende de uma constante ampliação de nossas ações virtuosas. Nós devemos aprender com nossos acertos e

nostros erros no campo moral e, assim, cultivar cada vez mais a maturação do nosso caráter: “[...] é em geral possível que um impulso moral, na competição com outros impulsos, possa predominar, mas se isso acontece ou não em qualquer instância efetiva da escolha, depende do treinamento do caráter moral que se deu anteriormente” (Blackwell, 1982, p.40).

Neste momento uma questão importante se impõe: Se em uma dada competição entre impulsos há a predominância de um impulso determinado (racional ou sensível); em que se fundamenta, em última instância, a escolha do indivíduo?

Para Schleiermacher é justamente o caráter da pessoa que fundamenta, primordialmente, a escolha. A intenção do agente é um resultado necessário do seu atual estado físico, psicológico, circunstancial etc., no momento em que ele intenciona agir: “O que eu sou determina o que eu faço. [...] [N]o momento da escolha, todos os incentivos em meu estado de espírito são combinados, e o vetor soma desta combinação é a minha intenção efetiva” (*Ibidem*, p.61). Eu sou exatamente aquilo que sou quando expresso a minha intenção efetiva através de ações. Sendo assim, eu expresso a minha liberdade.

A liberdade é auto-expressão individual, mas não uma expressão de algum estado provisório do meu espírito; eu sou livre quando apresento o que é característico a mim, aquilo que me faz ser “eu”. Aqui, observamos a intrínseca relação entre a definição da liberdade de Schleiermacher e sua concepção de determinismo: se a liberdade é definida como a auto-expressão ilimitada do característico que nos faz um indivíduo, então se deve pressupor que há uma história individual passada e necessária para que o indivíduo edifique tal liberdade: “Liberdade não é ausência de necessidade.

Liberdade é necessidade incorporada, necessidade compreendida” (Kinlaw, 2005, p.853). O indivíduo livre é aquele que faz com que o diferente, o novo, seja incluído como parte da sua natureza. Ele não só aceita a necessidade como também se apropria de suas condições.

É desta maneira, no reconhecimento da liberdade interna do indivíduo, que Schleiermacher prepara-se para o seu projeto de fundamentação de uma ética própria. O método de Schleiermacher na passagem da discussão ética com Kant para a sua própria compreensão moral se dá na medida em que ele reconhece que o mais característico da individualidade é que ela se dá na união entre finito e Infinito. Tal reconhecimento só se fez possível no momento em que a sua concepção ética entra em contato com as intuições religiosas de sua obra clássica, os *Discursos sobre a Religião* (1799). Isso não significa dizer

que religião e ética são elementos redutíveis um ao outro. A ética da formação individual é penetrada pelo sentido ou gosto pelo Infinito.

A estrutura bipolar do pensamento schleiermacheriano se faz presente, pois em um polo encontra-se o Todo e, em outro, o individual. A visão de mundo schleiermacheriana, portanto, oscila de um polo a outro, nunca se comprometendo definitivamente com um ou com outro.

Para Schleiermacher, a religião é alcançada quando o homem encontra a infinidade em seu interior. Nós procedemos do mundo Infinito para nos tornarmos seres específicos e individuais graças à consciência que nos impõe uma tarefa, qual seja, a de que a vontade infinita deve ser transportada ao mundo finito.

Em Schleiermacher, portanto, a maturação das concepções religiosas foi decisiva para a formulação de sua ética madura. A auto-percepção individual não significa que a liberdade do indivíduo seja um puro agir sem regras, mas indica a ligação íntima entre finito e Infinito: “Através da auto-percepção nós alcançamos a percepção do Infinito. [...] Ela revela na individualidade a expressão e a reflexão do Universo [ou Infinito]” (Walzel, 1966, p.50). Agora, portanto, passaremos à análise das questões fundamentais desta auto-percepção, deste reconhecimento da interioridade de cada um através de uma concepção ética forjada em estrita familiaridade com o romantismo.

4. A Ética da Individualidade

É notório que as concepções éticas de Schleiermacher estão em rigorosa relação com muitos temas românticos. A valorização da individualidade e da humanidade, a questão da relação entre liberdade e necessidade, são exemplos de temáticas que aproximam ainda mais o filósofo de Berlim de um movimento que, como se pode afirmar, ele ajudou a fundar. Nos *Monólogos*, Schleiermacher busca definitivamente desembaraçar-se de qualquer ética vista sob a perspectiva jurídica, como a kantiana ou fichteana. Sua intenção fundamental é propor a unificação entre desejo e entendimento, liberdade e necessidade, indivíduo e todo etc., através de uma ética orgânica, na qual os opostos podem conviver de forma harmoniosa. Através da ideia da autocontemplação [*Selbstbetrachtung*], Schleiermacher indica o primeiro ato do indivíduo como reconhecedor de sua individualidade enquanto livre. Sendo assim, no ato de saber-se livre, o indivíduo toma consciência de que é assim que ele se apresenta aos demais

seres, isto é, se apresenta à humanidade. Por fim, veremos que é somente no reconhecimento e respeito da relação entre as múltiplas individualidades, que a experiência religiosa mais genuína é possível.

A apresentação dos *Monólogos* possui um estilo bastante particular. O tom da obra é definitivamente descritivo, pois Schleiermacher empreende aqui uma verdadeira descrição da formação e reconhecimento de sua própria individualidade. Partindo de sua constituição mais interior, Schleiermacher quer incorporar o individual em um sistema ético, ou seja, ele quer demonstrar que conceitos como o de liberdade e de humanidade podem estar em conexão profunda com um determinado conceito de individualidade.

Como se pôde notar, Schleiermacher empreende seu pensamento através de uma constante tensão entre opostos. Desta forma, talvez a oposição fundamental de sua ética romântica esteja entre o ser material e o ser espiritual. Por material entende-se a existência das coisas externas, ou melhor, o mundo. Por espiritual, Schleiermacher compreende a vida interna. O conceito de espírito possui uma dupla filiação em 1801, ele refere-se tanto a uma noção subjetiva quanto a uma noção mais idealista. Se, por um lado, Schleiermacher indica por espírito a natureza individual de cada ser humano, na medida em que a individualidade é o “espírito” em exercício no mundo, por outro, ele compreende espírito como a origem de ambos os mundos, o externo e o interno: “Contemplo os atos do espírito que nenhum mundo pode transformar, nem nenhum tempo pode destruir, pelo contrário, é ele quem cria tempo e mundo” (Schleiermacher, 1991, p.25).

A visão fundamental dos *Monólogos* está ancorada na suposição de que a essência do ser humano é espiritual. Através do espiritual, o mundo exterior se manifesta como um mero espelho. As primeiras páginas dos *Monólogos*, portanto, visam diagnosticar os entraves que impedem que o ser humano busque o que há de mais interno à sua existência, sua individualidade. A exterioridade do tempo é um dos elementos que contribui sobremaneira para a dificuldade de compreensão de si mesmo por parte do homem. Geralmente, o homem se satisfaz apenas ao conhecer suas mudanças e na consideração apenas de uma conexão natural entre elementos temporais, toma o puramente mecânico como sendo o mais elevado. Segundo o filósofo de Berlim, faz-se necessária uma tomada de consciência fundamental. Tal tomada de consciência é o que Schleiermacher chama de autocontemplação, ela instaura uma espécie de gradação entre o material e o espiritual.

A autocontemplação se estabelece como um ponto fixo de onde o homem deve intuir ou contemplar a realidade existente: “O ponto que corta uma linha não é uma parte desta, se refere tão própria e imediatamente ao Infinito como a ela” (Schleiermacher, 1991, p.07). O “ponto” é o instante no qual o homem encontra-se consigo mesmo em sua consciência. Este momento, portanto, deve estar fora do tempo. A “linha” é a sucessão temporal que deve ser recortada pela consciência do homem. Contudo, o recorte feito pela consciência humana não deve apenas analisar as relações temporais dos elementos, mas principalmente, considerá-las de outra maneira, a saber, nas “[...] relações imediatas com o Eterno e com o Infinito” (*Ibidem*, p.07). O momento no qual a consciência contempla o temporal e retorna àquilo que é eterno e livre do tempo, aponta para um diálogo na interioridade do ser humano. Essa conversação da consciência consigo mesma é o que define a concepção da autocontemplação nos *Monólogos*.

O reconhecimento da autocontemplação ativa uma nova relação entre a minha consciência e o eterno ou Infinito. Nesta nova relação o espiritual é reconhecido como o mais essencial e não as aparências externas:

O que eles chamam mundo é para mim o homem, o que eles chamam homem é para mim o mundo. O mundo está para eles em primeiro lugar e o espírito é somente um pequeno hóspede do mundo, nunca bastante seguro de seu lugar e de suas forças. Para mim o espírito é o primeiro e único, pois o que eu reconheço como mundo é a sua obra mais bela, o espelho que fabricou de si mesmo (Schleiermacher, 1991, p.15).

Agora, o espírito é o “primeiro e único”, isto significa dizer que o interno possui superioridade em relação ao externo no que se refere à questão da verdade. O interno é o verdadeiro e, portanto, livre. O homem que possui a autoconsciência da liberdade do mundo espiritual forma o seu interior mediante as indicações do mundo espiritual, pois desta forma ele pode imprimir a sua marca no mundo exterior. É nesta superioridade do interno em relação ao externo que podemos falar da individualidade em Schleiermacher.

Ao invés de apresentar definições peremptórias do conceito de indivíduo e de individualidade, o filósofo romântico opta por descrever a atividade destes elementos, pois ele está preocupado em manter a ideia orgânica entre os elementos de sua ética. Na citação abaixo, observa-se verdadeiros relatos dos diversos momentos da atuação e consequente formação da individualidade.

Quando algo novo afeta meu âmago, é para mim impossível penetrar com fogo impetuoso no interior da coisa e conhecê-la à perfeição. Tal procedimento não convém à imparcialidade que é o tom fundamental da harmonia do meu ser. Retirar-me-ia do centro do meu ser se eu me concentrara em uma só coisa; ao aprofundar em uma, me seria estranha a outra, apesar de não haver convertido a primeira em uma verdadeira propriedade. Primeiro, devo depositar toda nova aquisição no interior do meu âmago e então continuar o habitual jogo da vida com suas variadas ações, para que se mescle o novo com o velho e ganhe pontos de contato com tudo que já havia em mim. Somente agindo assim consigo preparar-me através de minha conduta, uma intuição profunda e íntima. A alternância entre a contemplação e a prática tem que repetir-se com frequência antes que eu possa me alegrar de haver penetrado e me aprofundado totalmente em algo (*Ibidem*, p.57).

A individualidade é essencialmente ativa. A individualidade também é essencialmente histórica, na medida em que a história empírica tem o indivíduo como o seu ator principal. Aquilo que se dá à individualidade de forma singular não pode ser tomado fora de uma relação, por isso que o “novo” não é nada se não houver o complemento do que é “velho”, assim como a ação no tempo não se perfaz sem a devida colaboração da ação interna. É somente no constante permutar entre o velho e o novo, entre o interno (contemplação) e o externo (prática) que a individualidade se constitui. A individualidade, portanto, emerge através de um jogo de forças opostas.

Do ponto de vista ético, Schleiermacher parece indicar que “indivíduo” é aquele que possui o reconhecimento da liberdade de seu agir individual através da autopercepção, ou seja, é aquele que olha para dentro de si mesmo. E, por sua vez, a individualidade emerge no momento em que o indivíduo faz do mundo o objeto de sua ação livre e, portanto, se reconhece como representante do eterno. Vejamos estas palavras de Schleiermacher: “Não deve haver reflexão [*Nachdenken*] e nem contemplação [*Betrachtung*] para aquele que não conhece o ser íntimo do espírito [*das innere Wesen des Geistes*]. Não deve aspirar a libertar-se do tempo o que não conhece mais do que pertence a este [...]” (Schleiermacher, 1991, p.9-11). De fato, o que Schleiermacher parece indicar é que conhecer o “ser íntimo do espírito” é conhecer a pureza da nossa individualidade através da autocontemplação ou que, pelo menos, através do puro contemplar de nossa individualidade, entramos em contato com o espiritual em última instância.

Diferentemente, aqueles que não conseguem se distanciar do tempo correm o risco de confundir o conhecimento [*Kenntnis*] com a reflexão e a contemplação. Suas atividades não

permitem que eles voltem para si mesmo e contemplem a clareza do diálogo consigo mesmo. Estes homens são adoradores dos movimentos mecânicos do tempo e, portanto, não são indivíduos éticos já que não são livres, pelo contrário, são escravos do tempo: “O que em vez da atividade de seu espírito, que anda escondida em sua profundidade, somente conhece e vê sua aparição externa; o que no lugar de olhar para si mesmo se contenta com formar, de perto e de longe, uma imagem da vida e de suas mudanças; esse permanece escravo do tempo e da necessidade” (*Ibidem*, 1991, p.13). Evidentemente, nossa intenção não é demonstrar a inexistência dos indivíduos do ponto de vista empírico, inseridos no tempo e no espaço, mas indicar que, pelo menos nos *Monólogos*, a existência individual do ponto de vista moral necessita de uma liberdade superior gerada pela autocontemplação.

Dito isso, fica evidente a importância do conceito de liberdade para a formação do conceito de individualidade nos *Monólogos*. Se o que impede o homem de não contemplar a si mesmo são os ferrolhos da necessidade, logo, aquilo que se destaca como essencial ao homem que é consciente de si mesmo só pode ser a liberdade. No estabelecimento desse movimento de contemplar o mundo e o posterior retorno a si para um autocontemplar, a noção de liberdade se faz explicitamente presente: “Assim, ó liberdade, tu és para mim o mais originário, o primeiro e o mais íntimo. Enquanto me retraio sobre mim mesmo para contemplar-te, meu olhar escapa do domínio do tempo, livre dos limites da necessidade” (Schleiermacher, 1991, p.19).

Mas a compreensão da liberdade schleiermacheriana não exclui de uma vez por todas a necessidade, pelo contrário, ela a absorve. A ação individual surge daquilo que é mais interno no homem, a saber, a liberdade; portanto, agir de acordo com o mais interno é agir necessariamente de acordo com aquilo que lhe é mais próprio, mais essencial: “Cada ato representa meu ser inteiro, nada está separado e cada atividade acompanha a outra” (*Ibidem*, 1991, p.25). Assim podemos também concluir que os conceitos de liberdade e necessidade se acompanham e formam uma unidade superior, na medida em que a liberdade é considerada como o que é mais necessário no indivíduo. Na realidade, a liberdade da qual fala Schleiermacher não é aquela posta em contraposição à necessidade em uma esfera de determinação causal. Liberdade é entendida como uma possibilidade de constante alteração no processo espiritual do indivíduo, tal liberdade é somente possível para aquele que consegue efetivamente olhar para dentro de si mesmo: “Aqui, ele está falando sobre a liberdade de alterar o estado de espírito de alguém, uma liberdade potencialmente aberta a

qualquer um, mas experimentada somente por aqueles que voltam seus olhos para o interior” (Crossley, 1989, p.16).

Da mesma forma em que são inseparáveis os conceitos de liberdade e necessidade, Schleiermacher opõe, dentro do conceito de vida, as concepções de vida externa e vida interna. Mais uma vez, Schleiermacher visa demonstrar a primazia do aspecto inteligível no homem e, ao mesmo tempo, garantir o valor dos aspectos sensíveis da existência humana. O objeto da autocontemplação livre não é compreender a vida em sua aparência mutável e nem o homem de forma isolada, mas sim compreendê-los como uma interminável sucessão de acontecimentos. Aquilo que se opõe às determinações da vida externa é, da mesma maneira, vida. Contudo, a vida interna está penetrada pelo agir próprio e livre de cada indivíduo, que não é simplesmente uma parte do tempo, mas uma parte da eternidade.

A vida é, certamente, apenas uma harmonia fugaz criada pelo contato entre o passado e o eterno. O ser humano, contudo, é uma obra permanente, um objeto imperecível para a contemplação [*Anschauung*]. Somente o seu íntimo agir, no qual consiste sua verdadeira essência, é livre; e quando o contemplo me sinto por cima do solo sagrado da liberdade, afastado de todos os obstáculos indignos. A mim mesmo devo voltar o olhar, não somente para deixar passar cada momento como uma parte do tempo, mas para apreendê-lo como uma parte da eternidade e transformá-lo em uma vida mais livre e elevada (Schleiermacher, 1991, p. 15).

Ao voltar o olhar sobre o próprio eu, o homem se reconhece como “[...] atividade, como espírito contemplador e não como simples objeto contemplado” (Flamarique, 1999, p.76). Por outro lado, o indivíduo também deve contemplar o mundo no intuito de compreender cada momento como uma parte do tempo. Aquilo que possui um grau maior de realidade, a vida interna, nunca pode ser considerada de forma absoluta em relação ao externo. Ambos os aspectos são dependentes um do outro. Neste aspecto podemos notar claramente qual a preocupação de Schleiermacher na sua ética romântica. Ele quer estabelecer as distinções de forma clara: a vida interna é realmente distinta da vida externa. Mas ele só estabelece tal distinção para demonstrar que ambas só são o que são, pois estão em oposição real.

No que tange a vida externa, ela é mais vivamente representada na compreensão schleiermacheriana de mundo. Mundo é o palco no qual as diversas individualidades interagem consigo mesmas e com os outros objetos presentes nele, em suma, mundo é o conjunto dos fenômenos. Para Schleiermacher, no mundo o ser humano nunca é totalmente

passivo. Portanto, o mundo possui uma origem dupla, ou seja, ele é percebido pelo homem, mas em última instância, é o homem que também o cria.

Minha ação livre é aquele sentimento que parece brotar do mundo corporal. Não há nada que seja efeito deste sobre mim, os efeitos vão sempre de mim a ele; não há nada distinto de mim mesmo, nada oposto a mim [...]. O único que considero digno de chamar-se mundo é a eterna comunidade dos espíritos, seu influxo recíproco, seu mútuo formar-se, a sublime harmonia da liberdade (Schleiermacher, 1991, p.17)

Criar o mundo para o filósofo moravo não é apenas autocontemplar a atividade livre do eu fora do tempo. Ao indivíduo também cabe a tarefa de fazer com que o corpo humano seja instrumento do agir livre. O agir, agora transportado ao tempo, não é oposto à individualidade propriamente dita, mas se apresenta como a perfeita conformação do corpo à liberdade. Ele não é também um agir necessário, se considerarmos esse agir no mundo como oposto à liberdade. O corpo é a liberdade manifestada: “O corpo não é nada oposto ao eu íntimo, porque sem o espírito o corpo não é tal. Igualmente, a liberdade não existe propriamente falando sem a expressão ou mediação corporal” (Flamarique, 1999, p.85).

Contudo, como podemos compreender a aparente equivalência entre ação interna e ação externa se Schleiermacher parece querer salvaguardar claras distinções entre o externo e o interno? Mais uma vez, Schleiermacher busca mediar opostos. Quando a atividade livre de cada um se reconhece na autocontemplação, ela se reconhece como interna e não externa; ademais, ela apenas se realiza na medida em que trabalha com “[...] as grandes e pesadas massas da matéria corporal [...]”. (Schleiermacher, 1991, p.15). Portanto, a ação livre se apropria das massas corporais e as molda, as massas externas continuam sendo externas, mas só que abarcadas pela ação livre do espírito. Em suma, aquilo que é individual (interno), age sobre o mundo (externo), mas eles nunca se confundem, nunca trocam de funções. É por esse motivo que Schleiermacher considera o mundo como a obra mais bela do espírito, mas ainda assim o toma como um mero produto.

5. Conclusão

O caminho que traçamos iniciou-se com um diálogo criativo de Schleiermacher com a ética kantiana e, fundamentalmente, com a questão da liberdade transcendental. Posteriormente, vimos o desenvolvimento e uma concepção ética própria de Schleiermacher

baseada na individualidade, mas não uma individualidade solipsista, mas uma individualidade que se conecta com a totalidade da vida. Portanto, o indivíduo que se autocontempla deve agir no mundo por meio da sua individualidade. Não obstante, a individualidade deve se chocar com outras individualidades e é desta maneira que o indivíduo encontra o seu lugar no mundo exterior. Para Schleiermacher, o contato entre as individualidades não é marcado necessariamente pela limitação da liberdade de ambas, mas sim pela oportunidade de um confronto criativo entre membros de uma mesma comunidade. Não há possibilidade de um ato individual livre ser considerado como uma parte isolada do Todo. Todas as minhas atividades estão conectadas com a totalidade do meu ser e com a humanidade: “Não posso voltar a contemplar meu ser inteiro sem contemplar a humanidade e determinar meu posto e meu lugar em seu reino” (Schleiermacher, 1991, p.25)

Quando o indivíduo entra em contato com o mundo externo, ele produz, organiza, molda a realidade que o cerca. Somente as ações que estão conectadas com a estrutura espiritual do indivíduo produzem a consciência da humanidade. Tal consciência não é resultado da compreensão de sistemas morais, mas advém de uma “revelação suprema” (*Ibidem*, 1991, p.35). Tal revelação se mostra no fato de que Schleiermacher não está preocupado em investigar a consciência do homem em sua relação com uma determinada lei moral, antes, a tarefa fundamental do indivíduo é promover o encontro entre individualidade, liberdade e humanidade.

O que eles chamam consciência já não existe para mim. Nenhum remorso me pune, nada me repreende. Desde então, tão pouco persigo esta ou aquela virtude, nem me alegra este ou aquele ato como aqueles em cuja vida transitória raras vezes e isoladamente lhes aparece um testemunho duvidoso da razão. Com uma paz tranqüila, com uma simplicidade inalterável levo ininterruptamente a consciência da humanidade inteira em mim (Schleiermacher, 1991, p.35-37).

Se a reflexão que lida com sistemas possui como tarefa principal a análise da consciência moral e se satisfaz com a uniformidade da razão prática pura. Diferentemente, Schleiermacher quer investigar a variedade das ações exteriores que se expressam por meio dos indivíduos, são nelas que a humanidade se mostra. Moralidade, portanto, é o constante elevar da formação da individualidade na liberdade e seu expressar na humanidade. Quando Schleiermacher substitui, na reflexão ética, o termo “consciência” pela compreensão de “consciência da humanidade inteira”, ele pretende afirmar a ideia de que as ações individuais são compostas por um agregado de elementos. Entre estes elementos estão as ações realizadas

por outros indivíduos, as minhas ações, o meu caráter e o caráter dos demais. Os indivíduos, por meio de suas ações, não só formam a humanidade, mas também manifestam suas leis mais íntimas.

Referências

Beiser, FC. (2005). *The cambridge companion to Friedrich Schleiermacher* (pp.53-70). New York: The Cambridge University Press.

Blackwell, AL. (1982). *Schleiermacher's early philosophy of life: determinism, freedom and phantasy*. Chico: Scholars Press.

Crossley Jr, JP. (1989). The ethical impulse in Schleiermacher's early ethics. *The Journal of Religious Ethics*, 17 (2), 5-23.

Flamarique, L. (1999). *Schleiermacher: La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin: Ediciones universidad de Navarra.

Kant, I. (2003). *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes.

Kinlaw, CJ. (2005). Freedom and Moral Agency in the Young Schleiermacher. *The Review of Metaphysics*, 58 (4), 843-869.

Mariña, J. (1999). Schleiermacher on the philosopher's stone: the shaping of Schleiermacher's early ethics by the kantian legacy. *The Journal of Religion*, 79 (2), 193-215.

Pereira, AS et al. (2018). *Metodologia da pesquisa científica*. [e-book]. Santa Maria. Ed. UAB/NTE/UFSM. Acesso em: 18 maio 2020. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/15824/Lic_Computacao_Metodologia-Pesquisa-Cientifica.pdf?sequence=1.

Schleiermacher, F. (1991). *Monólogos*. Barcelona: Anthropos.

Sockness, BW. (2004). W. Schleiermacher and the ethics of authenticity: The *Monologen* of 1800. *Journal of Religious Ethics*, 32 (3), 477-517.

Walzel, O. (1966). *German romanticism*. New York: Capricorn Books.

Porcentagem de contribuição de cada autor no manuscrito

Vitor Gomes da Silva – 100 %