

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL
LINHA DE PESQUISA: METAFÍSICA / TEORIAS DA SUBJETIVIDADE

PEDRO HENRIQUE DE ALMEIDA CORTAT DE PAULA

O estatuto filosófico da subjetividade na hermenêutica de Schleiermacher:
uma análise com base em sua leitura de Platão

Juiz de Fora

2025

Pedro Henrique Almeida Cortat de Paula

O estatuto filosófico da subjetividade na hermenêutica de Schleiermacher:
uma análise com base em sua leitura de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Metafísica/Teorias da Subjetividade.

Orientador(a): Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Paula, Pedro Henrique Almeida Cortat.

O estatuto filosófico da subjetividade na hermenêutica de Schleiermacher: : uma análise com base em sua leitura de Platão / Pedro Henrique Almeida Cortat de Paula. -- 2025.

138 p.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Schleiermacher. 2. Hermenêutica. 3. Dialética. 4. Platão. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Pedro Henrique Almeida Cortat de Paula

O estatuto filosófico da subjetividade na hermenêutica de Schleiermacher: uma análise com base em sua leitura de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 28 de Julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fábio Henrique Abreu
Universitât Wien

Juiz de Fora, 23/07/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Sidnei Vilmar Noe, Professor(a)**, em 28/07/2025, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Henrique Abreu, Usuário Externo**, em 04/08/2025, às 16:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2514159** e o código CRC **0B0A1CAD**.

À minha afilhada Anastácia.

Ainda não lê, mas já escreve em mim a vontade de ser melhor.

AGRADECIMENTOS

Se as dificuldades são o próprio caminho, torna-se um dever expressar minha gratidão àqueles que, de suas maneiras, contribuíram para que esta dissertação chegasse a cabo. Em primeiro lugar, aquele que conhece o íntimo do meu coração e me deu forças para fracassar e me reerguer, Deus, ensinando-me que o aprendizado reside tanto no acerto quanto no recomeço.

Em seguida, ao Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé, que se dispôs a orientar esta pesquisa e que, com sua dedicação e perícia, ajudou-me a trazê-la a lume. Assim, também agradeço aos membros da banca, Prof. Dr. Eduardo Gross e Prof. Dr. Fábio Henrique Abreu. Suas críticas, leitura minuciosa e sugestões foram essenciais para a finalização deste trabalho.

Todo aluno deve gratidão aos seus mestres e, nesse sentido, todos os professores do departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia contribuíram para a minha formação. Contudo, cabe ressaltar especialmente o Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho, por ter me feito o convite à filosofia e pelo chamado de volta. Do mesmo modo, agradeço ao professor Prof. Dr. Fábio Fortes, por ter me conduzido em diálogo no aprofundamento de Platão. E, por fim, ao professor Luís Henrique Dreher, por ter me apresentado e conduzido no estudo em filosofia clássica alemã e, singularmente, na obra de Schleiermacher.

Não posso também deixar de agradecer aos meus pais e à minha irmã. O zelo de vocês por mim e seu exemplo de dedicação são o que me dá forças para seguir em frente.

E, por fim, aos queridos amigos:

Fagner, por servir de exemplo de honestidade e humildade. Frederico, por lembrar que Platão não está condenado à poeira. Isabella, por todos os capítulos que escrevemos juntos e páginas viradas que, de forma indelével, se entrelaçam com as linhas deste trabalho. Jéssica, pois seu carinho me conduziu ao infinito. Lucas, por ser a contracorrente. Luiz, por sua excelência inspiradora. Maria, pelo apoio inestimável ao longo destes anos. Pâmela, por ter sido uma interlocutora brilhante e crítica. Rodrigo, por dividir comigo a paixão por ensinar e pelos românticos. Gabo escreveu “só me dói morrer se não for de amor”. Olhando para trás, sinto que morri muitas vezes nesta jornada. Porém se cada obstáculo foi uma pequena morte, foram, portanto, indolores, pois nasceram do amor à sabedoria. Isto é, a própria Filosofia, que se revela, como me ensinou Schleiermacher, menos como um saber estanque e mais como uma tarefa perpetuamente inconclusa. Este trabalho não é um ponto final, mas a celebração de um percurso vivido por amor a essa busca que, felizmente, jamais termina.

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς
πάντας ἀδύνατον λέγειν

“Encontrar o criador e pai deste universo é uma tarefa árdua e, tendo-o encontrado,
é impossível descrevê-lo a todos.” (Platão, Timeu, 28c)

RESUMO

A partir do conjunto de textos da Dialética (1811) e da Hermenêutica (1819), nos interessa identificar aquilo que Schleiermacher considerou o diferencial inicial de sua proposta, a saber, os princípios filosóficos que servem de substrato à sua teoria da Hermenêutica. Para Schleiermacher, a hermenêutica não é apenas um conjunto de regras, mas também uma espécie de arte; e enquanto tal, ela está presente num arcabouço conceitual que orienta sua prática. Em outras palavras, o fundamento da hermenêutica é, para Schleiermacher, alicerçado em princípios filosóficos sobre a natureza do pensamento, compreensão e linguagem. Os quais, por sua vez, estão alicerçados em suas especulações metafísicas contidas na Dialética (1811), arte de fazer filosofia. Dada a escassez de estudos em língua portuguesa sobre Platão e Schleiermacher, e sua importância para o platonismo atual, buscar-se-á fazê-lo tomando como referência também sua leitura de Platão que está concentrada nas introduções aos diálogos (1836).

Palavras-chave: Schleiermacher, hermenêutica, dialética, platonismo.

ABSTRACT

From the set of texts of Dialectic (1811) and Hermeneutics (1819), we are interested in identifying what Schleiermacher considered the differential of his proposal. The philosophical principles that serve as base for his theory of Hermeneutics and other works in general. For Schleiermacher, hermeneutics is not only a set of rules, but also a kind of art; and as such, it is presented in a conceptual framework that guides its practice. In other words, the hermeneutic foundations are, for Schleiermacher, grounded in philosophical principles on the nature of thought, understanding, and language. Which, in turn, are based on his metaphysical speculations contained in the Dialectic (1811), the art of doing philosophy. Given the scarcity of portuguese-language studies on Plato and Schleiermacher, and their importance for today's Platonism, we will attempt to develop this project through his readings of Plato's works. Whose main ideas are concentrated in the Introductions to the Dialogues (1836).

Keywords: Schleiermacher, hermeneutics, dialectics, Platonism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DESENVOLVIMENTO DA HERMENÊUTICA GERAL EM SCHLEIERMACHER	22
2.1	Tradição Hermenêutica Anterior	26
2.2	Recepção e Crítica à Ast e Wolf	29
2.3	O projeto da Hermenêutica Geral	37
2.4	Filosofia e Linguagem	52
3	A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DA CONSCIÊNCIA COGNOSCENTE NA DIALÉTICA	64
3.1	A necessidade do Ser na concepção de Juízo e Conceito enquanto formalização das atividades elementares do Pensar	64
3.2	Os modos do ser e a identidade constitutiva de todo pensar que se propuser saber	73
3.3	A experiência da autoconsciência pré-reflexiva do Absoluto	80
4	SCHLEIERMACHER DIANTE DE PLATÃO: O FILÓSOFO HERMENEUTA LÊ O ARTISTA FILOSÓFICO	94
4.1	Platão como Artista Pedagógico na Introdução Geral	96
4.2	Eros, Discurso e Dialética na Introdução do Fedro	109
4.3	O Bem, Ser e Identidade nas introduções do Sofista e da República.....	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) nasceu e foi criado na (até então) cidade prussiana de Breslau¹, imerso no contexto de transformação geográfica e intelectual de seu território, uma vez que este servia de locomotiva militarista da unificação alemã, ao passo que também absorvia as ideias iluministas através de certos autores, como Immanuel Kant (1724-1804). Através de sua família, Schleiermacher teve uma ligação direta com o pietismo, tornou-se irmão Morávio, recebendo sua formação em uma instituição vinculada ao movimento. Mais tarde, na Universidade de Halle, ele estudou filosofia e teologia: disciplinas que foram necessárias à sua carreira pastoral; tal como o seu trabalho de capelão do Hospital Charité em Berlim. Não obstante, em paralelo a essas e outras funções clericais, Schleiermacher também seguiu a carreira de docente, lecionando tanto na Universidade de Halle quanto na de Berlim, na qual, inclusive, ele veio a participar do círculo romântico, e pôde iniciar seu projeto de tradução da obra completa de Platão (Izuzquiza, 1998).

Dos cursos que Schleiermacher ministrou em seu período de professor², alguns lhe serviram à produção de publicações sobre a hermenêutica, e à elaboração de uma introdução a uma obra sobre dialética, embora jamais publicada. Quanto a produção filosófica, os escritos de Schleiermacher compõem uma obra menos sistemática e volumosa quando comparados aqueles dedicados à teologia ou à ciência da religião. Isto se dá pelo fato de seus textos sobre metafísica terem sido formados a partir de suas próprias notas preparatórias às suas aulas, assim como, as que foram elaboradas por seus alunos. Embora seja possível falar sobre produções de caráter propriamente filosófico e teológico em Schleiermacher, não é tão simples operar uma separação tão clara sobre essas temáticas nas obras do autor. Em *Discursos sobre Religião* (1799), por exemplo, o autor desenvolve tanto uma apologia da religião quanto um estudo filosófico sobre o “Absoluto” e sobre o sentimento de dependência da consciência subjetiva, na qual repousa uma noção filosófica fundamental para sua leitura romântica sobre aquilo que constitui propriamente o valor da religião (Dreher, 2016).

Tal como já foi dito, a produção de Schleiermacher não é apresentada de modo estritamente sistemático; apesar disso, ler sua obra interpretando-a na forma de separação absoluta entre os temas seria contraproducente. Segundo Izuzquiza (1998), o elemento

¹ Atual Breslávia (Polônia).

² Schleiermacher abordou os cursos de teologia, política e ética, assim como os cursos de pedagogia, dialética e de hermenêutica.

biográfico sempre foi um componente teórico relevante, aplicado pelos principais intérpretes de Schleiermacher frente ao estudo e à compreensão de sua obra. Com efeito, não há também qualquer separação entre a filosofia e a teologia de Schleiermacher presente em sua biografia, e tampouco é de nosso interesse trabalhar ou promover essa ideia (embora tenhamos uma área específica à nossa dedicação no decorrer da pesquisa).

Doravante, no que tange o contexto intelectual no qual Schleiermacher pôde desenvolver tanto sua formação quanto sua carreira é notável que se tratou de um momento ímpar à história da filosofia. O período de cinquenta anos traçado entre a emergência da filosofia crítica de Kant (1781) até a morte Hegel (1831), mais conhecido como “Filosofia Clássica Alemã”, compreende um pequeno espaço de tempo no qual outros grandes nomes e notáveis movimentos deixaram sua marca e influência, em especial, o *romantismo* e o *idealismo* através de pensadores como Fichte, Schelling, Schiller, Goethe, etc, além dos outros dois anteriormente mencionados. A retomada da filosofia de Espinosa (1632-1677) constituiu um dos aspectos marcantes referentes ao contexto em questão. A compreensão do panteísmo filosófico espinosano enquanto uma nova forma de ateísmo por parte de alguns pensadores foi responsável por uma tensão entre as ideias tradicionais cristãs de “Deus” e de “Religião”, e o arcabouço teórico inaugurado pela modernidade iluminista.

Jacobi (1743-1819) foi o principal catalisador de controvérsias direcionadas a diversos dos autores situados no período da filosofia clássica alemã, cujo tom ressoa sobre o pensamento de Schleiermacher uma vez que este promove uma formulação própria do conceito de religião a partir de bases pertencentes ao romantismo. Em seu conceito, as noções de sentido e de gosto do Infinito tornam-se centrais de modo a constituírem elementos seminais pertencentes à experiência religiosa e através dos quais a religião adquire propriamente o seu valor. No que concerne à filosofia transcendental, Schleiermacher, assim como outros de seus contemporâneos, teceu muitos de seus projetos filosóficos voltados a um diálogo direto com ela: ora rejeitando o itinerário kantiano, como Schulze (*Aenesidemus*; 1792), ora colocando-se como seu continuador, tal como Fichte (*Fundamentos da Doutrina da Ciência*; 1794/95). Frente aos limites epistemológicos da filosofia crítica, Schleiermacher foi mais um que não apresentou alguma afronta, mas aceitação (ainda que o mesmo tenha feito certos ataques às consequências morais/religiosas contidas nas duas primeiras críticas³). Por outro lado, o ponto de dissonância

³ As obras em questão são a Crítica da razão pura (1781/83) e a Crítica da razão prática (1788).

entre Schleiermacher e Kant surge no campo da ética no que concerne à sua relação com a religião, tal como sobre os conceitos que lhe são caros dentro da filosofia crítica.

Diferente de Kant, que promoveu uma teologia moral ao encontrar os devidos papéis às ideias da existência de Deus e da imortalidade da alma em sua filosofia prática, Schleiermacher buscou fundamentar uma separação entre os campos da ética e da religião em vista de conferir autonomia aos domínios desta última (segundo o seu próprio entendimento); ainda que constitutivas da subjetividade sob a forma de três esferas: do *crer*, do *pensar* e do *agir*; essas duas últimas dizem respeito às ciências da Filosofia e da História, respectivamente. Não obstante, Schleiermacher travou certa disputa com alguns dos idealistas que se entendiam enquanto continuadores de Kant, em especial, com Fichte (1762-1814), na medida em que Schleiermacher optou por um tratamento teórico acerca da ideia do Indeterminado, tanto na sua metafísica, quanto na sua teologia, imbuído por um teor platônico, ou espinosano, conforme Frank (2005).

Ao contrário da *Doutrina da Ciência*, uma teoria do Absoluto é impossível segundo os termos de Schleiermacher na *Dialética*. Uma especulação direta (e exaustiva) acerca do Absoluto não é passível de execução. O Absoluto deve ser investigado enquanto princípio necessário e indemonstrável de toda forma de *saber*. Nos *Discursos*, texto sobre religião, a experiência do Universo, figura similar ao Absoluto no texto da dialética, é um conteúdo pré-reflexivo, que será “corporificada para dentro de nexos empíricos” (Dreher, 2016), isto é, codificada em conteúdo pós-reflexivo de caráter específico, em manifestações históricas ou psicológicas. É através desse fio condutor, da relação entre o polo geral e o polo específico de uma das áreas de estudos de Schleiermacher, que apresentamos esta pesquisa. Seja na relação entre juízos e conceitos na *Dialética*, ou entre o método comparativo e divinatório da *Hermenêutica*.

Uma imagem platônica resgatada e explorada por Schleiermacher (1836) é a metáfora somática presente no diálogo *Fedro*. Através dessa imagem, o autor defende a tese de que o texto em geral deve ser compreendido enquanto um corpo cujo arranjo apresenta harmonia e organicidade entre as partes e o conjunto estrutural. Assim determinado, o texto torna-se um corpo adequado para veicular uma “mente”, o sentido do texto, pois possui concatenações essenciais – das partes e do todo – que lhe dão tal propriedade. Com efeito, em vias de compreender um texto adequadamente, seu intérprete deve tomar aquela noção como princípio básico de sua leitura (Lamm, 2000). O intérprete que se dedica somente a contemplar apenas um dos elementos constitutivos do texto, que repouse seu olhar sobre a estrutura geral (o todo)

ou sobre as partes isoladas do organismo textual (o particular), conduz seu procedimento à uma leitura carente de um elemento essencial à compreensão do sentido real do texto, a saber, a tensão existente entre dois polos constitutivos: entre as partes e o todo do corpo textual. É justamente sobre esse procedimento, sobre essa tensão, que Schleiermacher sistematiza sob o nome de hermenêutica, a arte da compreensão de um texto.

O significado de *arte* utilizado pelo autor, que lhe serve para configurar sua teoria da hermenêutica oscila entre os termos *arte*, *método* ou *técnica* de modo análogo aos termos *ars* ou *téchne* tal qual foram empregados pelos intelectuais medievais e gregos antigos (Guervós, 2012). Através dessa compreensão, Schleiermacher parece não ter o intuito de prender-se a exigências de um método científico (em estrito senso), mas isto tampouco significa que ele seja favorável à defesa de uma concepção de arte absolutamente livre de regras. O que o autor visa com a utilização de sua concepção sobre o conceito de *arte* é tão somente significar que “a aplicação combinatória [das] regras não pode, por sua vez, ser restrita pelas [próprias] regras, ao custo de regressão das regras pelas regras, o que tornaria a atividade impossível”⁴ (Bowie, 2005, p. 80). Ao contrário da técnica exegetica bíblica ou jurídica, a hermenêutica (ou a arte da interpretação), segundo Schleiermacher, requer um esclarecimento adequado tanto das condições de possibilidade teóricas quanto da aplicação das regras utilizadas, não devendo, portanto, ser empregada pelo mero uso corrente das mesmas. Em outras palavras, é preciso recorrer aos princípios filosóficos sobre a natureza do pensamento e da linguagem que servem de substrato à arte da interpretação (Guervós, 2012).

Doravante, a *hermenêutica* parece ser calcada num cerne filosófico concernente a relação entre as partes e o todo do objeto do estudo (o texto), mas também entre o específico e o geral como um todo, na medida que a essa dinâmica subjazam outras artes como a dialética e seu entendimento da religião. Segundo Izuzquiza (1998), uma das tarefas demarcadas por Schleiermacher para a sua arte da interpretação é a construção do determinado a partir do indeterminado. Nas primeiras páginas da *Dialética* (1811), a própria definição do que é uma obra de arte retoma a temática da tensão entre o particular e o universal presente na metáfora somática do Fedro. Fio condutor este que é explorado não apenas na obra referida, mas também, em outras diversas áreas sobre as quais Schleiermacher também veio a atuar, tal como é

⁴ “(...) but the combinatory application of these rules cannot in turn be rule-bound, on pain of a regress of rules for rules, which would render the activity impossible.” Tradução minha, como as demais ocorrências, exceto aquelas que forem discriminadas como tradução de outro na seção da “Referências Bibliográficas”.

perceptível na religião no que concerne a exposição da relação entre suas manifestações históricas e a ideia de uma religião racional (Dreher, 2004; Oliveira, 2015).

No que concerne a interpretação dos textos sagrados, Schleiermacher responde afirmativamente a uma pergunta retórica em suas notas iniciais de *Hermenêutica, Primeiro Projeto* (1809-1810): se devido à sua natureza particular, isto é, sacra, não devem esses textos também possuir uma hermenêutica específica (1999, p. 67). Contudo, sua resposta vem acompanhada de uma indissociável complementação: “Mas o particular é compreendido apenas através do universal” (Schleiermacher, 1999, p. 67). Frente a isso, é estabelecida a necessidade de um arcabouço teórico maior que verse não só sobre a natureza da interpretação em geral, como também, sobre a natureza do próprio pensamento: de modo que carente dessa fundamentação teórica geral nenhuma prática específica possa considerar-se uma arte propriamente. Essa concepção que reverbera especificamente na metodologia hermenêutica de Schleiermacher enquanto proposta de uma arte geral da interpretação⁵ é desenvolvida em dois níveis de atuação hermenêutica: um método de interpretação particular (chamado comparativo) e outro universal (divinatório); ambos inseparáveis não só na execução da arte, mas também em princípio, cujas raízes encontram-se de modo mais profundo em sua filosofia.

Com efeito, uma vez que o universal jamais pode ser apreendido de modo direto e completo por si mesmo, ele sempre se revelará através do seu particular. De mesmo modo, o contrário é igualmente verdadeiro: o particular detém algo que transcende sua própria particularidade e, portanto, serve de veículo ao universal na medida que aponta para ele, ainda que o particular não possa abarcar de maneira completa o universal. Deste modo, Schleiermacher pensa a relação indissociável entre o geral e o específico, o que, por sua vez, será consequente em sua hermenêutica, entre outras concepções, pela circularidade de sua ação entre os elementos particulares e totais de análise de um texto. Por conseguinte, desse modelo de aplicação da hermenêutica resulta uma visão circular e provisória da própria compreensão. Frente a isso, uma hipótese preliminar sobre o todo é necessária, posto que serve para iluminar os particulares e propiciar a compreensão destes no contato inicial. Esse contato não deve ser tomado como uma leitura acabada, pois quando ocorrer, por sua vez, reiniciará o movimento de modo a melhorar a compreensão do todo. Dessa maneira, a compreensão do interlocutor

⁵ Isto é, Schleiermacher não entende mais a hermenêutica como métodos distintos para áreas ou gêneros separados, como a filologia de textos antigos, ou exegese bíblica, mas como uma disciplina geral, baseada em concepções universais de pensamento, compreensão e linguagem.

seria aproximativa, uma vez que a linguagem, enquanto um todo, é universal, e seu uso e a construção de sentido resvalam no âmbito do uso de particularidades.

Por conseguinte, dado que ninguém pode conter individualmente todos esses elementos, a efetivação do equívoco torna-se mais certa do que a realização da compreensão textual, mesmo apenas enquanto um ideal inalcançável na prática. A cada passo durante o processo da hermenêutica, o intérprete aproxima-se de seu objetivo conforme supera as contradições e controvérsias da comunicação sem, contudo, jamais esgotar o sentido do texto. Ainda relativo a essa questão, será que devemos concluir que há algum nível de relatividade do pensamento? Ora, para Schleiermacher não é possível pensar sem o uso de palavras e estas, enquanto linguagem, representam a raiz da relatividade do princípio da multiplicidade (em uso e variação) concernente àquilo que se propõe como unidade, isto é, a própria linguagem. Entretanto, a possibilidade de expressar o pensar puro não é anulada por essa tensão entre dois polos, ainda que sua tarefa seja sempre incompleta.

Por pensamento puro, Schleiermacher compreende aquele pensar que está voltado para a busca da verdade, e não para fins práticos ou estéticos. O pensamento é o objeto de sua dialética, na qual é pressuposta uma concepção metafísica de mundo (Bowie, 2005), e através da qual o autor busca conferir uma fundamentação transcendental ao princípio do Saber. Princípio esse que também serve enquanto princípio do pensar e do expressar, em vista da comunicação como fim.

Não só é possível considerar todo ato de pensamento como um ato linguístico, mas também, o que é mais importante, analisar o mesmo fundamento transcendental do conhecimento como um dos fundamentos da hermenêutica. Lembra-se que quando expomos o problema da hermenêutica como uma tarefa infinita, que nunca acaba e que só pode realizar-se enquanto aproximação. Como vimos no capítulo anterior, essas características também definem o processo do conhecimento. (Izuzquiza, 1998, p. 206)⁶

Em seus textos sobre a hermenêutica, Schleiermacher apresenta uma especulação aproximativa e que é reconhecida como limitada. Da mesma forma, sua metafísica é uma teoria geral sobre os princípios do saber que procede através de uma fundamentação transcendental do conhecimento, mas na qual a razão é obrigada a reconhecer no Absoluto um objeto de inquirição necessário, tanto no nível ontológico quanto epistemológico às ciências reais, sem

⁶ No sólo hace posible considerar todo acto de pensamiento como um acto lingüístico, sino, lo que és más importante, analizar el mismo fundamento trascendental de conocimiento como uno de los fundamentos de la hermenéutica. Lo recordaremos cuando exponamos el problema de la hermenéutica como una tarea infinita que no acaba nunca y que sólo puede realizarse mediante la aproximación. Como vimos en el capítulo anterior, estos dos rasgos caracterizaban también el proceso del conocimiento.

que, no entanto, se pode dizer muito mais. O que indica, por sua vez, que apesar de almejado o Absoluto não será, de fato, alcançado.

Devido ao caráter inconcluso dos textos, dentre os quais alguns sequer são do próprio punho do autor, mas pertencentes a escólios feitos por alguns de seus alunos, existem obstáculos à leitura e sistematização das principais teses de Schleiermacher. Além disso, não é possível afirmar de maneira peremptória uma correlação causal entre as duas obras em questão (sobre a dialética e sobre a hermenêutica), mas, ao menos, é possível estabelecer um persistente paralelismo temático entre elas, tal como se possa depreender a partir do exemplo os escritos de Schleiermacher sobre religião. Nessas obras repete-se a relação tensa e polêmica, mas nunca de separação absoluta, entre aquilo que é unidade na linguagem, no conhecimento e na realidade, e aquilo que constitui a multiplicidade.

Ademais, como se buscará demonstrar, os princípios filosóficos gestados na concepção da relação entre o particular e o absoluto também encontram ramificações e paralelismos na sua formação de um platonismo. Isto se dá na medida em que Schleiermacher compreende que Platão também encara o mais alto objeto da filosofia enquanto algo situado no nível para além dos limites da cognição humana e, portanto, da possibilidade de comunicação pela consciência individual. Ainda no que concerne a ideia do pensar puro, vale salientar que essa ideia, entendida enquanto pensar desvinculado de qualquer nível da sensibilidade, tal como as interpretações tradicionais de platonistas apresentadas antes de Schleiermacher (Trabattoni, 2010), não é possível para nosso autor. Para Schleiermacher toda a instância do pensar “advém de dois elementos, um elemento formal e um elemento material⁷” (1996, p. 19), e que, enquanto o primeiro elemento organiza e sistematiza o segundo elemento, o pensar é sempre oriundo da sensibilidade, isto é, ele é sempre captado por uma função que está voltada para fora. Por conseguinte, o primeiro promove uma estrutura e generalização do conteúdo provido pelo segundo. Disso segue-se que uma “função orgânica é assumida como base de todo pensar⁸” (Schleiermacher, 1996, p. 19), até mesmo daquelas representações mais gerais nessa arquitetônica do conhecimento.

A impossibilidade de um pensamento puro, livre de todo e qualquer elemento sensível, na fundamentação do *Pensar* é determinada pelo princípio que condiciona a relação pela qual o particular manifesta o universal. Uma identidade inseparável de dois polos, do generalíssimo

⁷ “arises from two elements, a formal element and a material element”

⁸ “every instance of thinking rests on a organic function”

e do especificíssimo, unidos e em constante tensão; dentro da qual é possível o *pensar*, o *conhecer* e o *comunicar*. Não obstante, é igualmente traçada a possibilidade de o próprio *errar* na medida em que haja a tentativa de realização de qualquer uma das atividades anteriormente mencionadas, mas cujos extremos são pontos-limite, isto é, encontram-se situados para além da capacidade de qualquer consciência cognoscente, mesmo que ainda servindo como condições indispensáveis a todo *Pensar* e *Saber* (Frank, 2005). Em todo *Pensar*, aquilo que é a “forma é o princípio da unidade, e seu componente sensorial é o princípio da multiplicidade⁹” (Schleiermacher, 1996, p.21), e o conhecimento possível não é um caminho direto em direção a verdade pura, o que equivaleria a uma intuição do Absoluto da qual todo o resto deriva, como sistematizaram alguns dos idealistas (Frank, 2005), mas uma jornada que começa no meio e avança a partir de uma constante superação das contradições entre esses dois elementos na formação do pensar.

Segundo Schleiermacher não só a relação entre pensar e saber é condicionada pela dialética, mas também a própria comunicação, evocada pela hermenêutica. Isto é, a possibilidade do intercâmbio de ideias é dependente daquilo que Schleiermacher chama de “*organon* de todas as ciências” (1996, p. 7). Portanto, é necessário que essa polêmica extrapole o pensar individual e que aquele conflito seja parte fundante na comunicação e externalização do pensar para o outro, como é no *Pensar* puro. Por conseguinte, a concepção de hermenêutica para Schleiermacher não é aquela mesma de seus predecessores, calcada no acerto como fim, mas sim na polêmica como certa e o acerto como horizonte. O que por sua vez coloca a aproximação como princípio básico e a circularidade como método:

Situar o começo do processo de interpretação na presença e possibilidade de mal entendidos e erros é um importante movimento conceitual, que vai mais além do que a própria hermenêutica, pois supõe que o ordinário, que aquilo que se dá de fato, é o mal entendido, é a incompreensão, e a polêmica (...) (Izuzquiza, 1998, p. 202)¹⁰

Dessa forma, segundo Izuzquiza (1998), a verdadeira comunicação procede justamente de uma dificuldade intrínseca ao próprio comunicar, assim como o princípio do conhecimento na dialética é fundado em uma identidade entre *Pensar* e *Ser*, que não é possível cognitivamente, mas necessária conceitualmente. Aquilo que é passível de ser dito, pensado e

⁹ “its form is the principle of unity, its sensory component is the principle of manifoldness”

¹⁰ Situar al comienzo del proceso de interpretación la presencia de la posibilidad de malentendidos y errores es un importante movimiento conceptual que va más allá de la misma hermenéutica, pues supone que lo ordinario, lo que se da como hecho, es el malentendido, la incompreensión, la polémica (...).

conhecido é sempre limitado e restrito, e uma proposição certamente estará equivocada, mas que será tomada enquanto certa provisoriamente.

Existe tanto na dialética quanto na hermenêutica de Schleiermacher a repetição de um mesmo tema, embora haja uma distinção entre aquilo que é individual e aquilo que é universal, e na qual há uma tensão na medida em que é necessário superar as contradições entre a parte e o todo para alcançar a compreensão na hermenêutica, ou entre o elemento material e o elemento formal para que seja alcançado o *Saber* na dialética. Entretanto, não se trata aqui de uma diferença absoluta, ou um dualismo hierárquico, na medida que ambos os elementos, o particular e o geral, são polos essenciais na filosofia de Schleiermacher. Isto posto, parece nos indicar que é a tensão, e não a distinção apenas relativa o principal (tendo em vista sempre, é claro, o caráter pouco sistemático das publicações do autor).

A partir da leitura de um conjunto de textos esparsos, é possível pressupor uma filosofia da hermenêutica de Schleiermacher, isto é, não só apreciar sua teoria da Hermenêutica, mas particularmente, o que é nosso interesse, investigar os fundamentos teóricos ou filosóficos que dão as condições de possibilidade a essa disciplina. Nos *Discursos Acadêmicos* (1829), Schleiermacher coloca a sua hermenêutica como uma proposta crítica àquelas desenvolvidas por Wolf e Ast, isto se dá pois “A hermenêutica de Schleiermacher se situa em um horizonte filosófico bem distinto (...) a saber, a natureza do pensamento, e da linguagem e das condições do diálogo”¹¹ (Flamarique, 1999, p. 42). Enquanto as hermenêuticas anteriores foram propostas enquanto técnicas específicas a diferentes áreas do conhecimento, como a filologia para os textos clássicos e a exegese para os religiosos, a Hermenêutica de Schleiermacher se propõe como uma arte geral e irrestrita. Porém, aquelas propostas e a de Schleiermacher estão inseridas num mesmo contexto histórico, a saber, a da Alemanha do século XVIII-XIX, precisamente situados em meio à filosofia clássica alemã. Diante disso, uma pergunta adicional é levantada pelo horizonte filosófico do qual Schleiermacher se serve, de modo a compreender como sua proposta pôde vir a destoar daquelas quais crítica?

Uma vez que outros comentadores já se voltaram para as raízes românticas e kantianas de Schleiermacher, além das recentes pesquisas na direção de suas influências vindas de Leibniz e Espinosa (Frank, 2005), voltaremos nossa atenção para o aspecto do platonismo-schleiermacheriano, em especial, tendo em vista que o projeto de tradução do *corpus*

¹¹ La hermenéutica de Schleiermacher se sitúa en un horizonte filosófico bien distinto “(...) a saber, la naturaleza del pensamiento y del lenguaje y las condiciones del diálogo.

platonium tomou uma década dos estudos de Schleiermacher, o que parece sugerir um envolvimento com certo compromisso filosófico. Nesse período, o autor não só recupera o termo da dialética, como também é conduzido a formular uma interpretação própria acerca da filosofia de Platão, na medida que isto é a ferramenta necessária a toda tradução. Ademais, Schleiermacher o faz inaugurando a questão platônica, ao demarcar na ordem e autenticidade dos diálogos, além da importância de tais e quais para o conjunto da obra, promovendo um segundo nível de interpretação do autor traduzido. Schleiermacher, em seu projeto, elenca este ou aqueles diálogos como essenciais em detrimento de outros, o que acarreta num certo nível de “schleiermacherização” de seu entendimento de Platão. Além de outros pontos de confluência, como ampliaremos a seguir.

Não obstante, para que essa proposta seja exequível, a pesquisa foca em um *corpus* primário, cujo conjunto abrange dois textos específicos de Schleiermacher sobre hermenêutica em suas edições traduzidas para o português, a saber, *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*; e *Hermenêutica e crítica*. Ao lado desses dois textos, utilizaremos também a *Introdução ao Compêndio de 1819*. No entanto, dada a natureza não sistemática do material citado, como já explicado na seção anterior, lançaremos mão de alguns outros textos para compor um *corpus* primário auxiliar: portanto, que servirão à complementação acerca do esclarecimento conceitual através do cotejo de traduções e da mobilização de um aparato crítico e editorial presente nas diferentes edições¹².

Textos sobre a natureza básica da razão, do conhecimento e, conseqüentemente, da comunicação serão também mobilizados para o desenvolvimento do projeto com o objetivo de proporcionar um devido esclarecimento sobre os contatos entre as concepções filosóficas fundantes da teoria da hermenêutica, tal como àquelas que orientaram o estudo, a tradução e interpretação de Schleiermacher a respeito do *corpus platonium*. Para compor o *corpus* auxiliar quanto a esse aspecto do projeto, será utilizado o texto *Dialética ou, a Arte de Fazer Filosofia: Edição das Notas de 1811*¹³; tendo em vista que as concepções e juízos de Schleiermacher sobre a natureza dos princípios e condições de possibilidade daqueles objetos (linguagem, pensar, saber) compõem sua metafísica nessa obra. Mesmo que o próprio autor não venha a chamá-la enquanto tal, mas sim, pelo nome de *dialética*, em referência a utilização

¹² Fala-se aqui dos seguintes textos propriamente referenciados no fim: As ideias inacabadas de Leibniz sobre uma língua filosófica universal, *Hermeneutics and Criticism And Other Writings*, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, Los discursos sobre hermenêutica, *Introdução à Hermenêutica de 1819*.

¹³ Na bibliografia geral: *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy A Study Edition of the 1811*. Traduzido por razão de conveniência, já que uma versão em português não foi encontrada.

platônica do termo¹⁴. Como mencionado na seção anterior, os textos sobre a dialética são também fragmentários e, de certa forma, incompletos: nenhuma versão para publicação foi finalizada ou editada. A preferência pela edição de 1811 se dá pela facilidade de acesso a uma cópia traduzida para o inglês. De todo modo, é possível encontrar, segundo Tice, na análise completa das diferentes edições “uma consistência [das] maiores propostas e argumentos [de Schleiermacher] do começo ao fim, mas com uma valiosa elaboração, clarificação e desenvolvimento de aplicações adicionais conforme os anos passam”¹⁵ (1996, p. XIII).

Dada a natureza pouco sistemática de sua obra em geral, mas especificamente do texto de 1811, e tomando por princípio essa consistência mencionada anteriormente, também serão consultadas as Preleções sobre dialética (1822), e os comentadores que discutirem o assunto da dialética de Schleiermacher ainda que atrelado a outro interesse (os comentários sobre Hermenêutica e Religião tem maior volume do que aquelas sobre sua filosofia, seja ética ou dialética). A dialética de Schleiermacher tem seu fundamento numa concepção de autoconsciência e na relação desta com o absoluto, cujo arcabouço teórico é melhor encontrado nas obras sobre religião de Schleiermacher. Sendo assim, a pesquisa irá acenar na direção dessa temática para melhor caracterizar a relação que julgamos essencial entre o particular e o universal.

Porém, tendo em mente o posto, a saber, que sua filosofia primeira se chama dialética por influência de Platão, e também que o próprio Schleiermacher reconheceu na dialética do *Sofista* a essência de toda a verdadeira filosofia (1836); tomar-se-á como hipótese inicial de trabalho que as ideias fundantes da hermenêutica e da dialética schleiermacherianas, que o horizonte filosófico mencionado na introdução, estejam em diálogo com aquelas de Platão. Segundo Lamm (2000, p. 208), apesar da evidente imersão de Schleiermacher no tópico platônico ao longo de sua carreira, é surpreendente que tão pouco tenha sido escrito sobre essa relação entre os autores em questão. Com efeito, embora o enfoque sobre a relação entre Schleiermacher e Platão através do prisma de um tópico específico possa facilitar parte de nossa tarefa, no caso, quanto ao que tange os modos de relação entre o determinado e o indeterminado; o problema quanto a escassez de textos definitivos de Schleiermacher sobre o assunto persiste.

¹⁴ Instead of “metaphysics,” Schleiermacher called his first philosophy, in the Platonic tradition, “Dialectic.” The word choice is inspired by the Platonic practice of *διαλέγεσθαι* and it characterizes “dialectic” as “the art of conversation in pure thinking” (F 2001 II, 5ff.). “Pure” refers to a kind of thinking not distracted by artistic/aesthetic or practical considerations, but motivated solely by the cooperative search for truth. (Frank, 2005, p. 15)

¹⁵ “(...) consistency of his major proposals and arguments from beginning to end but with some valuable tightening, further insight, elaboration and additional application as the years go by”

Assim, no que concerne a essa dimensão da pesquisa, prosseguiremos de mesmo modo como nas delineadas até aqui: sempre recorrendo a complementações secundárias.

No que diz respeito ao estabelecimento de uma hipótese mínima de platonismo para Schleiermacher voltar-se diretamente para Platão também não seria interessante, já que não só, segundo Dixsaut (2001), o termo dialética¹⁶ aparece em oito diálogos, mas também, o conceito de dialética tem, em Platão, formas e conteúdos distintos ao longo de sua obra (Lamm, 2003, p. 1). Ainda assim, mesmo que fôssemos capazes de executar a análise de oito diálogos, estes nos revelariam uma compreensão de Platão, mas não necessariamente uma compreensão daquilo que Schleiermacher julgava ser Platão. Em vistas a remediar isso, será necessário mediar a leitura daquelas introduções aos diálogos de Platão mais relacionadas ao tema da dialética, escrita, compreensão, conhecimento e do pensamento primeiro.

Desse modo, essa pesquisa se justifica em duas frentes, pela importância da Hermenêutica geral, revolução inaugurada por Schleiermacher, em vista de ampliar o entendimento do assunto em língua portuguesa, mas também na sua ligação subjacente com temática da dialética schleiermacheriana, escassamente trabalhada em volume de publicação. Além do debate indireto com as discussões gestadas entre os estudiosos do Platonismo contemporâneo, na discussão sobre as chaves esotérica e exotérica de interpretação dos diálogos, que a partir da assim chamada Escola de Tübingen e de seus críticos retomou o assunto da chave interpretativa de Schleiermacher, e sua crítica a mobilização da tradição indireta para interpretar Platão¹⁷ (Trabattoni, 2010).

Por conseguinte, a partir da ideia destacada, e respeitada a já frisada natureza pouco sistemática da obra de Schleiermacher, e mais ainda as limitações bibliográficas da pesquisa,

¹⁶ Na pesquisa de Dixsaut, são contemplados todos os casos e variações sintáticas possíveis do termo dialética, assim usos não estritamente filosóficos.

¹⁷ O debate está circunscrito no “(...) fato de Platão expressar-se sempre de maneira indireta, através de diálogos nos quais nunca aparece como um personagem, torna particularmente complexa a tarefa de interpretar seus escritos, em comparação com qualquer outro filósofo. Além do fato de Sócrates, seu principal personagem, passar mais páginas questionando e apresentando posições alheias, do que apresentando propostas próprias, a maior parte dos textos termina em aporia. Como resultado, Platão acaba não sendo claro sobre quem é, ou onde se encontra, sua voz autoral, chegando alguns autores como Giovanni Reale, Heinrich Gomperz e J. Stenzel, até mesmo a contestar a mera possibilidade de atribuir uma doutrina específica a Platão nos diálogos.” Desse modo, para esses autores, expoentes da escola de Tübingen-Milão, seria necessário mobilizar uma tradição indireta, para poder sistematizar o pensamento de Platão. Segundo estes essas doutrinas não-escritas, ou *ἄγραφα δόγματα*, poderiam ser encontradas no confronto dos diálogos platônicos com os textos de seus discípulos, escritos estes que teria sido compostos a partir dos debates da Academia. Para os opositores dessa corrente, aqueles chamados por eles de schleiermacherianos, como o próprio Schleiermacher e Trabattoni (2010), essas doutrinas podem ser ou não relevantes, mas o material fundamental de pesquisa sobre a doutrina de Platão deve ser seus escritos diretos, tomando esse mecanismos obscurantistas (diversos interlocutores, elenchus, aporia) como princípios dialéticos da comunicação filosófica.

não se almeja o estabelecimento de uma estrita e rigorosa relação causal, mas sim, a determinação de um certo paralelismo entre as diferentes esferas. Na medida que em ambas as disciplinas, *dialética* e *hermenêutica*, assim como, em seu entendimento do que constitui o platonismo, parecem ter sido tecidos a partir de um mesmo fio condutor, a saber, a tensão entre múltiplo e uno. Dessa forma, nesta pesquisa, propõe-se investigar os conceitos da filosofia hermenêutica de Schleiermacher tal como eles se encontram formulados no *corpus*. Num primeiro momento, isso será feito com vistas à compreensão diante dos fundamentos dialéticos. Com efeito, é de nosso objetivo tecer uma investigação detida nos textos em que esses tópicos são desenvolvidos de modo a responder às seguintes perguntas:

a) *Qual o estatuto geral da hermenêutica em Schleiermacher?* Nesta segunda seção buscaremos apresentar a arte hermenêutica de Schleiermacher tal qual exposta nos textos do *corpus primário*. O objetivo nessa exposição é demarcar, por um lado, a relação polêmica, mas necessária, do geral e do específico na leitura e interpretação de textos; e, por outro, os conceitos sobre a natureza do diálogo, da linguagem e de outras ideias relacionadas àquilo encontrado no estudo da *Dialética* (1811). Ademais, analisando a grosso modo a reflexão filosófica de Schleiermacher, percebemos nos seus textos e na discussão promovida por alguns comentadores que existe certa familiaridade com o platonismo tal como inaugurado pelo próprio. Desse modo, uma vez aceita tal hipótese, com o intuito de demarcar o paralelismo entre o trabalho original de Schleiermacher e aquele proveniente de sua leitura de Platão, pretendemos rastrear os fundamentos dialéticos que servem de ponto de diálogo entre os dois autores, o que será norteador ao responder outras duas questões:

b) *Quais ideias filosóficas fundam sua filosofia da Hermenêutica?* Essa questão básica servirá de problema na composição do segundo capítulo da dissertação. Apesar da pergunta lançada, será feito um levantamento, ainda que limitado, das concepções filosóficas demarcadas por Schleiermacher e delineá-las frente à sua hermenêutica. Aqui buscaremos expor os princípios ontológicos e psicológicos do conhecimento, sua limitação e provisoriedade epistemológica tal como estão postos na *Dialética* (1811). De mesmo modo, iremos nos deter mais demoradamente no conceito de autoconsciência que, segundo Frank (2005), é essencial para a compreensão do paralelismo entre pensar e ser na produção do conhecer.

c) *Qual concepção de platonismo Schleiermacher acata como autêntica?* Em um primeiro momento, pela análise de sua Introdução Geral na qual encontraremos menos uma doutrina e sistematização do que Platão teria dito e mais a explanação de princípios hermenêuticos para leitura adequada do *corpus platonicum*. E a partir da familiaridade com esta

Introdução Geral, proceder a análise das introduções específicas dos diálogos considerados por Schleiermacher como essenciais, que também contenham conceitos sobre a natureza do pensamento, do ser e do diálogo; isto é, da dialética.

d) *Que relação se pode depreender, por semelhança ou diferença, entre a filosofia da Hermenêutica de Schleiermacher e a sua visão da filosofia platônica?* Pela limitação de tempo e de espaço da dissertação, acreditamos que não será possível, ainda que uma leitura mais global tornasse essa separação necessária. De fato, a ausência de bibliografia sobre o platonismo-schleiermacheriano, tanto em língua portuguesa quanto em outras línguas em geral, como indica Lamm (2000), sugere que dar mais espaço para uma análise e exposição mais detida desse tema seria enriquecedor para o trabalho como um todo.

Desse modo, o presente trabalho propõe-se a investigar a filosofia da hermenêutica de Schleiermacher em sua relação com os fundamentos dialéticos e com a tradição platônica, na medida em que tais elementos parecem compartilhar um mesmo núcleo especulativo: a tensão entre o geral e o particular. Tal tensão não se apresenta como uma oposição insolúvel, mas como um princípio estrutural de pensamento e de interpretação que atravessa suas obras, conferindo-lhes unidade implícita. Ao articular os níveis metodológico, ontológico e epistemológico em torno dessa estrutura de polaridade dinâmica, Schleiermacher inaugura uma hermenêutica geral e reinterpreta o legado platônico à luz da modernidade pós-kantiana, projetando-o como fundamento último da possibilidade do saber e da comunicação.

2 DESENVOLVIMENTO DA HERMENÊUTICA GERAL EM SCHLEIERMACHER

Há diversos precursores da teoria hermenêutica de Schleiermacher. Tradicionalmente, a hermenêutica era concebida como um campo técnico, voltado a fornecer diretrizes e métodos para a interpretação de textos antigos com problemáticas específicas. O foco principal dessa abordagem sempre esteve, naturalmente, nos textos bíblicos, bem como nos clássicos da tradição grega e latina. No entanto, a importância de Schleiermacher nesse campo reside em sua concepção inovadora de que a necessidade de interpretação não se limita apenas a tais textos, mas se estende a todas as interações linguísticas cotidianas. Em vez de restringir-se à leitura de textos clássicos, teológicos ou jurídicos, como era tradição nas hermenêuticas filológica e dogmática, Schleiermacher defende a constituição de uma hermenêutica geral e universal, aplicável a toda forma de discurso onde se manifeste a alteridade do outro, seja em uma obra literária, em um tratado filosófico, ou mesmo em uma conversa familiar. Dessa forma, para ele, toda comunicação verbal requer um processo interpretativo e, portanto, insere-se no domínio da hermenêutica.

O termo “hermenêutica” encontra suas raízes no verbo grego *hermeneuein*, geralmente traduzido como “interpretar”, e no substantivo *hermeneia*, que significa interpretação, ambos vinculados à figura de Hermes, o deus mensageiro da mitologia grega, tradicionalmente associado à mediação e à transmissão de mensagens. Palmer observa que “os Gregos atribuíam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita — as ferramentas que a compreensão humana utiliza para chegar ao significado das coisas e para o transmitir aos outros” (Palmer, 1996, p. 24). Essa origem mítica do termo ilustra sua função fundamental de mediação entre o desconhecido e o compreendido. O autor destaca ainda que o processo de hermenêutica, enquanto atividade de tornar compreensível, desdobra-se em três orientações básicas: 1) dizer algo em voz alta, 2) explicar uma situação, e 3) traduzir, especialmente entre línguas.

Hermes transmitia as mensagens dos deuses aos mortais, o que quer dizer que, não só as anunciava textualmente, mas também as interpretava, tornando as palavras inteligíveis e esclarecedoras. Esse papel de Hermes obrigava a uma clarificação. Historicamente, a hermenêutica tem duas tarefas: uma, descobrir o significado exato de uma palavra, frase ou texto; outra, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Ao longo de sua história, a hermenêutica surgiu esporadicamente e progrediu, no seu desenvolvimento, como teoria da interpretação, sempre que houve necessidade de traduzir uma mensagem autorizada em condições que não permitiam o acesso direto ao seu significado, seja devido à distância no

espaço ou no tempo (Bleicher, 2002). Tais vertentes revelam que, desde seu uso antigo, a hermenêutica não se reduz a uma simples tradução de palavras, mas expressa uma operação mais ampla de interpretação e comunicação de sentido.

O uso mais antigo da palavra “hermenêutica” refere-se à teoria da exegese bíblica, compreendida como o conjunto de princípios e métodos utilizados para a interpretação das Escrituras, conforme destaca Palmer (1996, p. 44). Essa concepção ganhou relevância especialmente a partir do século XVII, com obras que sistematizaram metodologias exegéticas voltadas a uma leitura rigorosa dos textos sagrados (Palmer, 1996, p. 44). A hermenêutica, nesse contexto, passou a distinguir-se da exegese propriamente dita por designar uma teoria mais abrangente, não apenas descritiva, mas normativa, sobre como interpretar textos, o que se estendeu posteriormente também à literatura não bíblica. A secularização do termo, iniciada sobretudo em círculos protestantes, permitiu que ele fosse progressivamente associado à interpretação em campos mais amplos, inclusive filosóficos e culturais (Palmer, 1996).

Além disso, a hermenêutica, conforme apresenta Grondin (2012), pode ser compreendida a partir de três grandes acepções históricas e conceituais. Em seu sentido mais clássico, ela designava a arte de interpretar textos, especialmente os sagrados, jurídicos e literários, funcionando como uma disciplina auxiliar e normativa. Essa concepção, ligada às tradições da retórica e do *trivium*, visava fornecer regras para a interpretação correta, com destaque para pensadores como Quintiliano e Agostinho. A segunda acepção surge com Wilhelm Dilthey e enfatiza a hermenêutica como reflexão metodológica sobre as ciências humanas. Aqui, o foco desloca-se das regras normativas para a fundamentação do conhecimento nas humanidades, buscando um estatuto científico para essas disciplinas. Por fim, a terceira concepção nasce da crítica a essa abordagem metodológica, tornando-se uma filosofia universal da interpretação. Inspirada por Nietzsche e aprofundada por Heidegger, essa perspectiva vê a interpretação como parte constitutiva da existência humana, ultrapassando a leitura de textos e se ligando ao modo como o ser humano compreende a si mesmo e o mundo.

Apesar da complexidade do sistema filosófico de Schleiermacher, seus escritos sobre hermenêutica revelam-se relativamente mais acessíveis, especialmente em comparação com outras partes de sua obra, como a Dialética. Isso se deve ao fato de que a hermenêutica, enquanto campo de investigação, insere-se em uma tradição consolidada, da qual Schleiermacher parte para desenvolver suas próprias formulações. Seu interesse por essa área não é circunstancial, mas intencional e abrangente, uma vez que se volta a uma questão fundamental: a natureza e os pressupostos do entendimento. Assim, tanto as críticas que dirige

a interpretações anteriores quanto a sistematização das regras de um método hermenêutico adequados devem ser compreendidas a partir dessa perspectiva conceitual mais ampla, que permite entrever os fundamentos teóricos que sustentam sua proposta hermenêutica (Izuquiza, 1998).

O projeto de Schleiermacher reivindica a necessidade de fundar uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*), cuja tarefa central não se restrinja à exposição do conteúdo compreendido, mas se oriente pela arte da compreensão (*Kunst des Verstehens*). Tal posicionamento marca um afastamento em relação aos hermeneutas bíblicos e jurídicos que o precederam, bem como aos manuais de hermenêutica produzidos por autores como Wolf e Ast, cuja abordagem permanecia restrita a domínios específicos (Schleiermacher, 1999). Em contraste, a hermenêutica, tal como delineada por Schleiermacher, transcende sua função meramente instrumental, configurando-se como disciplina autônoma que articula os pressupostos epistemológicos da compreensão. Schleiermacher reformula criticamente a tradição hermenêutica, ao recusar uma abordagem puramente gramatical dos textos e ao propor uma ciência interpretativa dotada de método, voltada à apropriação do sentido como expressão da interioridade individual e histórica do autor.

A partir de sua concepção de linguagem como manifestação da unidade entre pensamento e natureza, entre o universal e o individual, evidencia-se que o ato interpretativo não pode ser reduzido a uma operação técnica ou mecânica: ele exige a participação ativa do intérprete e se constitui como um processo eminentemente formativo (Izuquiza, 1998). Assim, o diálogo entre filologia, teologia e filosofia encontra na hermenêutica o solo fecundo onde se enraíza o esforço da compreensão, permitindo que a interpretação se converta em via legítima de acesso ao saber.

Segundo Grondin (2013), até então, a ideia prevalecente era a de que a necessidade da hermenêutica surgia diante da dúvida ou da incompreensão frente a um determinado texto. Ela emergia quando algo estranho ocorria. Schleiermacher inverte essa assertiva. Para ele, o mal-entendido é a regra.¹⁸ Nessa perspectiva, “o mal-entendido se dá por si mesmo e que a compreensão deve ser pretendida e buscada em cada ponto” (Grondin, 2013, p. 127.). Ou seja,

¹⁸ A hermenêutica de Schleiermacher se distingue decisivamente da tradição anterior ao deslocar o foco da compreensão como dado natural para a compreensão como tarefa. Ele contrasta duas posturas interpretativas: uma “práxis mais laxa”, ainda dominante na história da hermenêutica, e uma “práxis mais austera”, que ele mesmo propõe como exigência filosófica. A primeira concebe a compreensão como algo que ocorre espontaneamente, sem maiores dificuldades, e cuja função da hermenêutica seria meramente auxiliar, intervindo apenas para evitar o mal-entendido. Assim, parte-se da ideia de que “a compreensão se dá por si mesma” e que a interpretação objetiva apenas “evitar o mal-entendido” (Grondin, 2003, p. 127).

a interpretação não se justifica apenas diante da obscuridade do texto, mas é constitutiva do próprio ato de compreender, que requer um esforço consciente e metódico para ser alcançado.

Com essa inversão, além da proposição de uma hermenêutica universal, Schleiermacher amplia a tarefa da hermenêutica, que “deve entrar, não apenas em alguns casos de difícil compreensão, mas sempre que o ‘nível de compreensão comum’ for insuficiente, isto é, normalmente. O normal, pois, é a incompreensão, e não a compreensão. O trabalho hermenêutico deve, por isso, ser permanente” (RUEDELL, 2000, p. 48). Isto é, a hermenêutica não é particular, mas universal, e o mal-entendido não é exceção, mas a regra. Além disso, para Schleiermacher, o mal-entendido pode ser reduzido, mas nunca totalmente extirpado. Daqui flui a tarefa contínua da hermenêutica. É o que Ruedell (2000, p. 58) denomina de universalização da dimensão da não compreensão, destacando que Schleiermacher propõe que não é possível chegar a uma compreensão plena e acabada de um discurso. Mesmo sendo bem-sucedida, a empreitada hermenêutica não eliminará completamente pontos de incompreensão.

A universalidade proposta por Schleiermacher não implica homogeneização, mas, ao contrário, repousa na atenção à singularidade. Sua concepção de linguagem (entendida como meio através do qual o pensamento se torna real), sustenta uma interpretação que deve integrar tanto o aspecto objetivo da estrutura linguística quanto o aspecto subjetivo do estilo e da intenção autoral. Como buscar-se-á delinear melhor nas próximas seções a interpretação divide-se, assim, em dois movimentos interdependentes: o gramatical, voltado à estrutura e ao uso da língua; e o técnico ou divinatório, voltado à recriação da interioridade do autor em sua expressão viva e singular.

Nesse itinerário, Schleiermacher recorre a tradições anteriores da hermenêutica filológica e teológica, inspirando-se particularmente nas contribuições Wolf e Ast. Contudo, ele avança além da mera leitura histórico-contextual ao defender que a verdadeira compreensão de uma obra exige também o acesso à interioridade do autor. Essa posição contrasta com as hermenêuticas aplicadas da época, as quais privilegiavam apenas os aspectos objetivos e funcionais do texto. Schleiermacher propõe, ao invés disso, uma hermenêutica universal que concilia a objetividade do discurso com a subjetividade do autor, compreendendo este como “dotado de uma capacidade universal de criação” (Silva, 2020, p. 140).

2.1 Tradição Hermenêutica Anterior

A partir do Renascimento, a interpretação e a constituição de suas regras entraram em um novo estágio de desenvolvimento. A separação da antiguidade clássica e cristã levou à necessidade de desenvolver novos métodos de análise, moldados pela língua, pela vida e pela nacionalidade. Assim, como explica Dilthey (1999, p. 14) a interpretação se tornou distinta do que fora em Roma, sendo reformulada para se adequar às novas exigências acadêmicas. Essa mudança resultou na transposição para um mundo de estudos gramaticais, de conteúdo e históricos, onde a filologia, a polimatia e a crítica passaram a desempenhar um papel central. No entanto, grande parte dos esforços interpretativos desse período contava apenas com relatos e ruínas para trabalhar, exigindo uma reconstrução cuidadosa dos textos do passado. No contexto da hermenêutica moderna, algumas figuras se destacaram, como Scioppius, Clericus e Valesius. Segundo Dilthey (1999), esses estudiosos foram responsáveis por desenvolver um conjunto de ensinamentos sobre a interpretação textual, contribuindo para a consolidação da disciplina. Suas análises enfatizavam a necessidade de métodos rigorosos para a interpretação bíblica e histórica. Esse desenvolvimento foi crucial para a constituição final da hermenêutica como disciplina, culminando em tratados que consolidaram um conjunto sistemático de ensinamentos sobre interpretação.

No contexto do século XVI, a Reforma Protestante trouxe novas disputas sobre o direito à interpretação das Escrituras. O Concílio de Trento (1545-1563) desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento dessas disputas. Durante suas deliberações, ficou estabelecido que a interpretação legítima da Bíblia deveria ser conduzida exclusivamente pela instituição eclesiástica. Essa decisão entrou em choque com a visão protestante, rejeitando a ideia protestante de que qualquer indivíduo poderia interpretar os textos sagrados de forma independente. Esse embate marcou profundamente a história da hermenêutica, reforçando a divisão entre o Magistério Católico e a interpretação protestante (Dilthey, 1999).

Em 1564, foi publicada a primeira edição dos decretos tridentinos, consolidando essa posição. Posteriormente, figuras como Belarmino aprofundaram essa defesa, reforçando a doutrina católica contra as interpretações individuais promovidas pelo protestantismo. Um marco nessa disputa foi o escrito de Flacius, publicado em 1581, que defendia uma abordagem mais livre para a interpretação bíblica (Dilthey, 1999). Segundo Bleicher (2002), no período posterior à Reforma Protestante, a hermenêutica bíblica experimentou significativos avanços, especialmente impulsionados por autores como Flacius. Segundo Dilthey, com ele houve pela primeira vez uma tentativa sistemática de relacionar os princípios hermenêuticos com uma

abordagem metodológica estruturada, influenciando profundamente os estudos posteriores (Dilthey, 1999).

Flacius fundamentava sua abordagem no princípio de *revelatio sacro literis comprehensa*, que afirmava que a Bíblia continha a Palavra de Deus de forma acessível, contrastando diretamente com a interpretação tradicional defendida pela Igreja Católica. Bleicher (2002) observa que o ponto central dessa controvérsia estava nas passagens obscuras da Bíblia, para as quais a tradição católica recorria frequentemente à alegoria, enquanto Flacius limitava o uso dessa estratégia às parábolas, evitando aplicá-la até mesmo ao Antigo Testamento. Ainda conforme Bleicher (2002), Flacius propunha que, quando o sentido de uma passagem não fosse claro, os leitores deveriam recorrer à interpretação gramatical, considerando o contexto da vivência cristã e, principalmente, a intenção e a forma do todo.

A interpretação, nesse caso, é guiada por princípios que estruturam a compreensão do texto sagrado. Entre esses princípios, Flacius destaca a importância do princípio psicológico, que enfatiza a necessidade de considerar a relação entre as partes do texto e o significado global da obra. Esse princípio sugere que cada passagem deve ser interpretada a partir de sua conexão interna com o todo, respeitando a intenção do autor. Além disso, de acordo com Dilthey (1999) Flacius introduz o princípio técnico, que reforça a importância do conhecimento gramatical e retórico para a correta interpretação dos textos. Ele argumenta que a hermenêutica deve aliar elementos religiosos e racionais, permitindo que a interpretação seja ao mesmo tempo fiel ao contexto e metodologicamente rigorosa. Esse enfoque contribuiu significativamente para o desenvolvimento da exegese moderna e da abordagem histórico-gramatical na interpretação textual. Dessa forma, Flacius pode ser visto como um precursor da hermenêutica moderna ao enfatizar a autonomia do texto e a importância do seu contexto interno. Bleicher (2002) também aponta que essa perspectiva introduziu uma análise do todo em relação às partes, princípio que foi aprofundado posteriormente por Schleiermacher.

Durante os séculos seguintes, a interpretação dos textos clássicos e religiosos passou a ser sistematizada com base em regras rigorosas. Os escritos bíblicos e clássicos eram as principais fontes de estudo, e a filologia desenvolveu métodos para analisar e interpretar esses textos com maior precisão. Esse movimento consolidou a *ars critica*, que se dedicava a elaborar critérios mais refinados para a exegese textual, o que permitiu o estabelecimento da separação entre interpretação literal e alegórica (Dilthey, 1999).

O historicismo surgiu como um método que passou a interpretar o mundo com base em sua dimensão histórica, reconhecendo as transformações, os contextos e as particularidades de diferentes culturas ao longo do tempo. Essa mudança de perspectiva se consolidou a partir de debates como a *Querelle des Anciens et des Modernes*, que ocorreu na Academia Francesa por volta de 1700 (Scholtz, 2014). Nesse embate intelectual, discutia-se se os escritores e artistas modernos poderiam alcançar a excelência dos autores clássicos da Antiguidade greco-romana, ou se a Antiguidade deveria ser considerada um modelo insuperável. Os “antigos” defendiam a permanência dos ideais clássicos como padrão universal de beleza, moral e arte, enquanto os “modernos” argumentavam que cada época tem seus próprios valores, podendo criar obras com mérito próprio, sem a necessidade de imitar o passado. Esse debate foi decisivo para transformar a *ars critica*, em uma forma mais ampla de interpretação. A crítica deixou de se restringir à correção filológica ou ao julgamento com base em padrões fixos e passou a incorporar uma sensibilidade histórica. Com isso, abriu-se espaço para a valorização da diversidade cultural e para o reconhecimento de que cada obra deve ser compreendida dentro de seu próprio horizonte histórico. Esse deslocamento teve grande impacto na hermenêutica, que deixou de se preocupar apenas com a explicação de passagens difíceis ou obscuras dos textos, e passou a interpretar as obras em sua totalidade, considerando seu contexto de produção, seu tempo e seu lugar. Como observa Scholtz (2014), a partir desse momento toda teoria da compreensão e interpretação passou a reconhecer que obras literárias podem pertencer a culturas totalmente distintas e estrangeiras.

Além da tradição interpretativa moderna, a influência de Friedrich Schlegel foi determinante para Schleiermacher na sua abordagem da filologia. Conforme aponta Diltthey (1999), Schlegel enfatizava a importância dos conceitos literários e históricos para a interpretação dos textos, o que guiou seus estudos sobre poesia grega. Ele via a crítica filológica como uma reconstrução que deveria considerar tanto a forma interna das obras quanto o desenvolvimento histórico do escritor e da literatura como um todo. Nesse contexto, Schlegel também introduziu um novo método de tradução aplicado a Platão. Sua abordagem buscava uma interpretação mais profunda dos diálogos platônicos, considerando-os como expressões de uma unidade entre o caráter filosófico e a forma artística. A filosofia platônica, segundo essa visão, não era um sistema rígido, mas sim um fluxo de ideias interligadas, cuja transmissão ocorria através do diálogo. Assim, a obra de Platão não poderia ser reduzida a uma simples fixação escrita, pois seu verdadeiro significado emergia na continuidade entre os diálogos. A interpretação filológica desse conjunto de obras exigia uma análise criteriosa da sequência

cronológica dos diálogos platônicos. Embora a ordem dos escritos fosse relevante, Schleiermacher argumentava que a verdadeira compreensão de Platão só surgia da percepção do conjunto da obra como um organismo artístico.

Ademais, para compreender a originalidade da hermenêutica de Schleiermacher, é imprescindível considerar as contribuições anteriores de Friedrich Ast e Friedrich August Wolf, figuras fundamentais da filologia clássica. Como explica Palmer, “Schleiermacher desenvolveu o seu conceito de hermenêutica a partir de tentativas iniciais formuladas sob forma de aforismos, em 1805 e 1806, num diálogo mais ou menos explícito com Ast e Wolf” (Palmer, 1996, p. 61). Assim, o conhecimento desses precursores constitui um pré-requisito para a apreensão adequada da proposta schleiermacheriana, que retoma e sistematiza inquietações já presentes na tradição filológica, almejando ampliar a hermenêutica para além da exegese bíblica e da crítica textual, até torná-la uma teoria geral da compreensão.

2.2 Recepção e Crítica à Ast e Wolf

A hermenêutica de Friedrich Ast insere-se no contexto da filologia clássica, sendo fundamentalmente voltada para a interpretação da literatura grega e romana. Ast se dedicou à análise dos textos da Antiguidade e procurou estabelecer princípios metodológicos que garantissem uma compreensão mais profunda das obras e de seu contexto histórico. A proposta hermenêutica desenvolvida por ele pode ser considerada uma resposta às limitações das abordagens anteriores, que, em muitos casos, tratavam os textos antigos de forma isolada, sem levar em conta sua inserção na totalidade da cultura e da história (Scholtz, 2014).

A proposta hermenêutica de Ast fundamenta-se na convicção de que todo processo de compreensão exige como condição prévia a unidade originária do espírito. “Ast parte da averiguação, por identificação filosófica, de que qualquer compreensão seria impossível sem a unidade originária de tudo o que é espiritual. Toda a compreensão é espírito, o qual volta a reconhecer-se em qualquer lugar, e nada é estranho ao espírito.” (Grondin, 2003, p. 120) Tal unidade, de natureza espiritual, é entendida como o fundamento último de toda possibilidade interpretativa, sendo ela mesma o que se manifesta em qualquer ato de compreensão, em qualquer contexto, sem jamais se alienar ou perder sua identidade. Nesse sentido, compreender equivale a reconhecer a presença desse espírito, que se reencontra a si mesmo em todo lugar e a nada lhe é estranho. A compreensão, sob essa ótica, não é possível sem o reconhecimento dessa unidade subjacente, pois compreender equivale a reconhecer no outro uma expressão do

mesmo espírito (*Geist*) que habita o intérprete. Espírito para Ast e outros pensadores do Iluminismo e do idealismo alemão, é o espírito histórico-cultural ativo, o sentido coletivo e formativo que estrutura a linguagem, a arte, a ciência e a vida social. É o que nos torna humanos em um sentido profundo, não por oposição à matéria, mas como capacidade de formar e interpretar o mundo. Trata-se, portanto, de um paradigma hermenêutico baseado na identidade entre sujeito e objeto, em que a verdade interpretativa emerge da capacidade de reconhecer no outro, no passado, nos textos, na história, a presença viva e latente de uma unidade espiritual comum (Grondin, 2003).

Sua concepção da ideia como um princípio organizador do texto, é uma das contribuições originais para a discussão hermenêutica. Ele argumenta que a ideia presente em uma obra literária não é apenas um conceito abstrato ou um tema central, mas algo que unifica todos os seus elementos e lhe confere sentido. Em sua teoria, a ideia não pode ser reduzida a uma noção isolada, pois ela está inseparavelmente ligada ao real. Ast vê a ideia como uma força produtiva, um elemento dinâmico que permeia o texto e influencia sua estrutura. Para ele, compreender a ideia de uma obra significa entender sua essência, seu propósito e sua conexão com a cultura e a tradição na qual foi escrita. Ele compara essa concepção ao conceito platônico de *paradeigma*¹⁹ (Scholtz, 2014), ou seja, um arquétipo que serve como modelo para a organização do pensamento. Assim, em sua visão, a interpretação de um texto não deve se limitar à análise de seus elementos superficiais, mas deve buscar a ideia fundamental que o sustenta.

Outro aspecto essencial da hermenêutica de Ast é sua ênfase na totalidade. Ele rejeita a visão fragmentária da interpretação e argumenta que o significado de um texto só pode ser plenamente compreendido quando se leva em conta sua inserção em um contexto mais amplo. Isso implica não apenas considerar o texto em relação a outros escritos da mesma tradição, mas também, analisá-lo à luz da história, da filosofia e da cultura do período em que foi produzido. Para ele, cada obra literária é parte de um sistema maior, e seu significado só pode ser plenamente apreendido quando examinamos suas conexões com esse sistema (Scholtz, 2014).

¹⁹ O conceito platônico de *paradeigma* (parádeigma) refere-se à ideia de modelo ou exemplo a ser seguido. Em Platão, especialmente no *Timeu* e no *Parmênides*, o *paradeigma* é a forma inteligível que serve como referência para a constituição dos entes sensíveis. A obra de arte ou a ação humana seria compreensível apenas à luz desse modelo ideal, que é pensado como aquilo “ao lado do qual” (pará) as coisas são mostradas (*deíknymi*), isto é, reveladas em sua verdade. Como observa Ribeiro, esse campo semântico está presente em toda a obra platônica e revela tanto uma estrutura metafísica, quanto uma orientação hermenêutica e existencial. É aquilo que dá sentido à participação e fundamenta a busca filosófica como aproximação ao modelo inteligível (Ribeiro, 2013).

O projeto de Ast, como explica Palmer, visava não apenas decifrar o conteúdo dos textos antigos, mas, sobretudo, “captar o espírito da antiguidade, revelado com nitidez na herança literária” (Palmer, 1996, p. 84), ligando a tarefa filológica ao espírito (*Geist*) do passado. Ast promove uma separação fundamental entre a gramática e a hermenêutica, reservando a esta última a função de teorizar “o modo como se extrai o significado espiritual (*geistige*) do texto” (Palmer, 1996, p. 84). Tal distinção inaugura uma concepção mais ampla da interpretação que ultrapassa a mera decodificação gramatical, valorizando a inserção da obra em um contexto espiritual e histórico abrangente. Nesse sentido, Ast formula uma estrutura tripartida da compreensão hermenêutica: (1) a compreensão gramatical, atenta à estrutura e à linguagem do texto; (2) a compreensão histórica, voltada ao conteúdo da obra em relação à sua época e ao saber da tradição; e (3) a compreensão espiritual (*geistige*), que busca a unidade da obra com o espírito da época e do autor (Palmer, 1996).

A hermenêutica da letra (1) concentra-se na análise detalhada das palavras e dos aspectos gramaticais do texto. Seu objetivo é garantir uma compreensão precisa dos termos utilizados pelo autor e das estruturas linguísticas empregadas. Embora essa abordagem seja essencial para qualquer interpretação textual, Ast argumenta que ela é insuficiente para revelar o verdadeiro significado da obra. A segunda forma é a hermenêutica do sentido (2), que vai além da análise linguística e busca compreender o significado das partes do texto dentro de seu contexto. Essa abordagem envolve a interpretação dos temas, das metáforas e das conexões entre os diferentes elementos do texto. Ela representa um avanço em relação à hermenêutica da letra, pois permite ao leitor captar a intenção do autor e o significado mais profundo de sua obra. Por fim, a hermenêutica do espírito (3) é a abordagem mais abrangente e sofisticada. Ela considera não apenas o texto em si, mas também sua relação com a tradição intelectual e cultural em que foi produzido. Esse nível de interpretação busca reconstruir o espírito da obra, captando sua essência e seu impacto dentro da história do pensamento. Para Ast, somente essa abordagem permite uma compreensão verdadeiramente profunda de um texto, pois leva em conta sua totalidade e suas conexões com outros elementos da cultura. (Scholtz, 2014) Esta última dimensão, sobretudo, será retomada e desenvolvida por Schleiermacher (1999), especialmente na noção de círculo hermenêutico, que articula a relação entre o todo e as partes, e a tensão entre o gênio individual e a tradição cultural.

Outro conceito central na teoria hermenêutica de Ast é o do círculo hermenêutico, que se baseia na relação recíproca entre as partes e o todo de um texto. Esse princípio afirma que a interpretação de um texto envolve um movimento contínuo entre o exame de suas partes

individuais e a consideração de sua totalidade. Em outras palavras, o significado de cada elemento do texto depende do entendimento do todo, e, ao mesmo tempo, o todo só pode ser plenamente compreendido por meio da análise de suas partes (Scholtz, 2014). A formulação inicial do chamado “círculo hermenêutico”, ainda que não nomeada assim por Ast, emerge de sua convicção de que toda manifestação particular deve ser compreendida à luz da totalidade do espírito (Grondin, 2003). Ou seja, não há compreensão do fragmento sem referência ao todo, assim como o todo só se torna inteligível por meio de suas partes.

Para ilustrar esse conceito, Ast recorre à ideia aristotélica de que o todo é anterior às partes. Aristóteles argumentava que, na natureza, as partes de um organismo só fazem sentido em relação ao todo ao qual pertencem. Ast aplica essa lógica à interpretação textual, sustentando que o significado de um texto deve ser buscado na interação entre seus elementos individuais e sua estrutura global (Scholtz, 2014). Ele também menciona Kant, que via a relação entre as partes e o todo como um princípio fundamental da cognição humana. A partir dessa concepção, Ast defende que a interpretação de um texto deve ser um processo dinâmico e progressivo. O leitor deve avançar gradualmente na compreensão da obra, movendo-se entre a análise das partes e a consideração do todo. Esse processo não é linear nem mecânico, mas sim um movimento contínuo de refinamento e aprofundamento do entendimento (Scholtz, 2014).

Esse movimento interpretativo circular não é um defeito lógico, mas a própria estrutura do entendimento, pois todo o conteúdo do espírito só se realiza na concretude de suas expressões, e essas expressões só fazem sentido quando interpretadas como encarnações daquele espírito universal. A particularidade, portanto, jamais é autoevidente: ela se define pela relação com o todo, numa reciprocidade que Grondin descreve, retomando Ast, como “uma vida harmônica” (2003, p. 120). Nesse sentido, o círculo hermenêutico, longe de ser um vício, constitui a lei estrutural da compreensão, o que implica que “cada manifestação particular deverá, agora, ser concebida a partir da totalidade do espírito” e que “o particular deve ser entendido a partir do outro e vice-versa” (Grondin, 2003, p. 120-121). Noção que será basal também à Schleiermacher

Por fim, Ast antecipa uma perspectiva inovadora que associa o ato de compreensão à criação artística, propondo que “o processo de compreensão como uma repetição do processo criativo” (Palmer, 1996, p. 87), estabelecendo uma analogia entre interpretar e criar. A compreensão torna-se, assim, uma forma de reconstrução (*Nachbildung*) interpretativa da criatividade do autor. Essa concepção inaugura uma hermenêutica não apenas histórica ou gramatical, mas estética, na qual o intérprete, ao reconstruir o sentido de uma obra, também

participa da sua criação. Ao formular tal concepção, Ast antecipa desenvolvimentos fundamentais da hermenêutica filosófica moderna, conectando-a às dimensões da subjetividade, da imaginação e da formação do sentido na história.

A hermenêutica de Ast pode ser vista como uma resposta aos desafios da interpretação textual em um período marcado pela consolidação da filologia como disciplina acadêmica. Ele rejeita a ideia de que um texto pode ser compreendido de forma isolada, sem levar em conta seu contexto histórico e cultural. Sua abordagem enfatiza a interdependência entre conteúdo, forma e espírito, oferecendo um modelo interpretativo que transcende a mera exegese textual (Scholtz, 2014). Além disso, sua teoria está intimamente ligada ao idealismo alemão, especialmente às ideias de Schelling e Kant (Grondin, 2003). A concepção astiana da ideia como princípio organizador do texto reflete a influência do idealismo, que via as ideias como estruturas fundamentais do conhecimento. Da mesma forma, sua ênfase na relação entre as partes e o todo aproxima-se da filosofia kantiana, que destacava a importância da interconexão entre os elementos do pensamento (Scholtz, 2014).

Dessa forma, Ast não apenas contribuiu para o desenvolvimento da filologia clássica, mas também teve um impacto duradouro na teoria da interpretação. Seus conceitos de círculo hermenêutico, ideia organizadora e compreensão espiritual continuam a influenciar os estudos literários e filosóficos até os dias de hoje. Seu legado reside na proposta de uma interpretação que não se limita ao nível superficial do texto, mas que busca captar sua essência e seu papel dentro da tradição intelectual (Scholtz, 2014). Schleiermacher (1999) rejeitou a concepção de Ast que restringia a hermenêutica à literatura da Antiguidade clássica. Para ele, a interpretação deveria abranger todas as formas de comunicação linguística. Enquanto a abordagem hermenêutica do Iluminismo, seguindo a tradição de Ast, concentrava-se na elucidação de passagens obscuras e difíceis que poderiam comprometer a fluência da leitura (Scholtz, 2014).

Enquanto Ast concebia a hermenêutica como a recondução de cada expressão cultural ou textual à totalidade espiritual que a fundamenta, um espírito uno, anterior e abrangente que se manifestaria em cada época da humanidade. Schleiermacher julga essa concepção demasiadamente grandiosa e abstrata. Para ele, a ideia de um todo idealista como fundamento universal de sentido é “demasiado monstruosa” (Grondin, 2003, p. 134). Em vez disso, propõe uma alternativa mais modesta e metodologicamente viável: a compreensão deve se orientar por duas direções complementares, que correspondem à sua bipartição da hermenêutica em gramatical e psicológica (Schleiermacher, 1999).

Do lado gramatical, o sentido de uma expressão deve ser compreendido a partir do todo textual ou do gênero discursivo que a sustenta. Do lado psicológico, o texto é visto como uma ação do sujeito autoral, e, portanto, deve ser interpretado como parte de uma vida concreta, inserida em uma trajetória existencial única (Schleiermacher, 1999). Assim, Schleiermacher desloca o centro da hermenêutica da totalidade universal para a individualidade viva, compreendendo o discurso como “emanação de um pensamento interior” (Grondin, 2003, p. 134), uma tentativa de comunicação de alma para alma.

A diferença fundamental, portanto, está no modo como cada autor concebe o “todo” hermenêutico. Ast pensa esse todo em chave metafísica e idealista; Schleiermacher, em chave existencial e comunicacional. Em vez de buscar uma unidade anterior e fundante do espírito, Schleiermacher parte do dado imediato da linguagem como expressão de interioridade, e entende a tarefa hermenêutica como um movimento de aproximação: “o indivíduo como o último ‘para onde’, ao qual deve aproximar-se a interpretação” (Grondin, 2003, p. 134). Essa reorientação metodológica dá à hermenêutica um caráter mais humano, mais atento à singularidade histórica e à vida concreta, deslocando-a do domínio das estruturas ontológicas universais para o campo da comunicação entre consciências finitas.

Para Schleiermacher, a compreensão não consiste simplesmente na decodificação gramatical de uma expressão linguística, mas na retomada interior da intenção originária que a motivou. Como todo discurso se enraíza em um pensamento prévio, o ato de compreender envolve um esforço interpretativo que visa reconstruir o movimento psíquico que gerou a fala. Assim, a função essencial da hermenêutica reside em transpor a exterioridade do discurso para a interioridade da vontade que o animou (Schleiermacher, 1999). Tal como formula Grondin, “a função básica da compreensão desabrocha, ao reconduzir-se a expressão (ou elocução) à vontade de dizer que a anima: ‘É procurado em pensamentos, o mesmo que o falante queria expressar’” (Grondin, 2003, p. 125). Tanto Ast quanto Schleiermacher partem da premissa de que a compreensão não se reduz à decodificação técnica da linguagem, mas exige uma recuperação de sua fonte originária, situada no espírito. Contudo, suas abordagens se distinguem quanto à estrutura e finalidade do processo hermenêutico.

A concepção de hermenêutica segundo Wolf, tal como descrita no contexto da formação de Schleiermacher (1999), permanece profundamente vinculada à tradição da filologia clássica e da teologia, servindo como um instrumento subordinado à interpretação de textos sagrados. Nessa abordagem, a hermenêutica é compreendida como filosofia do discurso, cujo objetivo seria fornecer os fundamentos gerais do uso da linguagem. Segundo Grondin (2003), o foco de

Wolf recai sobre a relação entre signos e significados: ele parte da premissa de que signos e linguagem são sinônimos, sendo o signo a instância que abarca todo o conteúdo linguístico. Interpretar, portanto, equivale a compreender a totalidade dos gêneros de signos, uma operação que implica identificar, entre os signos, as ideias ou conteúdos a eles associados. Essa perspectiva considera a linguagem como um léxico racional e unívoco, em que cada termo se refere de modo direto e estável a um conteúdo.

Desse modo, como define Palmer, a hermenêutica, nessa tradição, consiste na “ciência das regras pelas quais se reconhece o sentido dos signos” (Palmer, 1996, p. 88). Não assume a complexidade subjetiva e histórica que virá a ser central na proposta de Schleiermacher. Para Wolf, o sentido de um texto é alcançado por meio da decodificação objetiva dos sinais linguísticos, partindo do pressuposto de que estes expressam de forma transparente o conteúdo mental de seu autor. Schleiermacher (1999), ao retomar esse legado, desloca-o, propondo uma hermenêutica que compreende a linguagem não apenas como signo, mas como expressão singular de uma interioridade viva.

Seu projeto de hermenêutica não deveria se organizar como um sistema teórico unificado, como aquele de Schleiermacher (1999), mas sim se constituir de modos distintos de interpretação, adaptados às particularidades de cada tipo textual. Para ele, não havia sentido em buscar uma coerência metodológica geral dentro da filologia; ao contrário, seria necessário desenvolver abordagens específicas para diferentes domínios, como a poesia, os textos religiosos e suas respectivas subdivisões. Uma vez que, a hermenêutica não se apresenta como disciplina especulativa, mas como um saber eminentemente prático, orientado por uma experiência acumulada na interpretação de textos concretos (Palmer, 1996).

Como explica Palmer (1996), em Wolf, interpretar é compreender o esforço comunicativo do autor, sendo a hermenêutica uma “comunicação perfeita, isto é, a captação do tema ou da ideia do autor como ele gostaria de ter sido captado” (Palmer, 1996, p. 89). Com base nisso, Wolf também formula uma teoria hermenêutica tripartida, distinguindo três níveis ou espécies de interpretação: a gramatical, a histórica e a filosófica. A interpretação gramatical trata da linguagem e de seus mecanismos expressivos; a histórica requer conhecimento das circunstâncias de produção da obra, da vida do autor e do seu horizonte cultural; por fim, a filosófica, visa assegurar a consistência lógica da interpretação, funcionando como instância crítica que organiza os demais níveis. Essa estrutura, que se desdobra em compreensiva (*verstehend*) e explicativa (*erklärend*), projeta a hermenêutica para além da filologia, alicerçando-a como disciplina filosófica (Palmer, 1996).

A contribuição de Wolf, ao lado de Ast, prepara o terreno à hermenêutica filosófica de Schleiermacher, não apenas pelo detalhamento técnico das operações interpretativas, mas, sobretudo, por fundar uma concepção da interpretação como reconstrução do espírito da obra. Enquanto Ast se inclina para o ideal da unidade espiritual da antiguidade, Wolf se concentra na fidelidade à intenção do autor e na eficácia comunicativa do texto. Ambos, no entanto, conferem à hermenêutica uma dimensão crítica e formativa, na medida em que ela se articula com a história, a linguagem e a razão. Assim, a tradição hermenêutica alemã do século XVIII já antecipa o papel central da linguagem na constituição do sentido, que será aprofundado no século XIX e reconfigurado no século XX por Gadamer e outros. A contribuição de Wolf e de Ast à tradição hermenêutica marca um ponto de inflexão decisivo na consolidação da disciplina como ciência autônoma.

Em sua obra, *Discursos acadêmicos* [1829]: sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F.A. Wolf e ao *Compêndio* de F. Ast, Schleiermacher (1999) responde às limitações que percebe na hermenêutica anterior, centrada na repetição de técnicas exegéticas e em uma concepção da interpretação como atividade mecânica. Para ele, é necessário superar essa prática meramente instrumental e abrir caminho para uma hermenêutica que se fundamente na compreensão plena, situada no horizonte do espírito e da linguagem. Schleiermacher (1999) propõe que compreender não se limita à decifração de signos, mas pressupõe a capacidade de escutar e reproduzir o sentido interior do autor, exigindo do intérprete uma escuta atenta e sensível. Por isso, ele distingue duas etapas na hermenêutica: a compreensão como reconstrução do pensamento, e a expressão como articulação linguística desse conteúdo compreendido. Sua proposta desloca o foco da disciplina, tradicionalmente centrada na interpretação de textos clássicos ou sagrados, para uma reflexão mais ampla sobre a compreensão em geral, articulando-a a uma teoria do entendimento humano. O autor reconhece o mérito da sistematização filológica de seus antecessores, mas recusa limitar a hermenêutica a um domínio restrito, seja o da jurisprudência, com sua ênfase normativa, seja o da gramática, com sua abordagem técnico-formal. Em lugar disso, propõe uma hermenêutica que se constitui como disciplina autônoma, com procedimentos próprios, aplicáveis a toda e qualquer situação em que haja linguagem e discurso.

“Schleiermacher, com o método da filosofia transcendental alemã, que buscava encontrar por trás do dado na consciência uma capacidade criativa que, operando de modo uniforme, embora inconsciente de si mesma, produz toda a forma do mundo em nós.” (Dilthey, 1999, p. 26) A formulação de uma hermenêutica geral por Schleiermacher representa uma

ruptura metodológica com a tradição das hermenêuticas especializadas, ao propor que a compreensão não se reduz à aplicação de regras contextuais, mas requer a explicitação de estruturas universais do entendimento linguístico. Nesse gesto, Schleiermacher desloca a hermenêutica de uma posição instrumental para uma função constitutiva da racionalidade moderna, fundando-a como teoria da compreensão válida para qualquer texto, inclusive os que ainda não foram produzidos (Palmer, 1996).

2.3 O projeto da Hermenêutica Geral

A constituição do *corpus* hermenêutico de Schleiermacher não se apresenta como obra conclusa ou sistematizada por seu autor, mas antes como uma compilação póstuma de manuscritos, notas, aulas e discursos produzidos entre 1805 e 1834, recolhidos por interlocutores próximos, sobretudo Friedrich Lücke, responsável pela primeira edição sob o título *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament (1838)*. Essa característica contribui para o caráter fragmentário e, por vezes, contraditório dos textos, cuja leitura exige cuidadosa mediação interpretativa. Os manuscritos foram posteriormente reorganizados por Heinz Kimmerle, em edição crítica de 1859, sob o título *Hermeneutik*, reunindo material de aulas e esboços diversos e compondo uma versão que, embora amplamente utilizada, não escapou à crítica por “não apresentar mais que um esqueleto de uma conferência viva” (Silva, 2020, p. 123). Já em 1977, Manfred Frank reeditou os textos da edição de Lücke, publicando-os sob o título *Hermenêutica e Crítica*, em versão brasileira de Aloisio Ruedell (Schleiermacher, 2005), enquanto os discursos foram organizados por Kimmerle na coletânea *Hermenêutica, arte e técnica da interpretação*, traduzida por Celso Braidia (Schleiermacher, 1999).

De acordo com Bleicher (2002), a hermenêutica de Schleiermacher se inspira em duas tradições principais: a filosofia transcendental e o romantismo. Isso o leva a questionar aspectos essenciais do processo de interpretação, ampliando sua abordagem. Schleiermacher também incorpora as ideias de Ast, que valorizava a interpretação como um ato criativo, e de Wolf, que enfatizava a importância de entender o sujeito como parte integral do processo interpretativo. Nesse contexto, a hermenêutica romântica, segundo Schleiermacher, coloca o sujeito (autor ou intérprete) no centro do processo de compreensão. A interpretação não é apenas uma tarefa técnica de decifrar textos, mas envolve captar como os pensamentos do autor refletem sua experiência subjetiva e o contexto histórico em que viveu.

Desse modo, a hermenêutica pode ser compreendida como uma inversão da retórica, pois sua tarefa consiste em compreender o sentido de um discurso a partir da linguagem. Para Schleiermacher, compreender exige partir do que é dito na língua. A relação entre retórica e hermenêutica ocupa um papel central no pensamento de Schleiermacher, evidenciando um conceito que, embora não sistematicamente nomeado como tal, pode ser descrito como *ordo inversus* (Danneberg, 2020). Esse princípio hermenêutico fundamenta-se na noção de que todo ato de compreensão é a inversão de um ato de fala. O *ordo inversus*, ainda que não configurado como um termo técnico estabelecido, representa um princípio estrutural amplamente reconhecido desde o início do século XVI até a época de Schleiermacher (Danneberg, 2020). Sua presença pode ser observada em diferentes tradições intelectuais, conectando elementos distintos da hermenêutica e da retórica.

É especialmente o caso da importante regra hermenêutica do todo e das partes, segundo a qual as partes de um escrito devem ser entendidas a partir do todo constituído por um discurso e por sua intenção geral, que é a inversão daquilo que Platão apresenta como uma regra de composição retórica em seu Fedro (264 c): um discurso deve ser composto como um organismo vivo no qual as partes estão ordenadas a serviço do todo. É claro que o hermeneuta deve conhecer perfeitamente bem as grandes figuras do discurso, os ‘tropos’ da retórica, se quiser interpretar corretamente os textos. Os grandes teóricos da concepção clássica da hermenêutica quase sempre foram professores de retórica. (Grondin, 2012, p. 19).

Schleiermacher abordou amplamente a relação entre o todo e as partes no processo de compreensão. Chamado posteriormente de círculo hermenêutico, é uma das doutrinas mais fundamentais e debatidas da hermenêutica. Em sua forma mais básica na hermenêutica contemporânea ele sugere que sempre compreendemos ou interpretamos a partir de certas pressuposições. Em outra interpretação, que remonta à retórica e à hermenêutica antigas, o círculo representa a relação entre o todo e as partes: só podemos compreender as partes de um texto ou de qualquer conjunto de significados com base em uma ideia geral do todo, mas, ao mesmo tempo, só conseguimos essa compreensão do todo por meio da interpretação de suas partes. Em ambas as versões, a ideia central é a mesma: não há compreensão sem pressuposições (Grondin, 2015).

A relação entre Schleiermacher e Ast no que diz respeito ao círculo hermenêutico revela tanto continuidade quanto distinção metodológica. Schleiermacher (1999) retoma de Ast a problemática da relação entre o todo e as partes, reconhecendo o desafio interpretativo envolvido nessa dinâmica (Grondin, 2012). Para ambos, compreender uma parte de um texto requer sua relação com o todo, e vice-versa, o que constitui o fundamento do “círculo hermenêutico”. Contudo, enquanto Ast amplia essa regra à ideia de que é preciso captar o espírito de uma época inteira para interpretar uma obra, Schleiermacher busca conter essa

expansão ao propor limites objetivos e subjetivos. Ele argumenta que a obra deve ser compreendida tanto a partir de seu gênero literário (dimensão objetiva) quanto da vida e singularidade de seu autor (dimensão subjetiva), evitando uma diluição da interpretação em generalidades históricas demasiadamente amplas. Assim, Schleiermacher transforma o círculo hermenêutico em um processo mais rigoroso, equilibrando a contextualização histórica com a individualidade criativa. No entanto, surge uma questão fundamental: o que constitui esse todo? Do ponto de vista subjetivo, uma obra pode ser interpretada como parte da produção de seu autor, enquanto, do ponto de vista objetivo, pode ser compreendida dentro do contexto de um gênero literário mais amplo. Além disso, reconhece que a interpretação pode ser ampliada ainda mais, considerando-se a obra no contexto da história como um todo, tornando a busca por uma solução definitiva uma tarefa infinita.

No século XIX, a compreensão do círculo hermenêutico passou por uma mudança significativa. Enquanto Schleiermacher via essa circularidade mais como uma descrição do processo de interpretação do que como um problema, tornou-se cada vez mais aceita a ideia de que o próprio intérprete poderia ser a causa de uma compreensão equivocada do todo e de suas partes. Com isso, o círculo hermenêutico deixou de ser apenas uma questão de coerência entre o todo e as partes e passou a ser considerado um problema epistemológico que a hermenêutica deveria superar. Essa mudança enfatizou o papel das pressuposições subjetivas do intérprete, que poderiam impedir uma compreensão objetiva da obra e influenciar a interpretação das partes. O ideal, nesse contexto, passou a ser uma compreensão que fosse independente dos preconceitos pessoais do intérprete e das limitações impostas pelo próprio círculo hermenêutico (Grodin, 2015).

Um dos aspectos mais relevantes da hermenêutica de Schleiermacher refere-se ao conceito de reconstrução do entendimento (*Nachconstruction*), o que implica não apenas a finalidade da compreensão, mas também, o ponto de partida desse processo. A interpretação deve iniciar-se nas chamadas decisões seminais, generativas (*Keimentschlüssen*), também referidos como momento seminal (*Keimesmoment*) (Danneberg, 2020). Embora essa ideia possa parecer inicialmente abstrata, sua função dentro do sistema hermenêutico schleiermacheriano é fundamental para o processo interpretativo. Em sua concepção, compreender um autor em sua totalidade envolve um processo que revela não apenas os elementos conscientes de sua produção, mas também aspectos que permaneceram inconscientes ao próprio criador da obra (Danneberg, 2020).

Na expressão que diz que temos de nos tornar conscientes do âmbito da linguagem, ao contrário das demais partes orgânicas do discurso, também está incluído que compreendemos melhor o autor do que ele próprio, pois nele muitas coisas são, dessa maneira, inconscientes, que em nós precisam tornar-se conscientes, em parte já, de maneira genérica, na primeira visão panorâmica, em parte nas particularidades, tão logo surjam dificuldades (Schleiermacher, 2005, p. 127).

Essa concepção do melhor entendimento (*Besserverstehen*), sustenta que um leitor atento e engajado pode identificar conexões e relações no texto que permaneceram ocultas ao seu criador. O texto em questão é o último (*letzte*) estágio em sua produção e a interpretação assume a primeira (*erste*) posição na sua reconstrução. Isto é o autor, ao compor sua obra, não necessariamente percebe todas as implicações e interconexões de seu pensamento. Em contrapartida, o intérprete, ao aplicar um método rigoroso de reconstrução, tem a possibilidade de revelar elementos que o autor desconhecia ou não articulou conscientemente. O intérprete, ao seguir corretamente o processo de reconstrução, pode alcançar um nível de compreensão superior ao do próprio autor. No entanto, mesmo com essa estrutura metodológica, a lacuna na interpretação nunca é completamente superada. Elementos como “sentimento” e “intuição” continuam a desempenhar um papel na interpretação, demonstrando que, em última instância, a hermenêutica sempre contém um grau inevitável de mistério e subjetividade (Danneberg, 2020).

Essa compreensão implica uma reconstrução sistemática da relação do autor com a linguagem e a distinção entre elementos que emergem de sua individualidade ou de seu nível de formação e aqueles que são resultado do acaso ou de influências externas. Por sua vez, o intérprete também desempenha um papel ativo, reconstruindo essa dinâmica de maneira sensível e crítica. Dessa forma, a hermenêutica romântica destaca que o processo interpretativo está profundamente ligado ao contexto humano, subjetivo e histórico do autor, sendo inseparável de suas intenções, vivências e visão de mundo. Essa abordagem enfatiza que compreender vai além da técnica, exigindo empatia e rigor analítico, e transforma a interpretação em um diálogo enriquecedor entre o autor e o intérprete.

No contexto de seu projeto de tradução de Platão, Schleiermacher (2002) propõe uma abordagem inovadora para a interpretação do pensamento platônico. Ele rejeita a distinção tradicional entre um Platão exotérico, direcionado ao público geral, e um Platão esotérico, acessível apenas a discípulos iniciados. Para Schleiermacher, essa dicotomia representa um equívoco hermenêutico. Em sua visão, a totalidade do pensamento de Platão está contida integralmente nos diálogos, sem necessidade de uma doutrina oculta, como sugerido por Aristóteles.

Para demonstrar essa tese, Schleiermacher adota uma técnica hermenêutica radical, segundo a qual a compreensão do pensamento platônico exige a desconstrução meticulosa do texto, separando seus conteúdos filosóficos, removendo conexões contextuais e apresentando-o de forma desarticulada. Esse método permitiria revelar a coerência subjacente da filosofia platônica, possibilitando uma reconstrução mais precisa da sua unidade conceitual. Assim, a proposta hermenêutica de Schleiermacher (2002) não se limita à interpretação literal de textos, mas busca remontar o processo intelectual e criativo do autor. Esse procedimento requer a consideração da individualidade do autor, de seu contexto e de suas intenções, muitas vezes inconscientes. Dessa maneira, a interpretação passa a ser concebida como um ato de reconstrução, no qual o intérprete não apenas compreende o texto em sua materialidade, mas também se aprofunda nos mecanismos internos de sua produção.

Uma vez que até então havia regras próprias para a interpretação de obras clássicas na Antiguidade, assim como na filologia e na teologia, isso levou Schleiermacher (1999) à assertiva de que em nenhum desses âmbitos residia a verdadeira essência da arte da interpretação, que, certamente, seria algo maior, do qual aquelas perspectivas haveriam de ser apenas derivações. Não pensar dessa forma, ou seja, ver cada um desses ramos como ambientes fechados, conduziria à conclusão de que teríamos várias hermenêuticas, cada uma ao seu modo, sem que houvesse algo em comum entre elas e mais elevado. Aqui reside a importante reflexão de Schleiermacher para uma hermenêutica universal. A existência de várias hermenêuticas particulares no âmbito da filosofia, filologia, teologia e direito eram apenas derivações de algo maior. A busca por essa hermenêutica geral, que pudesse abranger o todo, é o desafio que Schleiermacher se propõe. Sob esse viés mais abrangente, Schleiermacher encara a hermenêutica como arte ou, em suas palavras, como “arte de descobrir os pensamentos de um autor” (Schleiermacher, 1999, p. 30) a partir do que foi deixado em sua obra. Esse autor, cujos pensamentos devem ser descobertos mediante a tarefa da hermenêutica, não está restrito a uma determinada área, como a filosofia ou os clássicos da Antiguidade. Para Schleiermacher, onde houver escritores, em qualquer lugar, aí está a tarefa da hermenêutica.

Desse modo, o caráter artístico da hermenêutica, conforme descrito por Schleiermacher, implica que

Todo empreendimento da hermenêutica deve ser considerado como obra de arte, não como se a execução culminasse numa obra de arte, mas de modo que a atividade apenas porte em si o caráter de arte, porque com as regras não está dada também a aplicação, isto é, esta não pode ser mecânica (Schleiermacher, 2016, p.48).

Como explica Osculati (1980, p. 305-307), é comparável à interpretação musical. Isto é, assim como na música, a hermenêutica exige mais do que a aplicação de regras fixas, pois ela requer uma sensibilidade que coordene os elementos de uma linguagem complexa e um entendimento das estruturas variáveis de significado. Osculati reforça que o intérprete precisa captar não apenas o significado literal, mas também as nuances emocionais, qualidades tonais e dinâmicas estruturais do discurso. Esse caráter artístico da hermenêutica destaca a necessidade de ir além da objetividade técnica, e mergulhar no processo criativo de reconstrução dos sentidos. Ele enfatiza que a interpretação é tanto uma arte quanto uma ciência, pois combina intuição, habilidade linguística e compreensão das relações intrínsecas no texto ou discurso. Isso permite revelar significados implícitos que emergem das interações sutis entre os elementos, tornando a interpretação um ato profundamente humano e criativo.

Ao propor um deslocamento radical no modo de conceber a interpretação, ele identifica o mal-entendido como condição originária do processo hermenêutico. A compreensão não é dada de antemão, mas deve ser conquistada por meio de um esforço contínuo e vigilante. O mal-entendido não é um acidente ocasional a ser evitado, mas constitui o próprio motor da interpretação. Essa concepção implica reconhecer que o compreender sempre ocorre como uma luta contra o equívoco e a incompreensão, o que exige o estabelecimento de regras que orientem o processo, sem jamais reduzi-lo a uma aplicação mecânica. A hermenêutica, nesse horizonte, deixa de ser uma simples técnica de elucidação e se converte numa teoria do conflito e da mediação. Ao situar, desde o início, a possibilidade do erro e da divergência, Schleiermacher introduz um movimento conceitual decisivo, que transcende os limites da hermenêutica tradicional. O que se dá como ordinário é reinterpretado como exceção, como conquista frágil diante da constante ameaça da incompreensão. A hermenêutica, nesse sentido, é uma teoria da improbabilidade da comunicação, e toda compreensão efetiva deve ser vista como resultado de uma operação delicada e contingente.

Sim, eu tenho que repetir outra vez que a hermenêutica não deve ser limitada meramente às produções literárias; pois eu me surpreendo seguidamente no curso de uma conversação (familiar) realizando operações hermenêuticas, quando eu não me satisfaço com o nível ordinário da compreensão, mas procuro discernir como, em um amigo, pode se dar a passagem de uma ideia à outra, ou quando questiono acerca das opiniões, juízos e tendências que fazem com que ele expresse, sobre um assunto de discussão, deste modo e não de outro. [...] Sim, eu confesso que tenho essa prática hermenêutica no domínio da língua materna e no relacionamento imediato com os homens como uma parte muito essencial da vida das gentes cultas, abstraindo de todo estudo filológico e teológico (Schleiermacher, 1999, p.33).

A hermenêutica, portanto, não é apenas o domínio da erudição textual. Para Schleiermacher, sua prática se estende a toda forma de expressão em que um sujeito comunica

algo a outro, inclusive nas conversas cotidianas. Quando nos deparamos com algo que não compreendemos, seja em um discurso público, em um diálogo íntimo ou em uma obra literária, ali já se instaura a tarefa hermenêutica. Eis o núcleo vivo da hermenêutica que Schleiermacher propõe. É com essa inversão, que ele amplia o alcance da hermenêutica para uma abordagem universal. Desse modo, o trabalho hermenêutico deve ser contínuo e permanente, conforme Ruedell observa: “O normal, pois, é a incompreensão, e não a compreensão. O trabalho hermenêutico deve, por isso, ser permanente” (2000, p. 48).

Esse conceito fundamenta-se na ideia de que o conhecimento não ocorre de maneira puramente passiva, mas resulta de uma interação dinâmica entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Dessa forma, Schleiermacher rejeita a separação absoluta entre o sujeito que interpreta e o mundo que é interpretado, argumentando que ambos estão vinculados em um processo contínuo de construção do sentido. No pensamento de Schleiermacher, a receptividade refere-se à capacidade do sujeito de absorver e receber estímulos externos, isto é, as informações provenientes do mundo. No entanto, esse ato não se dá isoladamente, pois a mente humana também atua ativamente na organização e interpretação desses estímulos, um processo que ele denomina espontaneidade. Essa concepção aproxima-se das ideias kantianas, especialmente no que diz respeito à teoria do conhecimento, onde a mente não apenas reflete a realidade externa, mas também participa ativamente na sua estruturação (Bowie, 1998).

A implicação central desse pensamento para a hermenêutica é a dissolução do dualismo entre sujeito e objeto. Para Schleiermacher, compreender um texto, um discurso ou qualquer fenômeno comunicativo não significa apenas captá-lo de maneira passiva, mas sim engajá-lo em um processo interpretativo ativo, onde o sentido se forma na interseção entre o que é recebido e como é processado. Assim, os desafios hermenêuticos não se reduzem à transmissão de informações, mas envolvem a análise das estruturas que possibilitam e condicionam a interpretação (Bowie, 1998).

Portanto, a hermenêutica de Schleiermacher destaca a impossibilidade de uma compreensão totalmente objetiva, uma vez que o próprio ato de interpretar implica a mediação entre os elementos receptivos e espontâneos do pensamento humano. A relação entre determinismo e liberdade na hermenêutica de Schleiermacher revela um aspecto essencial de sua concepção do entendimento. Para ele, embora a realidade esteja submetida a leis determinísticas, a capacidade humana de interpretação não se restringe a uma reprodução mecânica dessas regras. Em vez disso, o processo de compreensão envolve tanto a adesão a normas linguísticas estabelecidas quanto a possibilidade de inovar e transcender essas regras,

criando novas formas de sentido. Essa tensão entre estrutura e liberdade é central para a hermenêutica, pois evidencia como o significado não é apenas herdado, mas continuamente construído pela interação entre contexto e criatividade. Como Bowie explica:

Vivemos, então, em um mundo regido por leis deterministas que também se aplicam ao nosso próprio organismo, e, no entanto, somos capazes de escolher entre diferentes cursos de ação e gerar novas formas de compreensão. Da mesma maneira, Schleiermacher frequentemente se refere a uma relação entre o que ele chama de atividade 'vinculada', baseada no reconhecimento das regras envolvidas em qualquer linguagem natural, e a atividade 'livre', que nos permite transcender tais regras tanto para compreender em um novo contexto, onde não é evidente, a partir do próprio contexto, que a regra seja aplicável, quanto para articular o mundo de maneiras novas e individuais.²⁰ (Bowie, 1998, p. xi-xii)

Essa perspectiva sugere que a interpretação não é um ato puramente mecânico nem totalmente arbitrário, mas um processo dinâmico que equilibra a estrutura normativa da linguagem com a liberdade criativa do intérprete. Schleiermacher enfatiza que, ao nos engajarmos na compreensão, não apenas seguimos regras já estabelecidas, mas também temos a capacidade de reformulá-las e adaptá-las a novos contextos. Esse processo não implica uma ruptura com as normas, mas sim uma ampliação das possibilidades interpretativas, permitindo que novos sentidos emergjam a partir da interação entre tradição e inovação. Dessa forma, a hermenêutica não se reduz à mera decodificação de significados fixos, mas se apresenta como um campo de constante reconstrução do sentido, moldado pela relação entre determinismo e liberdade (Bowie, 1998).

A partir da necessidade de uma hermenêutica geral ou universal, Schleiermacher distingue dois momentos fundamentais no processo interpretativo. Esses dois modos de interpretação, ainda que distintos, são profundamente interdependentes e operam como dimensões complementares no processo de compreensão textual. O primeiro, de caráter objetivo, concerne à estrutura da língua, suas regras de uso, formas sintáticas e semânticas, ou seja, ao funcionamento interno da linguagem tal como se manifesta na composição do texto. O segundo, de caráter subjetivo, volta-se à interioridade do autor, seu estilo, intenção e peculiaridade expressiva, buscando reconstruir o processo criador a partir das marcas que ele deixou na obra. Ambas as abordagens são expostas por Schleiermacher no formato de cânones,

²⁰ We live, then, in a world which is bound by deterministic laws that also apply to our own organism, yet are able to choose between alternative courses of action and generate new ways of understanding. In the same way, Schleiermacher often refers to a relationship between what he calls 'bound' activity, based on the acknowledgment of the rules involved in any natural language, and 'free' activity, which allows us to transcend such rules in order both to understand in a new context where it is not self-evident from the context that the rule is applicable, and to articulate the world in new and individual ways.

ou princípios orientadores da interpretação, e se articulam em torno de um mesmo objetivo: compreender o discurso como totalidade viva e singular.

Podemos imaginar que compreendemos de tal maneira um texto numa perspectiva da linguagem, que possamos ter nisso uma medida para a peculiaridade psicológica do autor [...]. Da mesma forma, se conheço bem a peculiaridade psicológica de um autor, também posso compreender sem dificuldade o aspecto linguístico, ainda que isso seja mais custoso e, contudo, sempre supõe o conhecimento do linguístico. Considerando melhor, também o aspecto linguístico supõe, por sua vez, o psicológico (Schleiermacher, 2005, p. 197).

A primeira diz respeito ao aspecto objetivo da linguagem, visando identificar as estruturas, convenções e regularidades que permitem apreender o sentido comum compartilhado por autor e leitor. A segunda, por sua vez, é de natureza subjetiva, orientando-se à singularidade da produção discursiva, ou seja, ao gesto criador do autor, cujas idiossincrasias estilísticas e expressivas escapam à mera regra e exigem sensibilidade e intuição do intérprete. “Tal como o círculo hermenêutico envolve a parte e o todo, a interpretação gramatical e técnica como uma unidade, envolve o específico e o geral;” (Palmer, 1996, p. 95) Posto que,

a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação, de todo o seu ser espiritual, a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isso estimula, muito mais que o exame solitário de um texto inteiramente isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras, mesmo aquelas de gêneros diferentes. E é justamente esse aspecto que, na explicação do escritor, mais é deixado para trás e mesmo na maioria das vezes inteiramente negligenciado. Quando nós comparamos os dois, eu diria, vemos antes duas partes e não duas formas da mesma tarefa (Schleiermacher, 1999, p.34).

Schleiermacher busca integrar as estruturas ontológicas preexistentes da linguagem, que moldam o discurso do autor, com o elemento espiritual, que permite ao sujeito livre imprimir suas características individuais nesses moldes e, por sua vez, transformá-los. Cada expressão linguística contém tanto aspectos estruturais objetivos quanto elementos psicológicos subjetivos. Por isso, o intérprete deve recorrer tanto às habilidades gramaticais (ou comparativas) quanto às habilidades intuitivas (ou psicológicas) para captar o significado do texto. (Zimmermann, 2016). Esse duplo movimento entre objetividade e subjetividade revela o modo como Schleiermacher articula a linguagem enquanto meio histórico e simbólico com a interioridade do espírito que nela se expressa. A compreensão gramatical, entendida como arte ou técnica, visa reconstruir o valor prévio da língua e, a partir dele, determinar o sentido do discurso. Trata-se, portanto, de uma prática sistemática, ancorada na regularidade da linguagem enquanto estrutura compartilhada. Já a segunda, requer do intérprete uma espécie de empatia

projetiva, um esforço de interiorização que reconstrói o projeto do autor em sua singularidade criadora (Silva, 2020).

No entanto, tal projeto hermenêutico se depara com a complexidade inerente à linguagem natural, cuja multiplicidade de significados torna impossível uma correspondência unívoca e estável entre signo e sentido. A própria unidade do significado, que é pressuposta pela compreensão, torna-se problemática diante da fluidez e da historicidade das palavras. Schleiermacher (1999; 2005) reconhece que a língua não é um sistema fechado, mas um campo em constante renovação, onde os conceitos se transformam, as terminologias se reinventam, e a intuição que orienta o uso linguístico está sempre em movimento. Pois,

todo discurso sempre deve ser entendido apenas a partir da vida toda a que pertence, isto é, uma vez que todo discurso só é conhecível como momento da vida do falante no condicionamento de todos os seus momentos de vida, e isso somente a partir da totalidade das circunstâncias, pelas quais seu desenvolvimento e continuidade são determinados, cada falante só pode ser entendido mediante a nacionalidade e sua época (Schleiermacher, 2016, p. 45)

Portanto, a relação entre conceito e expressão não é, pois, fixa ou transparente, mas mediada por um dinamismo interno que desafia qualquer pretensão de sistematização exaustiva. “Os usos individuais da língua acarretam mudanças na própria língua, e, no entanto, um autor defronta-se com uma língua sendo obrigado a imprimir nela a sua própria individualidade.” (Palmer, 1996, p. 95) É a partir dessa tensão entre unidade e multiplicidade, entre regra e criação, que o autor concebe sua hermenêutica como um saber que, embora aspire à precisão, jamais se reduz ao formalismo técnico.

A interpretação gramatical, conforme exposta por Schleiermacher, organiza-se a partir de 44 cânones, que sistematizam os princípios fundamentais da compreensão textual. Essa forma de interpretação incide sobre os aspectos objetivos do discurso, considerando a estrutura da linguagem, as regras de uso dos termos, e o modo como se articulam os elementos sintáticos e semânticos (Schleiermacher, 2005). Nela busca-se compreender o texto enquanto produto de uma linguagem comum, isto é, ela opera sobre as regras sintáticas e semânticas compartilhadas que tornam possível a comunicação. Nesse registro, o sujeito que fala desaparece em favor da estrutura do idioma, sendo pensado apenas como um órgão da linguagem. Essa dimensão objetiva da linguagem delimita o domínio do que é compreensível segundo normas universalmente válidas, e é nela que se fundamenta a inteligibilidade das proposições e sua correção formal.

O primeiro cânon propõe que se busque o sentido do texto a partir do domínio linguístico comum ao autor e ao seu público original. A compreensão exige, portanto, uma atenção especial ao modo de enunciação, à relação entre sujeito e predicado, e ao contexto histórico e linguístico de produção (Schleiermacher, 2005). Aqui distingue entre significado e sentido, indicando que o enunciado deve ser tratado como uma unidade indivisível, onde não basta isolar termos fora de contexto, excetuando-se casos particulares, como provérbios e epigramas.

Além disso, defende que a interpretação deve considerar o âmbito de época e o estilo do autor, o que torna necessário situar os usos linguísticos dentro de um horizonte histórico específico. Já o segundo cânone trata da relação entre significado e contexto, enfatizando que o sentido de uma palavra só pode ser devidamente apreendido quando considerado dentro do contexto em que se insere (Schleiermacher, 2005). Essa proposição representa uma ruptura com a tradição hermenêutica clássica, que tendia a isolar os termos como unidades atômicas dotadas de sentido fixo (Silva, 2020). Schleiermacher propõe, em contraste, que o significado seja derivado do campo linguístico ao qual pertence, contribuindo, assim, para uma abordagem mais dinâmica e relacional da linguagem. Ao fazê-lo, supera uma ontologia substancialista da palavra, em que cada termo corresponderia a uma entidade fixa, e antecipa princípios da linguística moderna, reforçando o caráter contextual e histórico do sentido (Silva, 2020)..

Ao mesmo tempo em que a interpretação gramatical oferece o quadro normativo e histórico do uso da linguagem, a técnica busca reconstituir a liberdade do autor dentro desse quadro, identificando aquilo que, no uso da língua, revela sua singularidade. A primeira tem por tarefa determinar o significado com base no uso linguístico e, inversamente, compreender o uso a partir do significado já dado, estabelecendo uma circularidade entre emprego e sentido. Essa dinâmica interpreta o texto segundo sua estrutura objetiva, mobilizando regras formais e regularidades da linguagem. Isto é, envolve o conhecimento das estruturas linguísticas, bem como o uso de conceitos e ideias dentro de um horizonte cultural específico. É necessário separar seus elementos constituintes para identificar o princípio subjacente que confere unidade à obra ou ao pensamento do autor. Tal reconstrução artificial permitiria compreender as estruturas internas que organizam a criação intelectual, uma ideia que ele desenvolve, por exemplo, na introdução à sua tradução dos diálogos de Platão (Schleiermacher, 2002). No entanto, essa abordagem, por si só, não é suficiente para dar conta da singularidade criadora do autor, o que leva à proposição de uma segunda via interpretativa, voltada à apreensão subjetiva da produção.

O essencial da diferença entre os dois aspectos consiste nisto: que, no aspecto puramente psicológico, o ser humano é livre e, por conseguinte, precisamos nos voltar às suas relações enquanto princípios de sua autodeterminação, enquanto que no outro, no aspecto técnico, tanto no momento da meditação quanto no da composição é o poder da forma que domina o autor. Aí a forma já se encontra na resolução da concepção. Conquanto ela seja algo já existente, está claro que o autor, enquanto tipo de vida espiritual geral, é igualmente órgão da forma, assim como no aspecto gramatical, o consideramos como órgão da língua (Schleiermacher, 2005, p. 220-221).

A interpretação técnica ou psicológica, não se limita à análise temática da obra, mas visa captar a unidade formal que articula suas diferentes partes. Ela complementa a interpretação gramatical, operando sobre o mesmo fundamento linguístico, porém orientada à individualidade expressa pelo autor na composição. Essa forma de interpretação parte não da estrutura da língua, mas da peculiaridade que nela se manifesta, buscando captar o modo como o autor, em sua individualidade criadora, expressa-se por meio da linguagem.

A base da interpretação técnica reside na ideia de que o autor é mais bem compreendido na medida em que se reconhece a unidade de sua obra e o projeto criador que a sustenta. Tal compreensão depende da apreensão do tema central que a estrutura e da forma peculiar com que o autor se serve da linguagem, de seu estilo e arranjo. Ao contrário da interpretação gramatical, que incide sobre a estrutura linguística como tal, a técnica é orientada à reconstrução do gesto criativo, tomando como ponto de partida a decisão originária do autor. A hermenêutica torna-se psicológica, transforma-se na arte de determinar ou de reconstruir um processo mental, um processo que não mais é tomado como sendo essencialmente linguístico. O estilo ainda é visto como uma chave para a individualidade do autor, mas consideramo-lo como apontando para uma individualidade não linguística, da qual é uma manifestação meramente empírica (Palmer, 1996, p. 100). Nesse sentido, o autor, manifesta-se tanto nas regularidades gramaticais quanto nas inflexões pessoais.

Ainda que não haja regras para a interpretação psicológica ela também possui um caráter universal, pois todo compreender envolve necessariamente um movimento em direção àquilo que deve ser interpretado. “Se o próprio Schleiermacher deu-lhe, desde o princípio, o nome de interpretação 'técnica', é porque ela busca entender a arte (*techné*) bem específica de um autor, sua virtuosidade característica.” (Grondin, 2012, p. 27–28) No entanto, a relação entre a subjetividade do autor e sua expressão não é mecânica; cada caso é único e requer uma abordagem singular. Por isso, a necessidade de “adivinhar” não desaparece, mesmo quando o procedimento comparativo é extrapolado ao máximo de rigor. O núcleo da interpretação permanece, em última instância, uma tentativa de reconstruir um pensamento que originalmente não foi expresso com palavras (Flamarique, 1999).

Essa abordagem inclui dois métodos complementares: o divinatório e o comparativo. O primeiro consiste de uma espécie de intuição criadora, uma tentativa de transformar-se no outro, colocando-se na perspectiva do autor, para captar o sentido que ele imprimiu à sua obra. Essa operação é descrita como uma força do feminino, por sua natureza sensível e interior. O segundo, o comparativo, é dito masculino, pois opera por analogia e diferenciação: compara-se o estilo e a estrutura de uma obra com outras do mesmo autor ou contexto, a fim de destacar o que há de peculiar. Ambos os métodos são inseparáveis, já que se exigem mutuamente: a comparação orienta a intuição, e esta, por sua vez, dá sentido à comparação (Schleiermacher, 2005).

A compreensão do estilo ocupa lugar central nessa modalidade interpretativa. O estilo não é o mesmo que ornamento literário, mas é a forma própria através da qual o autor expressa sua relação com a língua e imprime sua marca na formação do discurso. Como explica o hermenêuta: “pensamento e linguagem, entretanto, convertem-se um no outro e interpenetram-se por toda a parte, e o modo peculiar de captar o objeto passa para o arranjo e, dessa forma, também para o tratamento da língua” (Schleiermacher, 2005, p. 200). Ele articula o modo como o pensamento se objetiva na linguagem e deve ser compreendido como a exteriorização do objetivo e da totalidade pretendida pelo autor. Nesse contexto, a tarefa psicológica se concentra em dois elementos fundamentais: a compreensão do pensamento que fundamenta a obra e a compreensão das partes a partir da vida do autor. Isso implica situar a produção no conjunto da biografia intelectual e afetiva do escritor, reconhecendo que muitas vezes a obra resulta de uma decisão interior seminal, de um germen que orienta sua gênese.

Dessa maneira, a interpretação psicológica visa reconstruir o sentido da obra como totalidade a partir de sua origem subjetiva, articulando estilo, decisão criadora e contexto vital. Trata-se, portanto, de uma tarefa profundamente especulativa, mas fundamentada em critérios rigorosos, e que, articulada à interpretação gramatical, permite à hermenêutica o cumprimento de seu propósito: compreender o autor melhor do que ele mesmo poderia fazê-lo. Assim, Schleiermacher recusa qualquer leitura que se limite à aplicação mecânica de regras, pois compreender é também reencontrar a criatividade individual que, ao se expressar, modifica e renova a linguagem.

Para a criança deve parecer indeterminado a que se refere, no objeto, o nome. Também a isto ela chega somente através de muitas comparações, e isto é obviamente particular. Apenas através de composição e comparação de particulares chega-se à unidade interna. Ela é aquilo que em todo particular da intuição (*Anschauung*) é representável. Completude do particular, porém jamais é de se esperar; logo, a tarefa é um infinito. Como pode ser restituída a completude? E mesmo que se a tivesse, qual

seria a garantia para a justeza da concepção da unidade interna? A fiança não poderia ser outra vez uma regra metódica, mas apenas o sentimento (*Gefühl*); e de novo este sentimento deve também restituir a completude (Schleiermacher, 1999, p. 76)

É nesse segundo nível que emergem os conceitos fundamentais de contemplação (*Anschauung*) e sentimento (*Gefühl*), pilares da filosofia do jovem Schleiermacher, especialmente nos textos sobre a religião. A intuição, nesse contexto, designa a capacidade de apreender o todo em sua unidade interna, captando as tensões que o estruturam a partir de uma experiência imediata. O sentimento, por sua vez, revela a dimensão afetiva e pessoal dessa apreensão, manifestando a conexão viva entre o sujeito e o conteúdo intuído (Frank, 2005). Assim, exige-se do intérprete não apenas domínio das regras da linguagem, mas uma abertura empática à interioridade do autor (Silva, 2020).

Essa segunda abordagem busca compreender o fio condutor que atravessa a totalidade das manifestações de um autor. Isto é, seu estilo, vocabulário, formas recorrentes e gestos compositivos, sem se restringir a uma única obra, ou a uma leitura pontual. Além disso, o intérprete deve comparar o uso que o autor faz das estruturas linguísticas e conceitos em sua obra com outros escritos do mesmo campo e da cultura mais ampla (Zimmermann, 2016). Enquanto a interpretação gramatical tende a apagar o autor em favor da norma, na técnica o autor retorna como centro do processo, sendo a linguagem vista como órgão da sua individualidade. A compreensão só é possível, assim, se ambas as formas de interpretação forem integradas: uma fornece o arcabouço estrutural da linguagem, a outra revela sua singularização subjetiva.

Apesar de Schleiermacher distinguir a interpretação puramente divinatória da técnica, há sempre nelas um caráter dialético. A primeira diz respeito ao fluxo espontâneo e livre do pensar, sem conexão necessária entre os elementos que o compõem. Já a técnica, ainda que também se refira ao pensamento individual, pressupõe uma composição orientada, em que o dizer está relacionado a um propósito comunicativo. Ambas, no entanto, revelam aspectos complementares da subjetividade do autor e da articulação entre pensamento e linguagem (Flamarique, 1999). A tarefa central da interpretação técnica consiste, então, em descobrir a unidade do estilo e da composição do autor. Isso envolve, por um lado, a identificação do tema interno da obra, sua coerência interna, e, por outro, a originalidade da forma com que esse tema é realizado. O verdadeiro sujeito da obra não se exprime em ideias isoladas, mas na maneira como essas ideias são organizadas em uma forma única, que articula o universal e o individual num gesto irrepetível de criação.

Críticos (Palmer, 1996), acusaram Schleiermacher de adotar uma abordagem hermenêutica baseada na intencionalidade, na empatia ou em um viés excessivamente psicológico. Ao contrário do que sustentaram algumas leituras posteriores, especialmente após sua recepção por Dilthey, a hermenêutica de Schleiermacher não pode ser corretamente reduzida a uma tentativa psicologizante de “reconstruir a mente do autor” (Grondin, 2003, p. 133). Essa crítica desconsidera dois aspectos fundamentais de sua teoria. O primeiro é que, para Schleiermacher, tanto os aspectos intuitivos quanto os gramaticais da interpretação são ideais regulativos, não objetivos plenamente alcançáveis. Isso significa que a reconstrução completa dos pensamentos de um autor ou a captação exata da forma como um público original teria recebido um discurso sempre resultam em aproximações interpretativas, nunca em certezas definitivas.

O segundo aspecto essencial de sua teoria é a necessidade de um equilíbrio entre os dois métodos: a plena compreensão só é possível quando se evita pender excessivamente para um único lado, pois ambos os métodos são indispensáveis ao processo interpretativo.

Os dois procedimentos não podem ser separados entre si, pois, a divinação apenas obtém sua certeza mediante a comparação confirmadora, posto que sem esta ela sempre pode ser fantástica. O comparativo, entretanto, não confere nenhuma unidade. O universal e o particular precisam penetrar-se mutuamente, e isso acontece somente pela divinação (Schleiermacher, 2005, p. 203).

Mesmo reconhecendo que o significado de cada elemento só pode ser compreendido em sua relação com o todo, Schleiermacher mantém a ideia de que a individualidade é irreduzível e que a originalidade do pensamento continua possível. No entanto, para que o pensamento seja compreendido, ele precisa estar inserido em uma realidade objetiva e compartilhada. Assim, embora cada pessoa seja uma unidade de consciência autônoma e completa, ainda é possível acessar seu pensamento por meio da linguagem, que se baseia em uma razão universal comum (Zimmermann, 2016).

Diferentemente da interpretação baseada na empatia, que pressupõe a conexão com outro indivíduo por meio da intuição ou do sentimento, Schleiermacher (1999; 2005) defende que a compreensão das ideias de um autor deve ocorrer por meio da análise sistemática da linguagem. Para ele, a linguagem é um meio confiável porque a razão universal permite a tradução de qualquer expressão linguística para um referencial compreensível. Schleiermacher não propõe uma interiorização psicológica, mas uma abertura ao outro por meio do diálogo interpretativo. Interpretar um texto é entregar-se a um colóquio com o autor, deixando-se

interpelar por suas palavras, formulando questões e escutando as “alusões silenciosas” que atravessam a linguagem (Grondin, 2003, p. 133).

Essa concepção está enraizada numa compreensão dialética da existência: não há um ponto arquimédico de certeza a partir do qual o sentido se apresentaria de modo definitivo. Ao invés disso, Schleiermacher reconhece a finitude humana e a conseqüente infinitude da tarefa interpretativa. O intérprete não se relaciona com o texto como quem analisa um objeto passivo, mas como quem entra numa conversa genuína. Como destaca Grondin, “cada palavra escrita é, em si, uma proposta de diálogo, que um texto quer promover com um outro espírito” (Grondin, 2003, p. 133). Essa abordagem impede que se confunda sua hermenêutica com uma psicologia subjetivista. O que está em jogo é a participação numa comunidade de sentido, em que o leitor se aproxima do texto não para dominá-lo ou invadir sua interioridade, mas para compartilhar, reconstruir e continuar a conversa que ali se inicia.

Essa concepção dual do discurso, como estrutura compartilhada e como manifestação singular, revela, em Schleiermacher, uma compreensão profundamente dialética da linguagem. Pois nessa estrutura dual fica evidente o modo como cada uma dessas interpretações amplia e corrige os limites da outra. A dimensão gramatical impede que a subjetividade do intérprete se converta em arbitrariedade, enquanto a dimensão técnica impede que a análise linguística se reduza a um exercício puramente técnico ou filológico. A hermenêutica, portanto, não é nem pura ciência da língua nem mera introspecção, mas uma arte de mediação entre o que foi dito e o que se pretendeu dizer, entre a forma expressa e a intenção criadora.

Mesmo nos aspectos mais materiais da interpretação, o objeto último da hermenêutica não é simplesmente o código, mas a natureza viva do sujeito falante. Por isso, compreender exige mais do que decodificar: exige, sobretudo, reconhecer a modificação subjetiva que o espírito imprime à linguagem. Embora distintas em suas metodologias e focos, nenhuma delas é autossuficiente: a compreensão da unidade de uma obra só se realiza, de fato, quando ambas operam em articulação.

2.4 Filosofia e Linguagem

O conceito de linguagem constitui o ponto de partida decisivo para a elucidação dos fundamentos da hermenêutica schleiermacheriana, não apenas por seu vínculo intrínseco à interpretação de textos escritos, mas sobretudo por configurar uma chave de acesso à produção

do autor. Em Schleiermacher, tal concepção se insere numa tradição que remonta à Antiguidade, onde já se delineavam duas perspectivas fundamentais sobre a linguagem: de um lado, a compreendida como órgão de comunicação ou representação do pensamento, como em Platão e Aristóteles; de outro, a linguagem como expressão espontânea do sujeito, articulada com sua origem e singularidade. Essa última vertente, representada no Crátilo²¹ (Platão, 1988), é revalorizada por Schleiermacher, especialmente pela ideia de que a concordância estabelecida pela comunidade estaria na base do sentido.

A transição decisiva para o pensamento moderno da linguagem se realiza com Humboldt, cujas reflexões sobre a diversidade estrutural das línguas humanas e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade inauguram uma nova orientação teórica. Tal deslocamento consiste na superação da linguagem como mero produzido (*Erzeugtes*), propondo-se, em seu lugar, uma visão que enfatiza sua produção (*Erzeugung*), em sintonia com a ideia de que o espírito humano se realiza na linguagem como sua expressão dinâmica e constitutiva. Isto é, “a linguagem não é a obra (*Ergon*), mas uma realização (*Energeia*)” (Silva, 2020, p. 131). Seu verdadeiro estatuto reside não em sua fixidez, mas na sua articulação enquanto energia viva e mutável, expressão direta da atividade do espírito. Desse modo, sua preservação na escrita é sempre uma preservação incompleta, posto que a linguagem seja em sua essência, “o eterno trabalho do espírito (*Arbeit des Geistes*) de tornar a articulação sonora capaz de exprimir o pensamento” (Silva, 2020, p. 131).

A análise de Frank (1977) sobre a filosofia da linguagem de Schleiermacher lança luz sobre a forma como o autor retoma a concepção humboldtiana da tensão entre totalidade e individualidade no âmbito linguístico. Isto é, pensar a linguagem como manifestação universal do pensamento por meio de sua realização individual no discurso, o que, em última instância, funda a inteligibilidade do texto, e permite o exercício interpretativo. Paralelo similar pode ser traçado na Dialética, entre Deus e conhecimento (Frank, 2005). De acordo com Schleiermacher, todo discurso linguístico possui uma dupla marcação. De um lado, ele expressa o sistema da língua, ou a totalidade da linguagem, que impõe, de maneira uniforme para todos os falantes,

²¹ A perspectiva naturalista apresentada por Crátilo defende uma correspondência essencial entre o nome e a coisa nomeada, válida para qualquer idioma. Em contrapartida, Hermógenes argumenta que os nomes derivam de um consenso entre as pessoas, sendo fruto de convenção e acordo social. Essa visão pressupõe que se pode nomear livremente qualquer objeto, sem prejuízo para o significado ou para quem nomeia, como ilustrado pela prática de se alterarem os nomes de escravos. Ambas as posições aspiram à universalidade, mas enquanto a de Crátilo apela à natureza das coisas, a de Hermógenes reconhece os limites impostos pela condição humana (Platão, 1988).

regras de sintaxe e de sentido. A língua, nesse sentido, condiciona o pensamento dos indivíduos, como se os sujeitos fossem apenas um ponto de passagem para a própria língua.

No entanto, Schleiermacher também afirma que a língua só existe porque é atualizada na fala: ela nasce da soma das iniciativas individuais de significado feitas por cada falante. Cada pessoa, portanto, participa ativamente da construção da língua, seja criando algo novo, seja preservando e transmitindo o que já existe (Schleiermacher, 1999). Como explica Frank (1984), essa tensão entre o sistema da língua e a ação individual constitui o campo próprio do discurso, e opera segundo uma dialética ainda não plenamente compreendida. Por um lado, não está totalmente patente como os sinais linguísticos, definidos por um sistema, podem também carregar significados individuais e até incomunicáveis, o que explicaria a transformação histórica das classificações linguísticas. Por outro lado, também não foi plenamente explicado como pensamentos particulares, muitas vezes intransmissíveis, conseguem se expressar por meio da linguagem, ainda que escapem, em parte, às regras gerais do idioma. Essas regras, não funcionam como leis naturais, que se impõem de forma inevitável, mas sim como normas que apelam à liberdade do sujeito, exigindo interpretação e escolha.

Para Schleiermacher, no entanto, a linguagem não se reduz a mero instrumento de comunicação. Ela deve ser compreendida como produção coletiva e histórica, ao mesmo tempo em que carrega a marca da singularidade criativa do sujeito. Desse modo, a linguagem se apresenta como o ponto de interseção entre o individual e o comunitário, entre o contingente e o universal. Sua dimensão escrita e oral, bem como sua inserção nas práticas cotidianas, expressa essa dialética constitutiva (Silva, 2020, p. 132-133).

Por exemplo, ao comentar a abordagem da linguagem na obra *A vida de Jesus*, de Schleiermacher, Ruedell (2014) enfatiza que a reflexão de Schleiermacher sobre a linguagem ultrapassa sua mera função instrumental ou expressiva, assumindo uma perspectiva mais ampla que permite falar em termos de uma “comunidade linguística”. Nessa concepção, a linguagem é concebida como elemento constitutivo da experiência compartilhada, articulando o universal e o singular, o coletivo e o individual. Como observa o comentador, “O contexto social ou comunitário é determinante e indispensável na constituição do indivíduo humano” (Ruedell, 2014, p. 150). Ao falar de hermenêutica Schleiermacher afirma que

todo discurso sempre deve ser entendido apenas a partir da vida toda a que pertence, isto é, uma vez que todo discurso só é conhecível como momento da vida do falante no condicionamento de todos os seus momentos de vida, e isso somente a partir da totalidade das circunstâncias, pelas quais seu desenvolvimento e continuidade são

determinados, cada falante só pode ser entendido mediante a nacionalidade e sua época. (Schleiermacher, 2016, p. 45)

Desse modo, a figura de Jesus deve ser interpretada, assim, como produto e ao mesmo tempo inflexão crítica dessa tradição milenar, sendo a relação entre indivíduo e comunidade, entre particular e universal, um elemento indispensável para qualquer tentativa hermenêutica que pretenda alcançar uma compreensão ampla de sua mensagem. Pode-se observar também, no que diz respeito à linguagem, que Schleiermacher recusa a ideia de uma língua universal, tal como pretendida por certos autores modernos, notadamente Descartes e Leibniz. Esta recusa não é meramente terminológica, mas responde a uma crítica mais profunda à tentativa de uniformização dos meios de expressão do pensamento, que ignora a pluralidade histórica, cultural e estrutural das línguas humanas.

[...] porque as línguas não só não podem ser inteiramente transpostas umas nas outras, mas também porque, no interior de cada uma delas, o próprio valor das palavras jamais pode ser exatamente transmitido onde não possamos colocar o que é designado ao lado do signo; se, entre todas as ciências, a matemática foi a que menos levou a termo o seu desenvolvimento em meio a contradições, e a que mais se tornou de fato a mesma para todos, porque é a que menos desgasta a língua, não era muito natural tentar ajudar também a metafísica dessa maneira e, por meio dela, todas as outras ciências? Se, portanto, o método era falho, como devemos rezear, a tarefa fora corretamente apreendida, isto é, colocar a filosofia acima dos erros que surgem necessariamente e inevitavelmente tanto da irracionalidade das línguas umas em relação as outras, como da indeterminação dos elementos de uma delas, não permitindo que sistema algum alcance uma validade universal (Schleiermacher, 2016, p. 76-77).

Contra a aspiração leibniziana, Schleiermacher valoriza a diversidade e a historicidade dos idiomas. Leibniz via na linguagem universal um instrumento de racionalização do conhecimento, capaz de conferir unidade ao saber e de evitar a dispersão típica do discurso natural. Schleiermacher, ao contrário, denuncia os limites dessa empreitada. Ele aponta que a ciência, enquanto pretensão universal, não pode abstrair da historicidade das formas linguísticas. Não há como construir um sistema de signos verdadeiramente universais, porque as línguas não são plenamente transponíveis entre si, nem mesmo internamente uniformes.

A crítica de Schleiermacher é, pois, epistemológica e ontológica. Ao denunciar o formalismo vazio da tentativa de fundar uma ciência da linguagem independente das línguas naturais, ele defende uma concepção hermenêutica que reconhece a linguagem como produto de tensões culturais e expressões individuais irreduzíveis a um código comum. A linguagem não é um espelho neutro da razão universal, mas sim um campo de mediações históricas e simbólicas em constante movimento, cujo sentido se dá precisamente na pluralidade e na diferença (Schleiermacher, 1999; 2016). Dessa forma, conforme Bowie (2005), ele rejeita uma visão estritamente formal da linguagem, argumentando que a interpretação depende das

relações holísticas entre conceitos e seu uso em contextos específicos. Assim, ele enfatiza que nenhum conceito pode ser compreendido isoladamente, pois seu significado se forma a partir das conexões com outros conceitos no sistema linguístico. Essa perspectiva impede a definição rígida do conhecimento com base apenas em regras lógicas ou dados sensoriais, destacando a interdependência dos termos na construção do sentido (Bowie, 2005, p. 78).

Para Schleiermacher, a linguagem não é meramente um instrumento da razão, mas o próprio meio em que o pensamento se torna real. Não há pensamento sem discurso, e não há discurso que não se efetive por meio da língua. A unidade entre pensar e dizer só se realiza na medida em que o pensamento se deixa estruturar linguisticamente. É por isso que a hermenêutica, em sua função interpretativa, deve sempre levar em conta os aspectos objetivos e estruturais da língua, pois compreender o discurso é, antes de tudo, compreender seu modo de articulação formal. A análise da linguagem realizada por Schleiermacher parte da constatação de que a compreensão não é uma operação excepcional ou distante, mas um fenômeno cotidiano, que ocorre naturalmente no fluxo da comunicação. Isso se deve à própria estrutura do pensamento humano, para o qual a expressabilidade e a pensabilidade são inseparáveis: o pensamento já se manifesta linguisticamente, e o discurso funciona como a mediação entre o eu e o outro. Nesse sentido, o ato de compreender não se limita à apreensão literal das palavras, mas envolve o esforço de reconstruir a intenção e o juízo do outro, de acompanhar o seu raciocínio e captar a singularidade da sua expressão (Schleiermacher, 1999).

A linguagem, nessa perspectiva, não é apenas um código objetivo a ser decifrado, mas a manifestação individual do espírito. Ela revela tanto o conteúdo do pensamento quanto a forma pessoal como esse conteúdo se articula. Assim, a compreensão exige mais do que domínio de regras linguísticas: ela requer sensibilidade para captar os elementos subjetivos e contextuais que dão sentido à fala. Essa perspectiva conduz a uma integração decisiva entre hermenêutica e dialética. A dialética, entendida como ciência dos princípios e da unidade do saber, encontra na linguagem seu ponto de articulação com a pluralidade dos discursos particulares: “Esta [Dialética], porém, mostra a possibilidade daquela [Hermenêutica]” (Schleiermacher, 1999, p.14). O pensamento, ao ser comunicado linguisticamente, torna-se comum, partilhável, capaz de gerar um saber que ultrapassa a interioridade do indivíduo e adquire forma objetiva. Por isso, Schleiermacher afirma que o discurso deve ser interpretado como totalidade, envolvendo não apenas o conteúdo do que se diz, mas também a forma como é dito.

Por essa razão, a interpretação, em Schleiermacher, é inseparável da noção de arte (*Kunst*). Interpretar é, em certo sentido, refazer o movimento da criação; exige do intérprete a mesma liberdade e inventividade que caracterizam a composição artística. Por isso, Schleiermacher entende que todo empreendimento hermenêutico deve ser compreendido como uma obra de arte, mas “não como se a execução culminasse numa obra de arte, mas de modo que a atividade apenas porte em si o caráter de arte, porque com as regras não está dada também a aplicação, isto é, esta não pode ser mecânica” (Schleiermacher, 2016, p. 48). Toda obra deve ser interpretada como se tivesse sido produzida como arte, e quanto mais artística for sua estrutura, mais a interpretação dependerá de uma técnica refinada, sensível às singularidades da forma. Essa relação entre arte e interpretação é constitutiva da hermenêutica, a qual, segundo Schleiermacher, culmina precisamente quando a atividade interpretativa se aproxima da criação estética.

Schleiermacher estabelece uma vinculação imediata entre linguagem e pensamento, de modo que refletir sobre a linguagem é, ao mesmo tempo, refletir sobre o próprio pensar. “Na expressão linguística verifica-se de maneira singular a unidade de opostos que articula tudo o que existe: a unidade entre pensamento e natureza, entre o universal e o individual.” (Flamarique, 1999, p. 223) Nessa perspectiva, a hermenêutica aparece como o contraponto da dialética: se esta busca a mediação conceitual por meio da argumentação racional, aquela se ancora na imediatez da linguagem como expressão do espírito. Tal abordagem se articula com a crítica schleiermacheriana à noção de uma “razão pura” descolada da experiência e da historicidade (Izuquiza, 1998).

Em sua hermenêutica, Schleiermacher recusa a separação entre razão empírica e especulativa, propondo em seu lugar um fundamento dialógico da razão, que pressupõe a intersubjetividade como base para o conhecimento. Assim, ao invés de pensar a razão como atributo isolado de um sujeito, ele concebe a racionalidade como inserida numa comunidade de diálogo. Ademais, essa orientação se coaduna com sua posição realista, que reconhece a necessidade de uma referência ontológica como condição do Saber; isto é, uma relação com o Ser (Izuquiza, 1998).

Schleiermacher propõe uma ontologia participativa que pressupõe a correlação entre mente e existência, de modo que o pensamento se materializa por meio da linguagem. “Isso leva à unidade do pensar e do falar, a língua é a maneira e o jeito de o pensamento ser real. Pois não há pensamento sem discurso” (Schleiermacher, 2016, p. 42). Segundo sua concepção, não podemos pensar sem linguagem, e é somente através do ato de falar que atingimos um nível

determinado de consciência e intenção. Assim, para ele, não há pensamento sem palavras, e a linguagem constitui o único meio de acesso à autoexpressão do espírito em textos e na arte (Zimmermann, 2016).

No tocante à hermenêutica, isso se traduz na exigência de respeitar a realidade do texto e suas referências, evitando projeções subjetivistas e preservando o vínculo entre linguagem, pensamento e mundo (Izuquiza, 1998). Por outro lado, em contraposição a abordagens analíticas que reduzem a linguagem a um conjunto de regras, Schleiermacher argumenta que sua compreensão requer a consideração do contexto e do espírito individual no qual ela se manifesta. Portanto a “adivinhação” assume um papel central no processo interpretativo (Zimmermann, 2016).

Dessa forma, ele reconhece as limitações impostas pelos aspectos materiais e estruturais da linguagem sobre o indivíduo. No entanto, a ênfase exclusiva nessas estruturas resulta na negligência da dimensão criativa da linguagem, por meio da qual o sujeito modifica e ressignifica tais formas preexistentes. Sua abordagem integrativa busca, portanto, como explica Zimmerman (2016), correlacionar os elementos receptivos da linguagem, referentes às estruturas pré-estabelecidas assimiladas pelo falante, com os elementos espontâneos, que se referem ao uso dinâmico e individual da mesma.

A relação entre dialética e hermenêutica em Schleiermacher é estabelecida a partir de sua concepção da compreensão como um processo que envolve tanto a interpretação do discurso alheio quanto a busca pela verdade presente nessas expressões. Schleiermacher diferencia dois níveis nesse processo: um primeiro, que se ocupa do significado das enunciações, e um segundo, que visa à sua veracidade. Essa distinção pode ser relacionada à diferença clássica entre *doxa* e *episteme*²², ou seja, entre opinião e conhecimento verdadeiro. Embora essa separação possa parecer uma simples repetição da diferença platônica entre opinião e conhecimento, Schleiermacher a desenvolve em um contexto pós-kantiano, enfatizando que o entendimento não ocorre de forma puramente objetiva, mas envolve um processo ativo de reconstrução e questionamento. Dessa forma, sua abordagem hermenêutica não se limita à decodificação de enunciados, mas busca integrar a interpretação ao contexto

²² No Teeteto (201c–210a), Platão, por meio de Sócrates, examina criticamente a definição de conhecimento como opinião verdadeira, demonstrando que, embora uma opinião possa coincidir com a verdade, isso não a torna, por si só, conhecimento. A *episteme* exige mais do que mera crença verdadeira: requer justificação racional, o que levará Platão, à formulação da teoria do conhecimento como opinião verdadeira justificada (Platão, 1988).

filosófico mais amplo, onde a linguagem e a verdade são indissociáveis da dinâmica do pensamento e da experiência humana. (Bowie, 1998).

Segundo Bowie (1998), a relação entre dialética e hermenêutica no pensamento de Schleiermacher pode ser melhor compreendida ao considerar o contexto de suas atividades acadêmicas, especialmente sua experiência na tradução de Platão e seu envolvimento com a crítica bíblica. Além disso, o contato de Schleiermacher com a obra *Account of the English Colony in New South Wales*, de David Collins, é relevante à essa compreensão. Nesse relato, Collins descreve seu encontro com uma tribo aborígine que, segundo ele, vivia em extrema miséria e parecia desprovida de qualquer forma de religião. Schleiermacher, no entanto, reinterpretou essa visão dentro de sua própria concepção filosófica, argumentando que, no contexto dos textos sobre religião, mesmo povos aparentemente sem práticas religiosas convencionais poderiam possuir um senso de participação no universo, constituindo uma forma distinta de consciência religiosa (Bowie, 1998).

Esse episódio ilustra um dos desafios centrais da hermenêutica: como compreender sistemas de crença e formas de vida radicalmente diferentes sem impor a eles categorias ocidentais preexistentes? A tentativa de responder a essa questão, segundo Bowie, reforça a relação entre dialética e hermenêutica no pensamento schleiermacheriano. Pois, seu método hermenêutico não se limita à reconstrução de significados textuais, mas se estende à compreensão do “outro” em sua alteridade radical, o que torna sua abordagem relevante não apenas para a interpretação de textos, mas também para o diálogo intercultural e filosófico (Bowie, 1998).

Para Schleiermacher, a verdade não se impõe como um dado absoluto exterior aos sujeitos, mas emerge da interlocução e do confronto de perspectivas no interior de um círculo linguístico compartilhado. A linguagem, nesse contexto, é o próprio espaço onde se organiza a busca pelo saber comum. Como explica Manfred Frank, “não há comunidade de pensamento que não tenha registrado seu consenso dialético na gramática de um ‘círculo linguístico’ [...] codificando-o como um contexto de envolvimento e signos por meio do qual ela se sintetiza enquanto sociedade” (Frank, 1997, p. 9). Assim, a linguagem não serve apenas como veículo da racionalidade, mas é condição da constituição do pensamento como forma social e historicamente mediada.

Nesse sentido, ele acaba por superar o debate entre estruturalismo e intencionalismo, que discute a relação entre sujeito e linguagem, especialmente sobre a origem do significado

dos textos. No estruturalismo extremo, o sujeito é “submetido” às regras da linguagem, sem poder determinante sobre seus significados. Nessa perspectiva, a linguagem é recebida do mundo externo, e a interpretação depende de estruturas sociais e culturais que transcendem o indivíduo. Já no intencionalismo forte, a autoridade sobre o significado pertence ao autor, pois o sentido de um texto estaria vinculado aos atos mentais do seu criador. O problema dessa visão é que ela presume que o significado pode ser determinado exclusivamente pela intenção do autor, desconsiderando a influência do contexto histórico e cultural. Schleiermacher propõe uma abordagem que tenta superar essas limitações, considerando que a interpretação deve levar em conta tanto os aspectos estruturais quanto os subjetivos da linguagem, conciliando a recepção passiva do significado com a capacidade de criação do sentido. (Bowie, 2005, p. 73-74).

Ao buscar evitar a separação rígida entre os aspectos passivos e ativos na compreensão textual, Schleiermacher articula sua hermenêutica com outras questões filosóficas. Para ele, a linguagem possui um aspecto receptivo, chamado de “gramatical”, na exposição sobre hermenêutica, no qual elementos como vocabulário e sintaxe são recebidos do mundo externo. No entanto, há também um aspecto espontâneo, que ele denomina “psicológico” ou “técnico”, ligado ao uso criativo da linguagem pelo sujeito. Segundo Bowie (2005), embora muitos o associem ao intencionalismo, considerando sua hermenêutica como um esforço de empatia para captar a mente do autor, sua abordagem também se insere em um debate maior sobre a relação entre ciências humanas e naturais.

Isso pode parecer remeter a um questionável território epistemológico fundacional, mas Schleiermacher deixa claro que o aspecto da autoconsciência designado como 'sentimento' não pode funcionar como um fundamento filosófico. Na verdade, é a dependência do 'eu' em relação a um fundamento que o transcende, e que não está sob seu poder, que o leva a essa noção. O que lhe interessa é o fato de que, enquanto o sujeito consciente e reflexivo depende de inferências que conectam diferentes experiências para julgar tanto sua própria identidade quanto para conceitualizar objetos no mundo, o 'eu' imediato deve ser a base existencial de qualquer ato de inferência. (Bowie, 2005, p. 87).

Como buscaremos mostrar no capítulo seguinte, Schleiermacher rejeita a ideia de que o conhecimento filosófico pode alcançar uma conclusão definitiva, defendendo que a separação entre receptividade e espontaneidade é sempre relativa, pois ambas compartilham uma mesma origem. Enquanto Kant as trata como categorias distintas, Schleiermacher propõe que sua relação é dinâmica: em certas situações, como na produção estética, a espontaneidade predomina, enquanto no conhecimento de objetos, a receptividade é mais forte. No entanto, nunca atuam isoladamente, pois uma sempre envolve algum grau da outra. Na percepção

cotidiana, muitas vezes identificamos um elemento sem perceber a interação entre esses dois aspectos²³ (Bowie, 2005, p. 75).

Dessa forma, aponta Bowie (2005), Schleiermacher relaciona sua hermenêutica com a dialética, ao enfatizar que a interpretação textual não deve ser vista isoladamente, mas em conexão com questões mais amplas relacionadas à verdade e comunicação. Ele argumenta que a hermenêutica, ao lidar com a interpretação de textos, compartilha princípios com a dialética, pois ambas envolvem um processo de questionamento e mediação entre diferentes perspectivas. Sua visão da interpretação como um processo fundamental da compreensão reforça uma concepção pragmática da linguagem e do conhecimento (Bowie, 2005, p. 83).

Ao utilizar o termo divinatório, Schleiermacher concebe a interpretação como um processo dinâmico que não pode ser reduzido a regras fixas ou metodologias definitivas (Schleiermacher, 1999). A interpretação ainda depende de um processo comparativo, no qual certos elementos precisam ser temporariamente estabilizados para que o entendimento possa avançar; mas essa fixação não pode ser rigidamente codificada sob uma regra linguística universal. Assim, não há um conjunto de regras linguísticas absolutas que garantam a aplicação precisa de um significado, pois a própria interpretação requer flexibilidade e adaptação. Dessa forma, utiliza-se o termo “divinatório” para descrever teorias interpretativas que operam de maneira provisória e não podem ser totalmente sistematizadas. Como explica Grondin “Se os recursos predominantemente comparativistas da interpretação gramatical acabam nos deixando na mão, é preciso enfrentar o esclarecimento pela maneira particular de expressar-se do autor e, com demasiada frequência, deve-se simplesmente adivinhar o que o autor queria dizer.” (Grondin, 2003, p. 130) Schleiermacher antecipa, assim, críticas posteriores à ideia de que a compreensão pode ser inteiramente normatizada por estruturas formais. (Bowie, 2005, p. 87).

A hermenêutica, na concepção de Schleiermacher, não substitui, mas pressupõe a tese dialética da inseparabilidade entre o *Pensar* e o *Ser*. Ela assume que toda compreensão se articula numa linguagem, tornando-se, assim, expressão da historicidade e finitude humana (Flamarique, 1999). A compreensão não pode se realizar senão no entrelaçamento entre universalidade e individualidade, o que exige uma reflexão que vá além da cultura, e se

²³ “This might seem to lead back to a questionable foundational epistemological territory, but Schleiermacher is clear that the aspect of self-consciousness designated by 'feeling' cannot function as a philosophical foundation. Indeed, it is the dependence of the 'I' on a ground that transcends it, and that is not in its power, that leads him to the notion. What he is concerned with is the fact that whereas the conscious, reflexive subject relies upon inferences that link different experiences for the way it judges both its own identity and conceptualizes objects in the world, the immediate 'I' must be the existential basis of any act of inference.” (Bowie, 2005, p. 87).

aproxime do que há de mais íntimo nela. A linguagem não é apenas um meio de comunicação, e sim o lugar onde se manifesta a consciência individual. Pois o humano só se constitui plenamente no interior de uma comunidade linguística que, ao mesmo tempo, o limita e o possibilita. A hermenêutica, portanto, realiza um movimento inverso ao da fundação conceitual do saber: ela parte da particularidade expressiva e busca, nela, o sentido, respeitando o caráter inapreensível de toda produção individual. O pensamento, ao se fazer linguagem, dobra-se no tempo e, assim, se comunica.

Isso implica optar por um modelo de razão fundado no diálogo e na comunicação, um modelo de razão distante de qualquer tipo de postura subjetivista, uma vez que o conhecimento será efetivo apenas na medida em que se construa dialógica e socialmente, e incorpore as estruturas que possibilitam uma comunicação adequada, isto é, as estruturas sociais que permitem a constituição de uma verdadeira comunidade humana, onde a comunicação e a controvérsia possam efetivamente ocorrer²⁴ (Izuzquiza, 1998, p. 208).

A tarefa da hermenêutica é assim, reconhecer essa singularidade, e articular a compreensão a partir dela, contribuindo para uma leitura do humano que se oponha à redução da subjetividade a esquemas universais. A filosofia, nesse ponto, cumpre sua vocação mais radical: ela se ergue como modelo de saber enraizado no concreto, na experiência vivida e na identidade inacabada do sujeito (Flamarique, 1999). Por fim, Schleiermacher articula uma ideia essencial à sua filosofia da hermenêutica: cada ser humano realiza à sua maneira a ideia de humanidade. Essa liberdade expressiva revela o impulso ético e existencial que anima o indivíduo a tornar-se quem é. Trata-se de um movimento entre o dado e o devir, entre o dom originário e a realização da própria tarefa de ser. A consciência individual, assim, não é apenas reflexo de um universal, é a presença singular de um espírito finito que busca, em sua expressão, assegurar subjetivamente o seu lugar no mundo (Flamarique, 1999).

Entretanto, é na relação entre hermenêutica e dialética que se revela uma articulação ainda mais fecunda, embora menos evidente. Se a hermenêutica opera como dissolução da linguagem no pensamento, ao passo que a dialética consiste na dissolução do pensamento na linguagem. Assim, ambas se constituem como reversos complementares: compreender é o contraponto do falar, e vice-versa. Isso se esclarece quando se reconhece a relação fundamental que o autor estabelece entre linguagem e pensamento. Para ele, o pensamento ocorre no interior da linguagem, mas somente quando se busca tornar o pensamento comunicável, é que a

²⁴ “Ello supone optar por un modelo de razón basado en el diálogo y en la comunicación, un modelo de razón alejado de cualquier tipo de planteamiento subjetivista, ya que el conocimiento será tal en tanto se encuentre construido dialógicamente y contenga las estructuras que hacen posible una comunicación adecuada, esto es, las estructuras sociales que permiten alcanzar una verdadera comunidad humana donde puede darse la comunicación y la polémica.”

interpretação se torna necessária. A hermenêutica, portanto, surge como mediação reflexiva entre o dizer interior e o dizer compartilhado, consolidando-se como arte de transformar o monólogo interior em discurso compreensível ao outro.

A partir dessas reflexões sobre a linguagem e a hermenêutica torna-se evidente que a filosofia de Schleiermacher estabelece as bases para um pensamento que articula, de modo original, a experiência individual e o horizonte comum da comunicação. A linguagem, compreendida como lugar de manifestação do espírito e mediação entre o eu e o outro, inaugura uma concepção interpretativa inseparável da historicidade e da pluralidade humana. É a partir dessa concepção que se desdobra, no próximo capítulo, a análise da dialética schleiermacheriana e sua estreita conexão com o conceito de Deus, tal como formulado em sua filosofia da religião. Assim, a hermenêutica não apenas prepara o terreno para o diálogo entre linguagem e verdade, mas constitui o ponto de partida para compreendermos como Schleiermacher articula, no coração de sua reflexão teológica, a experiência do absoluto com os limites da finitude.

3 A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DA CONSCIÊNCIA COGNOSCENTE NA DIALÉTICA

Como o título acima sugere, o presente capítulo terá como objetivo oferecer uma análise da fundamentação transcendental da capacidade de conhecer tal qual ela é formulada no texto *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy* [1811], doravante chamado *Dialética*. Uma vez que o elemento essencial da passagem do Pensar ao Saber é a ideia de Absoluto, e que tanto o Pensar quanto o Saber são processos de uma consciência finita, é necessário esclarecer o modo como essa consciência se relaciona com esse Ser Infinito. O que será melhor esclarecido na parte inicial de *La Fe Cristiana* (2013) e do *Sobre a Religião* (2000). Dessa forma, a abordagem nas três seções seguintes buscará apresentar de maneira articulada a participação do elemento específico e geral na construção do conhecimento: (1) na habilitação de todo *Pensar* que se propuser como *Saber*; (2) na necessidade de uma identidade entre *Ser* e *Saber* para que isso seja possível; e (3) na forma como essa noção infinita do Absoluto é dada à consciência finita enquanto autoconsciência imediata e pré-reflexiva. Isso será feito, sobretudo, levando em conta a necessidade da relação finito-infinito, tendo em vista que este é o tema da investigação como todo, tanto para a fundamentação de uma razão dialógica (hermenêutica) quanto para o diálogo da obra de Schleiermacher com a obra de Platão: isto é, a formação de um platonismo schleiermacheriano.

3.1 A necessidade do Ser na concepção de Juízo e Conceito enquanto formalização das atividades elementares do Pensar

Schleiermacher não possui robustas e extensas formulações metafísicas, como outros filósofos coetâneos. Isto se dá por não acreditar ser possível alcançar o conhecimento do mais alto objeto da filosofia (Frank, 2005), além de defender a existência de certa limitação e provisoriedade do conhecimento humano. Não obstante, combinada com uma certa dose de teoria de conhecimento, há algo que pode ser identificado enquanto metafísica em seus textos sobre a Dialética.

Desde as notas de 1881, Schleiermacher define a dialética enquanto investigação dos “princípios da arte de filosofar²⁵” (1996, p.3), ou ainda, enquanto inquirição acerca dos princípios do saber. Segundo Frank (2005, p.15), a inspiração de Schleiermacher quanto a determinação desse conceito possui uma raiz platônica em que o termo *διαλέγεσθαι* é compreendido na qualidade de uma “arte do diálogo no puro pensar²⁶” (Frank, 2005). Aqui, o “puro pensar” é compreendido na qualidade de uma busca desinteressada pelo conhecimento. Ou seja, enquanto aquilo que não possui qualquer finalidade ética ou estética, mas simplesmente orientada pela busca da verdade (Frank, 2005)²⁷. Na *Dialética*, Schleiermacher esclarece que:

Atribui-se o termo ‘fazer filosofia’ tanto a uma investigação direta dos princípios do Conhecer, ou investigações fragmentárias sobre assuntos individuais. [...] Então, todo fazer filosofia, constitui-se como uma produção legítima de algum conhecimento²⁸ (Schleiermacher, 1996, p. 4).

Como explica Flamarique, “a filosofia é a construção – segundo parâmetros – de um conhecimento que determina a ciência tanto em geral, quanto em particular” (1999, p. 183)²⁹. Em todo caso, a arte de fazer filosofia tem como fim o conhecimento, e tão somente: seja na fundamentação de sua mera possibilidade, seja por evidenciar os princípios que o regem, ou mesmo por esclarecer os meios de aquisição deste conhecimento.

A partir disso, decorre a questão que abre a primeira seção do texto de Schleiermacher: “como é que nós reconhecemos algo enquanto um exemplo de Saber real?”³⁰ (1996, p.13). Ou seja, uma vez que a consciência possui diversos pensamentos que não são precisamente saberes, faz-se necessário clarificar os critérios segundo os quais é possível separar as duas instâncias: *pensar e saber*.

²⁵ “the principle of the art of doing philosophy”

²⁶ “the art of conversation in pure thinking”

²⁷ “Schleiermacher distingue três tipos de atos do pensamento: o pensar prático (*geschäftlich*), o pensar artístico (*künstlerisch*) e o pensar puro (*rein*). O primeiro está relacionado com o agir e caracteriza-se pelos elementos de autodeterminação e de finalidade, do domínio do homem sobre a natureza e sobre os outros homens. O segundo tipo constitui-se de atos momentâneos de pensamento vinculados a percepções e sensações internas, livres de uma finalidade prática imediata. O terceiro tipo de pensar se assemelha ao segundo tipo, mas ele se dirige especialmente à esfera do conhecimento e da ciência; portanto, detém pretensões de universalidade. De ser assim, o pensar prático atua em função de uma finalidade externa, ao passo que o pensar puro e artístico têm em comum o fato de que atuam em razão do próprio pensar.” (Schleiermacher, 2002a, p. 393-395 apud. Oliveira, 2018, p. 136-137).

²⁸ “People attribute the term ‘doing philosophy’ both to direct investigations concerning the principles of knowing and to fragmentary investigations concerning individual subjects. [...] Thus, all doing philosophy is a legitimate construction of some knowledge.”

²⁹ “La filosofía es la construcción -según leyes- de un conocimiento que determina la ciencia tanto en general como en particular.”

³⁰ “how is it that we recognize something to be an instance of real knowing?”

Antes de adentrarmos nos trâmites dessa questão, cabe antes uma breve explanação no que tange o texto da Dialética de Schleiermacher. O primeiro ponto a ser salientado é que não existe uma edição completa publicada do texto, isto é, uma só obra em que seja possível encontrar de modo sistematizado todos os seus pensamentos sobre o tema. O que há são apenas as notas escritas pelo próprio autor em antecipação às aulas que lecionara entre 1811 e 1831, junto a comentários tecidos por seus alunos e sua introdução de publicação que nunca chegou a ser concluída.

Ainda assim, apesar desse caráter fragmentário, é possível encontrar, segundo Tice, na análise completa das diferentes edições “uma consistência de suas maiores propostas e argumentos do começo ao fim, mas com uma valiosa elaboração, clarificação e desenvolvimento de aplicações adicionais conforme os anos passam³¹” (1996, p.xiii). Doravante, para os propósitos deste trabalho, optou-se pela edição de 1811, por ser a versão acessível única traduzida em sua integralidade ao inglês, apesar de também ser a primeira e mais curta dentre elas; além de algumas citações da edição de 1822 de modo a clarificar melhor alguns pontos.

O texto apresenta uma divisão em duas partes: a parte transcendental “que coloca os pressupostos gerais concernentes a todo Pensar que se proponha a tornar-se Saber³²”. Essa fundamentação transcendental, contudo, não implica uma dedução apriorística do fundamento do conhecimento em geral, como teria feito Fichte (Oliveira, 2018, p. 135). Além disso, ela pressupõe sempre a necessidade das existências das ciências reais (*Hilfswissenschaften*), o que obriga Schleiermacher a desenvolver a parte *formal*, ou *técnica*, na qual “apresenta os princípios gerais para a descoberta e formação dos métodos de trabalhos científicos e filosóficos”³³ (Tice, 1996, p. xiv). Ou seja, a fundamentação da arte de adquirir conhecimento.

Com efeito, o interesse da presente apresentação recai, portanto, justamente sobre a primeira parte, naquela nomeada transcendental, dado que através dela é possível esclarecer que todo *Saber* (Wissen), para Schleiermacher, é uma forma de *Pensar* (Denken); que deve cumprir determinados requisitos para poder ser considerado como legítima construção de

³¹ “(...) a marked consistency of his major proposals and arguments from beginning to end but with some valuable tightening, further insight, elaboration and additional application as the years go by”

³² “lays out the general presuppositions concerning any thinking that can lead to such knowing”

³³ “sets forth general principles for further the discovery and formation of method both for scientific work and for further philosophical work”

conhecimento. Na seção em questão é possível encontrar também os elementos segundo os quais ocorre a passagem de um tipo a outro.

Doravante, o ponto de partida da presente análise se dá sobre o *Pensar*, pois é a instância mais geral em relação a do *Saber*. Segundo Schleiermacher, toda instância de pensar “advém de dois elementos, um elemento formal e um elemento material³⁴” (1996, p. 19). O elemento material se dá na medida que um pensar puro não é possível, e que essa “função orgânica é assumida como base de todo pensar³⁵” (Schleiermacher, 1996, p. 19)³⁶. Frank esclarece que essa função orgânica é o modo como a consciência pensante recebe os dados do ser que se encontra fora dela (2005, p. 17).

Por outro lado, o elemento formal é justamente o resultado da capacidade de formatação dessa função orgânica de modo que o Saber possa emergir dela. Para Schleiermacher, a “forma é o princípio da unidade, e seu componente sensorial é o princípio da multiplicidade³⁷” (1996, p. 21) de todo pensar. Essa função consiste em organizar os dados sensíveis, oriundos da função orgânica, num processo de organização sem o qual o conhecimento não é possível. O fato do segundo processo organizar o primeiro não indica uma hierarquia entre os dois elementos, mas apenas uma unidade procedural, posto que o “procedimento arquitetônico (...) repousa sobre o heurístico, pois nada pode ser ordenado se não é dado³⁸” (Schleiermacher, 2016, p. 126).

No entanto, aqui há um problema que impede que somente a ação conjunta dessas duas funções seja suficiente para a passagem do pensar ao saber: “um mesmo elemento material pode ser combinado de várias maneiras, e todo elemento formal pode englobar muitas distintas funções orgânicas”³⁹ (Schleiermacher, 1996, p. 21). Em outras palavras, a aquisição de dados e a organização destes, obtida através da ação daquelas funções, é a condição necessária para que seja possível tomar um pensamento enquanto saber, mas não é condição suficiente.

Para que o conhecimento seja possível é necessário que ocorra um certo grau de validade geral que, além da concordância entre os elementos material e formal interna ao sujeito, seja

³⁴ “arises from two elements, a formal element and a material element”

³⁵ “every instance of thinking rests on a organic function.”

³⁶ A definição de pensar puro da introdução visa demarcar a relação entre dialética para Schleiermacher e Platão. Aqui pensar puro limita-se a pensamentos sem nenhuma medida de influência da vida empírica.

³⁷ “its form is the principle of unity, its sensory component is the principle of manifoldness”

³⁸ No texto das Prelações de Dialética [1822] a função orgânica e formal são chamadas respectivamente heurística e arquitetônica.

³⁹ “any material element you like can become a member of some different combination, and every formal element can encompass many organic functions”

capaz de estabelecer uma coerência com a totalidade dos sujeitos e com algo fora do sujeito (Schleiermacher, 1996, p.20-21).

Esta é uma formulação dos pré-requisitos do *Saber* que é reiterada na edição de 1822: “O saber repousa sobre duas características: sobre a identidade geral da construção e sobre a concordância com o ser ao qual o pensamento se refere.” (Schleiermacher, 2016, p. 91). Por identidade geral entende-se o pressuposto de que a organização dos dados sensíveis “segue as mesmas leis em todos os homens” (Schleiermacher, 2016, p. 92).

Contudo, esse pressuposto (da universalidade da razão) não pode ser verificado sozinho, observando a organização dos dados apenas, mas somente quando colocado junto com um pressuposto realista, o da congruência entre *Ser* e *Pensar* no qual se explora a necessidade de um ser não só fora da consciência cognoscente, mas também anterior a própria consciência (Frank, 2005). Um ser que dá a consciência não só aos dados com que ela pode trabalhar, mas aos quais ela deve fazer referência, caso seu objetivo seja a busca do *Saber*.

Desse modo, para a resolução do impasse, é necessário que a análise migre dos elementos formal e material para os modos do pensamento, pois é justamente através do entendimento sobre como o *Pensar* atua, que é possível encontrar a raiz para a possibilidade do *Saber*. Com efeito, para Schleiermacher, todo *pensar* se dá através de dois modos possíveis, através da postulação de conceitos e da combinação de juízos. Primeiramente nos deteremos na definição de conceito:

Um conceito é um pairar entre o que é geral e aquilo que é particular, pois em parte compreende um particular que é multiplicidade, e aquilo que é empírico e individual é subsumido por ele enquanto unidade. Em contrapartida, ele mesmo é, por sua vez, sempre subsumível sob algo mais alto.⁴⁰ (Schleiermacher, 1996, p. 23)

Conforme exposto, o conceito é a subsunção de um elemento específico sob um outro elemento mais geral. Em toda a arquitetura há, portanto, sempre um conceito mais alto (mais geral) e um mais baixo (menos geral, mais específico), não sendo possível encontrar, enquanto conceito, a base e tampouco o topo dessa arquitetura da formação de conceitos.

Na base existem uma infinidade de juízos através dos quais um conceito pode aprofundar e especificar ainda mais a sua definição. No topo, por sua vez, está a modalidade do

⁴⁰ “A concept is a hovering between what is general and what is particular, for in part it comprehends a particular that is manifold, and what is empirical and individual is subsumed under it as a unity. On the other hand, it is itself subsumable under something higher”

Ser em geral no qual “nada é então distinguível para que fosse possível fazer uma subsunção sob algo ainda maior⁴¹” (Schleiermacher, 1996, p. 23). O Absoluto para Schleiermacher é justamente este *Ser*, essencial para a definição daqueles pensamentos que podem ser qualificados enquanto saberes.

De fato, o Absoluto funciona aqui como um conceito limite (Frank, 2005), ele é necessário como fundamento do conhecimento já que sem ele não seria possível atender os dois requisitos do *Saber*: apresentar alguma generalidade e correspondência com algo fora. De todo modo, ele não serve em medida alguma como objeto de uma ciência, seja empírica ou filosófica (Oliveira, 2018, p. 136). Com efeito, se nos extremos desse sistema não se encontram conceitos, mas ideias limite transcendentais, então existe uma distinção nos modos do *Ser*, de modo que num extremo da estrutura está o que há de mais geral e no outro o de mais específico. Essa diferenciação é feita por Frank (2005) ao atribuir os termos *Deus* (“topo”) e *Caos* (“base”) a esses dois conceitos limite.

Frente a esse caráter relacional entre os conceitos e justamente por carecerem de extremos conceituais, é necessário, então, afirmar que os conceitos não começam ou terminam, mas antes, como exposto na citação da página anterior, “pairam” de um polo a outro. Dentro desse pairar, os conceitos devem ser produzidos “num mesmo momento” (Oliveira, 2015, p. 109), isto é, dados de maneira imediata, sem sequência, mas pensados em presença enquanto um sistema. Pois um conceito está sempre inserido numa “rede ampla de conceitos interligados” (Oliveira, 2015, p. 109); portanto, não há conceito fora de uma rede, ou encadeamento de conceitos. Essa noção, da imediatidade do sistema dos conceitos na dialética, traz à lume uma possível inflexão entre as dialéticas de Platão e Schleiermacher.

Neste ponto, Schleiermacher reinterpreta a doutrina dos conceitos inatos de Platão [...], no sentido de que não existe nenhuma recepção empírica de um conceito; ou seja, na ideia do saber reside o postulado de que cada um precisa poder construir os conceitos por si mesmo. Assim, a compreensão do aprender como lembrança significava que a capacidade de produção conceitual é inata à razão. (Oliveira, 2015, p. 109)

Tice (1996, p.30) argumenta que Schleiermacher não adere completamente a uma teoria das ideias inatas, tal qual foi explorada nos diálogos que discutem a epistemologia mnemônica de Platão, ou nos textos de racionalistas posteriores a ele, como Descartes, visto que essa concepção não define completamente sua teoria. Contudo o fato de Schleiermacher afirmar a “precedência atemporal de todos os conceitos na razão” (Schleiermacher, 1814, apud. TICE,

⁴¹ “nothing more is distinguished that would make a subsumption under something higher possible”

1996, p. 30)⁴² parece ser suficiente para reiterar que um conceito caro ao platonismo tradicional, do inatismo do conhecimento das formas, teria adquirido ao menos uma nova roupagem ao ser postulado como modo formal do pensar. Isto é, o produto de uma função organizadora que pelo seu caráter sistemático deve pressupor que toda sua estrutura está sempre dada. No texto da *Dialética* de 1822 Schleiermacher esclarece que:

Uma vez que esse ponto limite designa em cada conceito aquilo em que ele é um conceito superior, poderemos nos prefigurar todo o processo num esquema, vendo como de um conceito superior surge uma multiplicidade de conceitos inferiores. Estes últimos têm de ser expostos como uma totalidade, eles têm de formar um ciclo, senão o saber é incompleto. Nenhum conceito inferior pode faltar, nem pode ser acrescentado ao superior. Onde a relação entre dois conceitos é tal, ali e em mais nenhum outro lugar há saber. Ora, como se passa dos conceitos inferiores aos superiores? Em cada conceito inferior, o conceito superior está totalmente posto, mas apenas diferentemente determinado em cada indivíduo. Todo conceito inferior, portanto, está oposto a todos os outros inferiores, e os conceitos inferiores só podem ser aplicados pela via da oposição no interior do conteúdo de um conceito superior. (Schleiermacher, 2016, p. 103)

A arquitetônica dos conceitos implica uma unidade do saber e não uma hierarquia apenas. Desse modo, apesar de uma forma menos pura do Saber, os conceitos inferiores são tão constitutivos do conteúdo de um conceito superior e, portanto, tão importantes para a arquitetônica do Saber quanto os próprios conceitos superiores. O segundo modo do pensar está intimamente relacionado à base da arquitetônica, este é o juízo.

Por juízo Schleiermacher entende na *Dialética* a síntese entre um ser e um não ser. Isto é, enquanto um conceito organiza sob si outros conceitos (ou se coloca sob aqueles a cima, em se tratando de conceitos mais específicos), os juízos informam sobre o *Ser* fora. Todo juízo é a combinação de um sujeito e um predicado e, no contexto da *Dialética*, “define-se sujeito como posto por si mesmo e predicado como posto por um outro” (Oliveira, 2015, p. 108). Dessa maneira, o sujeito não deve ser já de antemão aquilo que está sendo atribuído a ele como predicado. O contrário do conceito, no qual todos os demais conceitos, sejam eles mais ou menos gerais, já estão assumidos entre si como sistema. O predicado pode ser o sujeito, isto é, em possibilidade pode sê-lo, o que será observado depois que o processo orgânico captar os dados sensíveis de fora da consciência cognoscente.

De modo a distingui-los melhor, cito Schleiermacher: “A formação dos conceitos tem em sua base algo de indeterminado, pois nesse ponto o conceito só é possível pelo conjunto de

⁴² “This timeless precedence of all concepts in reason is what is true in the theory of innate concepts, (...)”

um conjunto infinito de juízos⁴³” (1996, p. 26). Isto é, enquanto o juízo traz algo novo pela combinação de um sujeito e predicado, para si e para o conceito pelo qual é subsumido, o conceito é entendido quando olhamos aquilo que está subsumido nele e dentro do que mais ele está subsumido.

Apesar de distintos, os juízos seguem dentro da arquitetura dos conceitos. Na parte mais formal aparece um sujeito do qual nada se predica, enquanto na parte mais material predicados que não são ligados a nenhum sujeito. Áreas essas que, em forma similar aos conceitos (nas ideias limite de Deus e o Caos, ou Mundo), cessa o pensar (modulado como conceito ou como juízo).

Na verdade, o conceito e o juízo correspondem à formalização das atividades ou funções elementares do pensamento. Por causa disso, a reciprocidade entre as funções do pensar exige o mesmo tratamento com a dupla forma do conhecimento, ou seja, conceito e juízo são inseparáveis. Por um lado, os componentes fundamentais do juízo, sujeito e predicado, são conceitos universais; por outro lado, os conceitos só se deixam explicar por meio de juízos. (Oliveira, 2015, p. 108)

Isto é, nada pode ser pensado de fato fora dos conceitos e dos juízos. Entretanto, ainda que ambos estejam imbricados, pois conceitos são preenchidos pelos juízos, e estes organizados em uma arquitetura de conceitos, aquilo que é combinado no juízo é uma forma distinta em comparação àquilo que é formulado como conceito. O primeiro se relaciona com o Ser naquilo que é mudança e o segundo com aquilo que é constância.

Em se tratando de conceito em nada ele é contingente. Tão somente aquilo que é essencial, que permanece idêntico a si mesmo, é que pode ser postulado nessa forma (Schleiermacher, 1996, p.32). Dessa maneira, resta ao juízo o domínio que abarca tudo aquilo que é individual, particular. Contudo, ainda assim é preciso salientar que

não há uma oposição entre uma forma superior (racional) e inferior (empírica) de Saber. Uma vez que todo saber advém dos mesmos princípios do saber, logo não há uma instância do saber para o qual a dialética não encontraria lugar em seu sistema da Ciência⁴⁴. (Twisten, 1986 *apud* Schleiermacher, 1996, p. 1)

Nas palavras de Schleiermacher: “Não há antítese entre a mais alta forma de saber e a mais comum⁴⁵” (1996, p. 8); a distinção entre elas não é uma diferença absoluta, mas apenas

⁴³ “The formation of concepts has had its terminus in something indeterminate, because at this point a concept is possible only through a infinite set of judgements”

⁴⁴ “There is no opposition between a higher (rational) and a lower (empirical) knowing. All knowing becomes knowing through entry of the principles of knowing, hence there is no instance of knowing to which dialectic would not know how to assign its place, for everything belongs within the system of knowing.”

⁴⁵ “There is no antithesis between the highest knowing and common knowing”

relativa. De fato, a diferença entre as ciências empíricas (que para Schleiermacher podem ser tanto a história quanto a física) e as filosóficas (lógica e dialética) se dá pela predominância dos juízos para as primeiras e pela soberania do conceito para as últimas na formação dos corpos de saberes.

Frank explica que: “Esse pressuposto de unidade implica que um mínimo de sensibilidade jaz no entendimento e vice versa. [...] a diferença entre sentido e entendimento é reduzida a uma predominância, ou recuo por uma função sobre ou contra a outra⁴⁶” (2005, p. 20). Em todas as ciências os dois modos “estão um para o outro de tal modo que cada um deles é um mínimo ou um máximo” (Schleiermacher, 2016, p. 110), mas nunca nulo.

O resultado da observação é sempre convertido em algo interior. “Formação de conceito e formação de juízo também são apenas oposições relativas, e o que ocorre no âmbito desta última também pode ser transferido para a primeira, na medida em que pode ser subsumido sob aquela” (Schleiermacher, 2016, p. 120). Pela forma, a observação, ou sensibilidade, que seria a forma mais baixa do pensar, é um juízo. Contudo, pelo conteúdo, já é o começo da formação do conceito, na medida que é primeiro subsumida como sujeito-predicado. Não apenas isso, mas ao longo de toda a arquitetura, posto que no maior conceito concebível, há um juízo concatenado indiretamente que, por sua natureza, derivado da função orgânica está olhando para o ser que está situado fora da consciência pensante. Não somente isso:

A análise das formas do pensar e sua unidade recíproca não revela a fonte da unidade máxima. Como pode surgir o saber nesse caso, se conceito e juízo se reivindicam reciprocamente sem que um deles exerça certa hegemonia? Deve haver uma identidade que seja a fonte de todo o saber, quer dizer algo absoluto; nem conceito, nem juízo, se não uma pura identidade. (Flamarique, 1999, p. 192)⁴⁷

Como vimos nessa seção existem dois elementos básicos de todo pensar, um elemento material e outro formal; e que eles, formalizadas enquanto atividades do pensamento, se colocam ou como conceito ou como juízo. Os juízos fornecem ao pensamento representações que atualizam a consciência cognoscente sobre aquilo que há fora dela. Contudo, enquanto

⁴⁶ “This assumption of unity implies that a minimum of sensibility dwells in the understanding and vice versa. [...] Hence the difference between sense and understanding is reduced to the predominance of, or retreat by, one function over against the other”

⁴⁷ “El análisis de las formas del pensar y su unidad recíproca no revela la fuente de la unidad máxima. ¿Cómo puede surgir el saber en ese caso, si concepto y juicio se reclaman reciprocamente sin que uno de ellos ejerza cierta hegemonía? Debe haber una identidad de ambos que sea fuente de todo saber, es decir, algo absoluto; no un concepto o juicio, sino una pura identidad.”

instância da multiplicidade é possível a incongruência entre essa forma do pensar, o juízo, e aquela que busca o permanente, o conceito.

Dessa forma, a construção do Saber implica em superar essa incongruência a partir da obtenção de uma generalidade da organização entre juízo e conceito. Isto é, superar que os dados sensíveis estejam ligados em um conceito em apenas uma consciência individual. Entretanto essa generalidade não pode ser verificada sem a pressuposição de um Ser fora da consciência, ao qual ela faça referência. Por conseguinte, diferentes sujeitos podem concordar entre si, fazendo a mesma asserção sobre o Ser (o que garante a generalidade) e podem identificar se seu Pensar funciona como Saber, pela identidade entre o pensado e o Ser.

Assim posto, ao ser esclarecida essa distinção entre os modos de pensar, resta voltar-se para a questão do Ser na dialética, de modo a salientar como essa identidade com o Absoluto funciona para Schleiermacher: isto é, estabelecer a sua relação com esses dois modos do pensar e a fundamentação da consciência cognoscente.

3.2 Os modos do ser e a identidade constitutiva de todo pensar que se propuser saber

No maior conceito possível e imaginável, no mais geral dos conceitos, ainda existe uma distinção entre o conceito e aquilo que é conceituado, ou seja, o objeto. Considerando que a própria definição de conceito implica na necessidade de haver algo mais específico abaixo dele (como uma série de juízos) e algo mais geral acima dele, essa hierarquia se torna essencial. Sem esse contraste, como na ideia do conceito mais geral, aquilo que ocupa o topo da hierarquia dos conceitos, levaria à concepção de algo que subsume tudo e não é subsumido por nada.

É isso que Schleiermacher chama de Absoluto. Não se trata de alcançá-lo pelas faculdades através das quais o conhecimento de um conceito mais geral e acabado seja possível, mas de um horizonte final, no qual possa-se vislumbrar uma necessária identidade direta entre o ser e o pensar. Para Schleiermacher, a identidade do Saber e da Coisa é a fundamentação transcendental não só da consciência pensante, mas também de todo o Saber:

Pela nossa busca dos princípios supremos, nós queremos primeiro nos colocar como estando em posse de algo? Nós preferiríamos pressupor tal coisa como existente e simplesmente buscar obter consciência dela; ela existe em todo nosso conhecer, mas

anteriormente de uma maneira inconsciente e somente sob a forma de ação, é de fato algo em ação, mas ainda não tomado na consciência⁴⁸. (Schleiermacher, 1996, p. 9)

Schleiermacher não diferencia transcendental de transcendente, como fez Kant. Dessa forma o termo transcendental é usado de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, ao colocar a *Dialética* como ciência transcendental, posto que transcende as ciências empíricas, visto que contém os princípios do saber necessário a elas. Será chamada assim parte do texto da *Dialética*, justamente aquela que se refere ao estabelecimento das condições de possibilidade de todo conhecimento. Logo, transcendental é aquilo que serve como estabelecedor das condições de possibilidade de outrem. Em segundo lugar, as ideias-limite de Deus, e do Caos (também chamado Mundo) (Frank, 2005), e do *Ser* em geral, ou Absoluto, são transcendentais, uma vez que ultrapassam a esfera cognitiva (Oliveira, 2015, p. 103-104). Não são passíveis de ser conhecidas por uma consciência finita, mas a identidade do pensar com elas é necessária.

Do contrário, sem essa identidade postulada metafisicamente, é impossível garantir qualquer pensar enquanto *Saber*, uma vez que não haveria qualquer critério através do qual fosse possível estabelecer o erro. Um critério que viesse a permitir a distinção entre fantasia, entre a pura especulação livre, da legítima construção de conhecimento. Por existir anteriormente à consciência, e por fundamentá-la, é possível orientar a busca pelo conhecimento na direção daquela identidade, e assumir que a organização que encontramos nos conceitos formulados dentro da consciência permite, ainda que de caráter precário, traçar certa correspondência com o ser que está fora da consciência.

Logo, se o objetivo da dialética é produzir *Saber*, compreendida aqui enquanto arte do filosofar, o seu objetivo também é, para Schleiermacher, produzir uma obra de arte e, ainda em seus termos, isto implica que a dialética: “(...) é algo individual em que aquilo que é geral está diretamente presente e alguma coisa de infinita está nele contida⁴⁹” (1996, p.4). Um pensamento que se proponha Saber só se torna de fato tal coisa quando promove a produção de um pensamento particular que não só possuía aquela específica organização de elementos materiais e formais, mas também, que estabeleça alguma identidade com o Ser absoluto.

⁴⁸ “Through our search for supreme principles, do we want first to posit ourselves as being in possession of something? We rather presuppose it as existing already and want simply to attain the consciousness of it; it exists in all our knowing but previously in a unconscious way and only under the form of activity; it is indeed something actually at work, but it is not also taken up into consciousness.”

⁴⁹ “(...) for a work of art is something individual within which what is general is directly presented and something infinite is contained”

Portanto, faz-se necessário reiterar, não é cabível pensar o caráter universal e múltiplo como separados, ou dicotômicos. Os juízos e os conceitos contrastam sob a forma da ciência filosófica e das ciências históricas (nas quais predominem), mas é, antes de tudo, através da função orgânica que o *Ser* vem a ser tornar presente, e, assim, distendido na hierarquia, se insere no elemento geral. Dessa forma, “(...) a Dialética forneceu os princípios pelos quais a discordância, que revelou a relatividade do saber, seja capaz de ser superada provisoriamente pela universalidade do pensar. Universalidade e relatividade são elementos constitutivos do saber” (Oliveira, 2015, p. 102). Disto segue-se que o conhecimento é apresentando enquanto filosófico ou histórico. O primeiro, representando pelos conceitos, o segundo, os juízos (Schleiermacher, 1996, p. 33).

Nada que é histórico é, segundo Tice (1996), puramente individual. Em termos de *Saber*, todos os elementos contrastantes que surgem historicamente são sempre subsumidos sob conceitos. Os conceitos são, tal como indica Tice, uma espécie de estrutura pela qual é possível intuir o significado daquilo que está sendo discriminado como individual a partir de juízos. Dessa maneira, são justamente os juízos que preenchem a estrutura na mesma medida em que nela eles são também compreendidos.

A identidade dentro do Absoluto não é dada aprioristicamente, mas encontrada em um processo de conhecimento que já é iniciado quando o dialético começa a trabalhar. A identidade última é o resultado do processo de superação da relatividade do elemento múltiplo, em direção ao elemento universal, mas sem nunca alcançá-lo. “O procedimento de Schleiermacher é tratar as extremidades dos polos como abstrações puras, enquanto o procedimento em cada momento concreto no mundo é o de mistura desses dois polos”⁵⁰ (Kaulbach, 1968, p. 240). Contudo, independente dessa mistura na concretude, é necessário sempre assumir que algo está sendo posto no pensar. Visto que a relação com o *Ser* fornece a matéria do objeto do conhecimento à consciência finita. (Flamarique, 1999, p. 189)

No que diz respeito à passagem do *pensar* ao *saber*, Schleiermacher identifica, então, duas características pelas quais o *Saber* se dá. Primeiro, “Todo o domínio dos elementos orgânicos do Saber devem formar uma unidade, na qual um certo elemento formal será seu

⁵⁰ “Das Verfahren Schleiermachers läuft jedesmal darauf hinaus, die äußersten polaren Grenzen als reine Abstraktionen zu behandeln, während jeder konkrete geschichtliche Zustand im Weltprozeß als Vermischung der Pole bei einem Übergewicht oder Untergewicht jeweils des einen der Pole besteht.”

centro, e os elementos orgânicos serão sua periferia e vice-versa⁵¹” (1996, p.21). Dessa maneira cabe salientar que, a partir desse pressuposto, todo o saber empírico nada mais é que um pedaço do todo do *saber*, não devendo ser confundido com o *Saber* na sua integridade. A superação de um “pedaço do saber” em direção a outro, melhor e mais acabado, é uma tarefa que nunca se completa, e permanecerá, enquanto houverem sujeitos finitos do conhecimento, uma tarefa infinita. Por referência ao ser pressupõe-se então que o ser permaneça sempre idêntico em si, mesmo que sejam outras as representações do pensamento sobre ele. É forçoso que assim o seja, ou o *Ser* não serviria como critério de verdade do *Saber*.

O segundo ponto, por sua vez, diz respeito à correspondência entre o *Pensar* e o *Ser*. Essa ideia baseia-se na concepção anteriormente relatada de que todo o saber específico é derivado de uma identidade original entre os dois modos no absoluto. O ser supremo em geral, cujo conceito não está na posse do conhecimento, se situa no cume da hierarquia do pensar, enquanto forma mais pura e inalcançável à cognição.

O Absoluto (O *Ser* postulado naquela identidade) representa aquilo que é totalidade e transcendental em todo o pensar, que se propõe como *Saber*, de modo que ele possa ser produzido em uma validade para além o individual. Como ensina Mariña “Toda intuição procede de uma influência do intuído naquele que intui, de uma ação original e independente do primeiro, o qual é então compreendido, apreendido, e concebido pelo último de acordo com sua própria natureza”⁵² (2010, p. 12).

Isto é, o próprio dado recebido revela uma natureza passiva da consciência que abriga algo que vem de fora. Na citação, Mariña discute que essa recepção se dá pela natureza daquele que intui, contudo ela mesma esclarece que esse movimento não torna o sujeito absoluto no tratamento destes dados externos. A intuição e percepção das coisas se dá justamente quando o que é intuído demarca o limite daquele que intui, reiterando não se tratar de uma produção da consciência, mas uma ação do primeiro sobre o segundo.

Schleiermacher estipula como necessário, o paralelismo entre os elementos do pensar e os modos do *Ser*. “Admite-se, deste modo, uma simetria entre funções cognitivas e princípios

⁵¹ “The entire domain of the organic elements of knowing must form a unity, whereof a certain formal element is its center and the organic elements are the periphery, and vice versa”

⁵² “All intuition proceeds from the influence of the intuited on the one who intuit, from an original and independent action of the former, which is then grasped, apprehended, and conceived by the latter according to one’s own nature.”

ontológicos (Oliveira, 2015, p. 106)” Ou seja, naquilo que as funções cognitivas são distintas entre si, também são as esferas do ser. Logo, a forma do *Ser Absoluto* não é uma, mas duas, tal qual se apresentam as atividades do pensamento na forma de juízo e de conceito.

Isto posto, enquanto as duas formas da atividade do pensamento servem na *Dialética* como caracterizadores das condições de possibilidade do conhecimento em geral (visto que a coerência interna na universalidade da consciência é um dos requisitos), então os modos de ser servem como condição da realidade do conhecimento (já que o segundo critério é a correspondência externa), isto é, a garantia de que se trata de fato de um conhecimento. As duas formas do ser são aquelas postuladas na estrutura dos conceitos e juízos, Deus e o Mundo.

A ideia-limite de Deus é a unidade sem nenhuma pluralidade, onde todas as contradições foram negadas na identidade absoluta. Já a ideia de Mundo é a unidade da totalidade da pluralidade, o lugar no qual é possível encontrar todas diferenças. A primeira não tem organicidade, nem empiria. É o pressuposto mais geral de todo conhecimento, e pelo qual a arquitetônica dos conceitos é produzida de maneira imediata. Por sua vez, a segunda é o que admite a relatividade do saber, o elemento empírico e múltiplo que é constitutivo de todo saber. Ambas as ideias não são nem um juízo de fato, no caso da ideia de mundo, nem um conceito, no caso da ideia de Deus. Ambas transcendem a capacidade cognitiva da consciência finita, mas fundam na atividade do pensar respectivamente os juízos e os conceitos.

As ideias de Deus e o mundo são correlatas, mas não são idênticas; desde o pensar, a divindade é posta como unidade sem diversidade e o mundo como diversidade sem unidade. A totalidade do oposto pode ser pensada sem a negação de toda oposição. Ambas as ideias se constituem unicamente como fundamento transcendental do saber, isto é, na dupla Deus-mundo se coloca a unidade do pensar e do ser, ou, como o saber se torna realmente um saber. (Flamarique, 1999, p. 208)⁵³

Ambas as formas do ser estão colocadas além dos saberes finitos, aqueles formuláveis pelo pensamento na fronteira daquilo que é possível conhecer e dizer sobre a realidade. Contudo, o conhecimento delas não se dá nem pela intuição direta, nem pela dedução lógica, mas apenas no reconhecimento de que sem elas o saber não seria possível. “O conhecimento só é possível, se pressupõe a unidade absoluta; porém, só é efetivo, quando pressupõe a condução da ideia da unidade originária à totalidade. (Oliveira, 2015, p. 117)” Por um lado, não teria

⁵³ “Las ideas de Dios y mundo son correlata, mas no idénticas; desde el pensar, la divinidad es puesta como unidad sin diversidad y el mundo como diversidad sin unidad. La totalidad de lo opuesto no puede ser pensada sin la negación de toda oposición. Ambas ideas constituyen únicamente el fundamento transcendental del saber; es decir, en el par Dios- mundo se responde a la unidad de pensar y ser, es decir, cómo el saber es realmente un saber.”

unidade e consistência, na ausência da ideia de Deus. Por outro, não teria organicidade e concretude. Dois desenvolvimentos, que são vistos e repetidos não só na forma do ser, mas no desenvolvimento de todas as ciências, sejam elas históricas ou filosóficas.

No tocante à teoria do conhecimento de Schleiermacher, “(...) o conceito produz um elemento formal em nós, e o objeto fora de nós produz um elemento orgânico⁵⁴” (Schleiermacher, 1996, p. 41). Logo, todo tipo de saber precisa fazer referência a algum elemento exterior. Ao mundo, ao Ser, àquilo que está situado fora de qualquer consciência pensante; de modo que possa existir uma identidade entre o conceito e o objeto. Com efeito, essa identidade está situada primordialmente no absoluto; para poder ser o ponto limite de todo *Pensar* que se projeta como saber, e quando não possuímos essa relação, então temos o erro:

No não saber, o ser é uma mera forma do nosso saber, no erro também nós referimos nosso pensar a algum ser independente deste, mas aí o pensar não se relaciona com seu ser, uma vez que pensar supostamente deveria relacionar-se com ser. Por exemplo, se ao pensar atribuímos um predicado falso a um ser, que não está nesse ser. Saber é a congruência do pensar com o ser daquilo que está sendo pensado.⁵⁵ (Schleiermacher, 1996, p. 17)

Doravante saber não pode significar uma simples divagação pessoal de uma consciência, como tratamos na combinação de elemento material e formal do pensar (aquela que se dava sem correspondência, anteriormente tratada). “O saber diz respeito à totalidade de todas as existências pessoais, e isto é a razão ela mesma”⁵⁶ (Schleiermacher, 1996, p.17). Logo, é possível também dizer que Saber é a correspondência da razão com o ser.

Enquanto em uma criação artística de outra natureza a mente é livre para associar como quiser. Se nossa arte é aquela referente ao conhecimento (a dialética), então é necessário haver um critério de validade que aponte para algo fora da consciência pensante e estabeleça o Ser sobre o qual as diferentes consciências deveria concordar. Se as coisas são diferentes daquilo que pensamos que elas são, então nenhum tipo de saber está dado ali. Nesse sentido é necessário que aquilo que é subjetivo tenha seu correlato naquilo que é objetivo.

⁵⁴ “(...) the concept produces the formal element in us and the object outside us produce the organic element”

⁵⁵ “In not knowing, being is a mere form of our thinking; in error too we refer thinking to some being independent of it, but there thinking does not relate to its being as thinking is supposed to relate to being. For example, if in thinking a false predicate is attributed to being, it is not such in being. Knowing is the congruence of thinking with being as what is thought.”

⁵⁶ “Knowing is never simply a personal consciousness but is the totality of all personal existence and is therewith reason itself”

Contudo, Schleiermacher alerta: parece que nos domínios da ética e da matemática várias coisas aparecem na qualidade do Saber, mesmo que ainda nada tenha sido pensado enquanto referência àquilo que está sendo conhecido. Uma regra moral pode ser pensada sem que uma ação de fato tenha ocorrido, tal como um determinado cálculo pode ser executado sem que qualquer objeto no mundo seja referenciado a ele. De todo modo, segue Schleiermacher, o que ocorre nesses domínios também deve ser compreendido enquanto instâncias do *Saber*.

No que diz respeito a ética, o imperativo categórico, por exemplo, é uma regra universal que, mesmo que esteja ligada em certa medida à liberdade, está sem nenhum ser independente com o qual possa estabelecer uma correspondência. Contudo, a própria razão, como totalidade das consciências, é entendida como um tipo de *Ser*, e sendo o imperativo categórico a fórmula pela qual a razão opera no mundo, dessa maneira então, ela pode ser considerada como *Saber*, já que há concordância entre ambos. (Schleiermacher, 1996, p. 17-18).

No que tange à matemática, parece que todos os seus objetos são produzidos e conhecidos apenas como pensamento e desse modo tal ciência não consistiria em verdadeiro *Saber*. Entretanto, para Schleiermacher, mesmo que a aritmética trate de operações ideais e a geometria de curvas, linhas e figuras imaginadas, a matemática ganha sua realidade de modo a servir como saber e ciência, na medida que está relacionada à física, como sua fundamentação (Schleiermacher, 1996, p. 17-18). Portanto, enquanto a última trabalha com toda sorte de juízos e vai aos mais gerais dos conceitos sobre a natureza, tem na matemática, uma forma ainda mais geral de ciência pela qual pode compreender seu elemento material.

Desse modo, na análise dessas duas ciências, Schleiermacher pode reafirmar a necessidade de colocar até mesmo nas formas mais abstratas de conhecimento, os dois modos de pensar: aquele que diz respeito ao efêmero e múltiplo, os juízos; e aquele que trata do que é constante e geral, os conceitos. Na ética, que versa sobre as ações no mundo, o único saber possível se dá na forma geral do imperativo. Na matemática, que é uma forma aparentemente pura de sensibilidade, a constituição do conhecimento só se dá enquanto fundamentação da ciência empírica. Isso de modo a sempre deixar claro que a passagem ocorre sempre da mais geral instância do *pensar*, do *ser*, à mais baixa, o caos (Frank, 2005) ou mundo. Instâncias essas tão distintas, mas sempre juntas; constituindo dois polos jamais separados de maneira absoluta. O meio pelo qual eles se mantêm unidos, ao menos no nível da cognição é a própria subjetividade humana.

Deus funda a identidade em nosso conhecimento, enquanto a ideia de mundo garante a coincidência do pensar em progresso com o ser. Entre ambas está situada a consciência humana, somente possível na medida que se apoia em uma dupla faceta inescapável do pensar (...) Deus não é somente identidade diante da variedade de objetos, mas também deixa o mundo ser um outro objetivo diante de sua unidade subjetiva. É Deus que tem o mundo diante de si. E não o contrário. Porém, o mundo reúne os opostos pelos quais o saber pode ser verdadeiro para uma consciência finita e viva. Somente ao pôr-se pode a consciência saber sobre o fundamento que se oculta em toda representação. (Flamarique, 1999, p. 213) ⁵⁷

Essa maneira de tratar a ideia de Deus é distinta daquela proposta pela filosofia crítica. Para Schleiermacher havia um mal-entendido por parte de Kant: a ideia de Deus não é regulativa, apenas princípio formal da ética, pois para sê-lo é necessário que venha antes como ideia constitutiva do próprio ser e na medida em que essa ideia se desenvolve nos estudos de Schleiermacher sobre religião, na constituição da própria consciência finita (Flamarique, 1999, p. 210). Dessa forma, na seção subsequente buscar-se-á explanar de maneira mais detida essas relações entre a consciência finita e o Absoluto.

3.3 A experiência da autoconsciência pré-reflexiva do Absoluto

A terceira parte desta análise examina a reflexão de Friedrich Schleiermacher sobre a religião, destacando sua crítica à tradição filosófica anterior e sua contribuição ao pensamento religioso moderno. Isto é, como Schleiermacher integra a subjetividade na compreensão da religião. Schleiermacher, ao contrário de Kant, defende que a religião não deve ser vista apenas como uma extensão da moralidade, mas sim como uma experiência subjetiva e intuitiva e emocional. Ele critica a abordagem kantiana que vincula a religião à moral, defendendo que essa visão limita a compreensão da religião. Schleiermacher enfatiza a importância do sentimento religioso e da experiência do Infinito, propondo uma visão que valoriza a dimensão subjetiva e a dependência absoluta do ser humano em relação ao Absoluto. Esta parte também explora a autonomia das esferas da metafísica, moral e religião, destacando a religião como uma experiência originária baseada no sentimento e na intuição. Assim, oferece uma visão

⁵⁷ Dios funda la identidad de nuestro conocimiento, mientras que la idea de mundo asegura la coincidencia del pensar en progreso con el ser. Entre ambas se sitúa la conciencia humana, sólo posible en la medida en que se apoya en la doble faceta ineludible del pensar: la asistencia del origen; Dios no sólo es identidad ante la variedad de objetos, sino que deja al mundo ser un otro objetivo ante la unidad subjetiva. Es Dios quien tiene el mundo ante sí. No al contrario. Pero el mundo reúne los opuestos sin los que el saber no es verdadero para una conciencia finita y viva. Sólo poniéndose puede saber la conciencia acerca del fundamento que se oculta a toda representación.

renovada da religião, sublinhando sua importância na estrutura do conhecimento e na vivência humana, e reforça que a essência da religião reside na experiência intuitiva do Infinito.

A reflexão de Schleiermacher dedicada à religião constitui a maior parte de sua obra escrita. Como um filósofo moderno, Schleiermacher dialoga intensamente com a tradição filosófica que o precedeu. A partir disso é preciso pontuar que “se a filosofia antiga havia tomado a realidade objetiva como ponto de partida de sua reflexão filosófica, e a medieval havia tomado a Deus como referência, a filosofia moderna se assentará no terreno da subjetividade” (Fabero, 2016, p. 55). Nesse contexto, Schleiermacher oferece uma contribuição significativa ao considerar as religiões positivas como realidades dadas, sem despojá-las de seu conteúdo empírico. Ele compreende Deus como o Absoluto, referência essencial da religião, e incorpora aspectos da subjetividade na relação entre a religião positiva e a essência da religião. Além disso, Schleiermacher integra aspectos da subjetividade na análise da relação entre as religiões positivas e a essência da religião, reconhecendo a importância da experiência individual na formação da compreensão religiosa.

Segundo Dreher, Schleiermacher “ambiciona corrigir o que se diagnosticou como a unilateralidade do acesso proposto por I. Kant (1724-1804) à religião”, ou seja, a vinculação da religião à moral. Para Schleiermacher, “por mais promissora que fosse [essa especulação], e por mais que não se preste a leituras reducionistas, Kant representou um 'estreitamento que não faz jus à dimensão do Absoluto'", ao qual a religião faz referência (Dreher, 2016, p. 6; Fabero, 2016, p. 58). Estabelecido esse diálogo crítico, passamos a abordar a questão kantiana, reiterando que a crítica de Schleiermacher não é uma mera negação da proposta kantiana. A contribuição de Schleiermacher, que será abordada nas próximas seções, tem dois propósitos principais: primeiro, reconhecer o êxito da filosofia moderna em afastar a religião de uma fundamentação metafísica e segundo, criticar a solução kantiana para o lugar da religião, especialmente a concepção de que as ideias de Deus, alma e liberdade seriam apenas desdobramentos da ética.

As três questões kantianas fundamentais abordam as temáticas da metafísica, moral e religião, a questão religiosa se pergunta “Que me é permitido esperar?” (Kant, 2018, p. 639). No entanto, a resposta de Kant à questão final é, de certo modo, negativa, integrando sua resolução à resposta da segunda pergunta. Para Kant, a religião é essencialmente um desdobramento da moralidade. Considerando que “o sentimento religioso do homem concreto foi o cerne do pensamento de Schleiermacher” (Fabero, 2016, p. 58), não é surpreendente que ele tenha visto a solução kantiana como insuficiente. Schleiermacher acreditava que a

experiência religiosa transcende a simples moralidade, abrangendo uma dimensão mais profunda do Absoluto. Portanto, ele criticou Kant por reduzir a religião a uma função moral, sem captar sua plena essência. Essa divergência evidencia a distinta abordagem de Schleiermacher, que enfatiza a importância da experiência e do sentimento religiosos, indo além das limitações impostas pela filosofia moral kantiana. Schleiermacher, assim, propõe uma visão mais abrangente e inclusiva da religião, que reconhece tanto sua dimensão subjetiva quanto sua conexão com o Absoluto.

Para Kant, “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, cuja vontade é fim último (...) e ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” (2008, p. 14). Tal unificação se faz necessária, na medida que, em sua filosofia crítica, Kant não é capaz de oferecer um argumento ontológico ou cosmológico para a existência de Deus, seu raciocínio é somente moral.

No âmbito do uso teórico da razão, Deus nos é dado, segundo o pensamento kantiano, como um ideal transcendental, ou seja, como um conceito da razão pura teórico-especulativa, como um polo ou princípio regulativo para o qual avança o conhecimento humano. A Ideia, por conter o incondicionado (a totalidade das condições do condicionado dado), ultrapassa o âmbito de toda experiência possível, de modo que nunca poderemos encontrar na experiência algo que lhe corresponda (o perfeito ou o completo de uma classe de coisa). Na Ideia de Deus, essa perfeição pode ser tomada em dois sentidos, ou seja, em um sentido teórico como *ens summum*, Deus (modelo de todo ente enquanto tal), e em um sentido prático como *perfectio moralis* (ao que deveria tender todo ente por obra da liberdade). Embora, por meio dos conceitos transcendentais, segundo Kant, não se possa determinar nenhum objeto, entretanto, pode ser considerado imperceptivelmente, como o cânone e o guia no uso do entendimento. (Fabero, 2016, p. 59)

Schleiermacher se colocou como continuador do projeto de Kant, e, por isso, não desejava recusar essa limitação do conceito de Deus, que, como ideal transcendental, ultrapassa o conhecimento possível. “Antes, ele se limitou a descrever a relação com o Infinito ou ‘Absoluto’ como um fato ou dado experiencial da consciência do ser humano, ou seja, desde a finitude.” (Dreher, 2004, p. 63-64). Assim, em Schleiermacher, assim como em Kant, não conhecemos Deus diretamente. No entanto, diferentemente de Kant, Schleiermacher aceita que a ideia de Deus é necessária tanto na reflexão dialética para a fundamentação do conhecimento (como apresentado na parte anterior) quanto no sentimento da experiência religiosa, que é a essência da religião e a consciência da existência de Deus (Schleiermacher, 2013, p. 162). Portanto, Schleiermacher integra a necessidade da ideia de Deus no domínio intelectual e experiencial, reconhecendo sua importância na estrutura do conhecimento e na vivência religiosa.

Em Kant, os temas metafísicos são tratados como conceitos da razão. Dessa forma, alma, mundo e Deus aparecem como princípios regulativos. Um princípio regulativo é um conceito da razão que orienta e guia o uso de nossas capacidades cognitivas, especialmente no âmbito da investigação filosófica. Os princípios regulativos não descrevem a realidade em si mesma nem nos proporcionam conhecimento direto dos objetos, mas servem como marcos de referência ou normas para a organização e a busca do conhecimento. Por exemplo, não podemos ter conhecimento empírico de Deus, mas a ideia de um ser supremo que garante a ordem moral do universo é crucial para a coesão do nosso sistema moral e para a esperança na justiça última. Portanto, é necessário considerar a fé como uma religião natural da razão. Essa reformulação kantiana pode ser descrita como uma teologia moral, uma religião natural fundamentada na razão pura prática (Kant, 1986).

De acordo com Schleiermacher, “na medida em que todas nossas convicções religiosas têm um caráter imediato, pertencem ao mais íntimo de nossa pessoa” (Fabero, 2016, p. 66). Dessa forma, a tentativa de criar uma religião racional que supere as religiões positivas seria um esforço infecundo. Assim, coloca como crucial identificar nas várias religiões aquilo que realmente as define como religiões, ou seja, a presença do Infinito no finito. Portanto, é necessário buscar nas diversas religiões positivas o seu elemento essencial.

Para Schleiermacher, a crítica kantiana ao conhecimento metafísico não contém nada de controverso, ele aceita integralmente as premissas e conclusões da filosofia crítica de Kant no campo do conhecimento. Para Schleiermacher, o ponto crítico é, assim, a ausência de autonomia da religião dentro do sistema kantiano. Embora a interpretação de Kant por Schleiermacher sirva aqui como exemplo, é importante ressaltar que sua crítica ultrapassa esse diálogo particular, dirigindo-se de forma mais ampla à maneira como o Esclarecimento compreende e se relaciona com a religião. Desse modo, não só o erro de Kant, mas de todo o esclarecimento seria o de não compreender que metafísica, moral e religião são assuntos que não se confundem, são matérias impescindíveis e dialogantes, mas não são a mesma coisa, ou redutíveis umas às outras.

Ora, não só se tem confundido a religião com a metafísica e a moral, mas do mesmo modo tem-se mesclado a metafísica e a moral, o teórico e o prático entre si. Segundo Schleiermacher, a ideia do Bem, por exemplo, provém originariamente da moral, mas termina por adentrar na metafísica. Por seu turno, a ideia de um Ser primordial, que provém na verdade da metafísica, também invadiu o domínio da moral. (...) Schleiermacher não só defende a autonomia da religião, mas defende igualmente a autonomia da metafísica e da moral. A intenção de Schleiermacher é restituir a cada esfera particular sua própria especificidade. (Oliveira, 2016, p. 1570)

Para melhor compreender a relação entre diferentes esferas do conhecimento humano e suas respectivas autonomias conceituais e metodológicas, é importante analisar como cada uma se refere ao mesmo objeto de estudo comum, mas também com abordagens e finalidades distintas. Sobre a divisão de atribuições entre a metafísica, a moral e a religião:

Eu vos pergunto, portanto que tarefa desempenha vossa metafísica ou – se não quereis saber nada do nome obsoleto, que vos é demasiado histórico – vossa filosofia transcendental? Ela classifica o universo e o divide em tais e quais seres, investiga as causas do que existe e deduz a necessidade do real, ela extrai de si mesma a realidade do mundo e suas leis. A religião não deve, portanto, aventurar-se nesta região; ela há de recusar a tendência de estabelecer seres e a determinar naturezas, a perder-se em uma infinidade de razões e deduções, a investigar as últimas causas e a formular verdades eternas. E que tarefa desempenha vossa moral? Ela desenvolve a partir da natureza do homem e de sua relação com o universo um sistema de deveres, ela prescreve e proíbe ações com um poder ilimitado. Por conseguinte, a religião tão pouco tem de intentar isto; não deve servir-se do universo para deduzir deveres, ela não deve conter nenhum código de leis. (Schleiermacher, 2000, p. 29-30)

Conforme Schleiermacher destaca, isso levou a uma confusão sobre o papel e essência da religião. A religião não é volitiva nem cognitiva; não cabe a ela legislar sobre ações ou sistematizar conhecimentos. Nesse contexto, Schleiermacher argumenta que a religião deve evitar se aventurar nas áreas reservadas à ciência e à moral. Cada esfera tem seu próprio domínio de competência:

Ela não pretende, como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos. Deste modo ela se opõem a ambas em tudo o que constitui sua essência e em tudo que caracteriza seus efeitos. A metafísica e a moral não veem em todo o Universo nada mais que o homem como ponto central de todas as relações, como condição de todo ser e causa de todo devir; a religião quer ver no homem, não menos que em todo outro ser particular e finito, o Infinito, seu relevo, sua manifestação. (Schleiermacher, 2000, p. 33-34)

A metafísica busca entender o Universo e deduzir suas causas finais, enquanto a moral tenta estabelecer leis para orientar ações. A primeira é teórica, focada no pensamento; a segunda é prática, centrada na ação. Em contraste, a religião, conforme Schleiermacher descreve, não pretende explicar ou aperfeiçoar o Universo. Neste contexto, a religião, em sua essência original, não visa nem a busca pelo conhecimento da realidade, nem tampouco o aperfeiçoamento moral dos indivíduos. Segundo a perspectiva deste autor, o elemento crucial da religião reside na esfera do sentimento humano de algo que vai além de sua finitude, ou seja, fundamenta-se em um “dado experiencial fundamental da consciência do ser humano” (Dreher, 2004, p. 64). Isso é compreendido como um modo íntimo e fundamental de relação do homem com o Universo, ou o Infinito. E qual é essa relação? A de dependência absoluta.

A moral e a metafísica buscam relacionar o infinito com o finito dentro dos limites do nosso entendimento. O conhecimento metafísico é restrito pela nossa capacidade cognitiva, enquanto a determinação do cumprimento do dever moral é condicionada pela ausência de vontade e inclinações. Em contraste, a religião procura, nas religiões positivas, encontrar o sentimento originário da religião, o Infinito, algo que é experimentado intuitivamente. “A praxe é arte, a especulação é ciência, a religião é sentido e gosto pelo infinito” (Schleiermacher, 2000, p. 35). Enquanto a moral e a metafísica se valem do entendimento e da razão para explicar, agir e analisar, a religião utiliza o sentido e a intuição para que o indivíduo finito possa vivenciar o Infinito. Assim, enquanto a abordagem científica visa a explicação, a abordagem religiosa se concentra na experiência e no sentimento do divino.

Para Schleiermacher, a religião não serve como um motor moral, pois a religião é essencialmente recepção e não móbil da ação. Para ele, “Todo fazer propriamente dito deve ser moral e pode sê-lo também; porém os sentimentos religiosos devem acompanhar música sagrada, toda ação do homem; este deve fazer tudo com religião, não por religião” (Schleiermacher, 2000, p. 43). A religião acolhe a ação e a coloca sob a perspectiva da infinitude, dando um sentido infinito às operações finitas. De acordo com Dreher, a religião é

(...) antes uma experiência originária do que um mero fato ou conjunto de fatos empíricos; antes algo próximo dos indivíduos e neles produtivo, inclusive por comunicação, do que algo neles inculcado por autoridade ou pressão social. (...) ela é primordialmente experiência e expressão que conhece os limites impostos pela alteridade, inclusive, mas não só, a religiosa. (...) As atividades do espírito como o pensar e o agir não se dão sem este pathos fundamental, que as ancora no infinito. (Dreher, 2016, p. 11)

Essa perspectiva enfatiza a religião como uma experiência originária, intimamente ligada aos indivíduos. O papel da religião é sentir o Universo e, dessa maneira, oferecer um sentido que transcende o finito. Enquanto a razão e a ação buscam moldar e controlar o Universo, forçando-o a se conformar às nossas vontades e compreensões, a religião adota uma postura de contemplação e recepção. Ela não procura explicar ou alterar o mundo, mas proporcionar ao ser finito um gosto do infinito (Oliveira, 2011b, p. 55).

Schleiermacher afirma que “todo finito consiste apenas na determinação de seus limites que precisam ser como que recortados a partir do Infinito” (Oliveira, 2011b, p. 55). Assim, a religião se apresenta como a via pela qual o ser humano apreende o Universo em sua totalidade, não como soma de fragmentos do saber ou como encadeamento de causas e efeitos submetidos à ação da vontade. Todo para Schleiermacher, como visto na seção anterior, é entendido como

orgânico, isto é, suas partes só fazem sentido em relação ao todo e, por sua vez, o todo só se revela quando nós voltamos as suas partes. Diante disso fica evidente o papel que a religião deve desempenhar, se colocar como indicador para uma subjetividade que julgue ser capaz de ser seu próprio fundamento de algo além. Schleiermacher aprofunda essa ideia ao abordar a autoconsciência sensivelmente determinada:

A autoconsciência sensivelmente determinada se divide, de acordo com sua natureza, em uma série de momentos que diferem em conteúdo, porque nossa atividade exercida sobre os outros seres é uma atividade temporária, e a influência que eles exercem sobre nós também é temporária. O sentimento de dependência absoluta, por outro lado, sendo sempre auto-idêntico em si mesmo, não evocaria uma série de momentos assim distinguíveis.⁵⁸ (Schleiermacher, 2013, p. 52)

Dessa forma, não é possível conhecer verdadeiramente o Infinito. Especialmente através de representações, que constituem a maneira de compreender aquilo que é condicionado. Como essa forma de conhecimento é sempre mediada por elementos finitos, como exemplificado na necessidade da autoconsciência sensível de se desdobrar no tempo e no espaço, ela permanece limitada. No entanto, isso não significa que o acesso ao Infinito seja impossível; é viável alcançá-lo de maneira imediata no nosso contato com o finito, apesar das características limitadoras inerentes a esse processo.

[...] o estar relacionado como fator constituinte com um momento dado da consciência, que consiste em um sentimento parcial de liberdade e um sentimento parcial de dependência, se converte assim em uma emoção religiosa particular, e ao estar relacionado em outro momento com um dado diferente, se converte em uma emoção religiosa diferente, mas fazendo isso de tal maneira que o elemento essencial, a saber, o sentimento de dependência absoluta, é o mesmo em ambos os casos, e assim através de toda a série, e a diferença surge simplesmente pelo fato de se converter em um momento diferente, quando é acompanhado por uma diferente determinação da autoconsciência sensível⁵⁹ (Schleiermacher, 2013, p. 53).

Logo, isto implica que toda experiência histórica de religião divide com todas as outras um sentimento de absoluta dependência que é essencial. Assim, só é possível reconhecer tanto a própria formulação religiosa quanto a alheia como uma via imediata de relação do finito com

⁵⁸ La autoconciencia determinada sensiblemente se escinde por sí misma, de conformidad con su naturaleza, en una serie de momentos que difieren en su contenido, porque nuestra actividad ejercida sobre otros seres es una actividad temporal, y la influencia ejercida por ellos sobre nosotros es igualmente temporal. El sentimiento de absoluta dependencia, por otro lado, al ser siempre en sí mismo autoidéntico, no evocaría una serie de momentos así distinguibles.

⁵⁹ [...] el estar relacionado como factor constituyente con un momento dado de la conciencia, que consiste en un sentimiento parcial de libertad y un sentimiento parcial de dependencia, se convierte con ello en una emoción religiosa particular, y al estar relacionado en otro momento con un dato diferente, se convierte en una emoción religiosa diferente, pero haciéndolo de tal manera que el elemento esencial, a saber, el sentimiento de absoluta dependencia, es el mismo en ambos casos, y así a través de toda la serie, y la diferencia surge sencillamente por el hecho de convertirse en un momento diferente, cuando va acompañado por una diferente determinación de la autoconciencia sensible.

o infinito. À luz de Schleiermacher, não se pode sustentar a superioridade de uma religião sobre outra como mediação privilegiada entre o finito e o infinito.

Toda escritura sagrada não é mais que um mausoléu, um monumento da religião que atesta que esteve presente ali um grande espírito, que já não está mais; pois, se todavia vivera e atuara, como atribuiria um valor tão alto à letra morta, que só pode constituir uma débil estampa do mesmo? Não tem religião quem crê em uma escritura sagrada, senão o que não necessita de nenhuma, pois até ele mesmo seria capaz de fazer uma. (Schleiermacher, 2000, p. 71)

Assim, ao se converter uma experiência religiosa em sistema doutrinário, a intolerância emerge da confusão entre o conteúdo formulado e a experiência originária que motivou o doutrinador a expressá-lo. Isto é, “confundir o sistema com a realidade última ela mesma, nesse caso algo finito e condicionado, algo humano é tomado como absoluto” (Mariña, 2010, p. 11). Conforme observa Mariña, em Schleiermacher essa idolatria constitui a própria raiz da intolerância, enquanto os verdadeiramente religiosos reconhecem “que Deus permanece sendo Deus, independentemente de quais ideias um ou outro tem de Deus. Deus não precisa ser defendido, o Absoluto não precisa ser atacado” (Mariña, 2010, p. 11). Apenas produtos humanos são suscetíveis a esse tipo de investida e comoção. Dessa maneira, a verdadeira experiência religiosa implica uma profunda tolerância em relação às outras manifestações religiosas:

Todos devem ser conscientes de que a sua constitui tão só uma parte do todo, de que, acerca dos mesmos objetos que lhe afetam religiosamente, existem pontos de vista que são tão piedosos e, todavia, são totalmente distintos dos seus e de que a partir de outros elementos da religião dimanam intuições e sentimentos relacionados aos que estes, quiçá, carecem completamente de sensibilidade. Vós vedes como esta bela modéstia, esta amistosa e acolhedora tolerância surgem de uma forma imediata do conceito de religião, e de que forma íntima se vinculam com ele. (Schleiermacher, 2000, p. 40)

A experiência religiosa, segundo Schleiermacher, vai além da simples leitura de doutrinas, formulações teológicas ou atos de caridade. Ela reside em uma interação íntima e indivisível entre sujeito e Absoluto através de intuição e sentimento. Intuição (*Anschauung*) refere-se à perspectiva, ponto de vista, opinião ou contemplação, incorporando um aspecto cognitivo. Por outro lado, o sentimento (*Gefühl*) caracteriza-se pelo traço mais sentido, antecipatório, divinatório. Essa experiência profunda e quase indescritível ocorre no momento inicial de toda percepção sensível. Ele enfatiza a dificuldade de expressar essa experiência sem distorcê-la, dado que sua natureza original é uma, e aquela verificada em nossa reflexão já apresenta uma mudança radical:

A intuição sem o sentimento não é nada e não pode ter nem a origem nem a força adequadas; o sentimento sem intuição tão pouco é alguma coisa: tanto um como outro

só são algo quando, e devido a que, originalmente estes são uma e a mesma coisa e se dão inseparados. Aquele primeiro instante misterioso que tem lugar toda percepção sensível, antes de que a intuição e o sentimento se separem, o instante no qual o sentido e seu objeto, por assim dizer, se têm confundido e se têm feito uma só coisa, antes de que ambos retornem a seu lugar originário – eu sei o quanto indescritível é e com que rapidez passa, porém quisera que pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo na atividade superior, divina e religiosa da alma. (Schleiermacher, 2000, p. 45)

É nesse instante pré-cognitivo (Oliveira, 2011, p. 147) que a religião verdadeiramente acontece. Um sentimento no qual o finito toca o infinito. E por ser anterior a toda reflexão, esse momento só pode ser vivido e nunca descrito.

Antes de vos conduzir ao detalhe destas intuições e sentimentos, o que tem de constituir, com efeito meu próprio de ver em relação a vós, permiti-me previamente lamentar-me um instante acerca do fato de que não possa falar de ambos senão de maneira separada; deste modo o espírito mais fino da religião se perde no que se refere a meu discurso, e eu só posso desvelar seu mistério mais íntimo de uma forma vacilante e insegura. Porém uma reflexão necessária os separa a ambos. E quem pode falar de qualquer coisa que pertença à consciência sem passar primeiramente através deste meio? Não só quando comunicamos uma ação interna da alma, também quando nos limitamos a convertê-la em matéria de consideração e a elevá-la ao nível da consciência clara, se produz imediatamente esta separação inevitável: o fato (*Faktum*) se mescla com a consciência originária de nossa dupla atividade, da dominante e que atua para fora, e da meramente delineadora e imitadora, e que parece estar melhor ao serviço das coisas, e imediatamente a produzir-se este contato a matéria mais simples que se decompõe em dois elementos opostos: os unos se conjugam para formar a imagem de um objeto [*Anschauung*]; os outros, abrem caminho até o centro de nosso ser, entram ali em efervescência com nossos impulsos primordiais e dão origem a um sentimento passageiro. (Schleiermacher, 2000, p. 44-45)

Se no momento originário intuição e sentimento do Universo ainda são uma só coisa, conforme este evento passa a ser analisado pela reflexão, só é possível separar intuição e sentimento. Dessa forma, toda análise necessariamente desfaz a unidade dessa experiência, “e isso é inevitável, pois toda e qualquer tentativa de reconstrução deste instante é feita pela via da reflexão. Porém, a experiência considerada em seu momento de unidade revela uma comunhão entre o sentido e seu “objeto”, em outras palavras, entre o homem e o Universo” (Oliveira, 2011, p. 147). No entanto, esse processo de fragmentação analítica não captura a profundidade da conexão primordial entre o homem e o Universo.

Para Schleiermacher, as religiões refletem as múltiplas formas de vivência humana. No entanto, não se reduzem a um fenômeno meramente humano, pois sua essência transcendental remete a um fundamento que ultrapassa o humano e dá sentido a toda experiência. A implicação disso está no fato de que “enquanto disciplinas como a psicologia, sociologia e antropologia podem lançar luz sobre a religião, esta não pode ser reduzida a um estudo dos objetos dessas disciplinas” (MARINA, 2010, p. 8). Os campos de estudo das doutrinas religiosas, crenças e ritos praticados derivam de reflexões culturalmente condicionadas sobre essas experiências,

sendo sempre uma reflexão de sujeitos finitos. Isso não é suficiente para compreender a essência da religião, mas apenas as religiões tal como elas se manifestam historicamente.

Ademais, a experiência religiosa representa o momento em que a intuição do infinito e o sentimento do universo se fundem em uma única percepção. Contudo, essa unificação não pode ser plenamente capturada na reflexão; a partir desse ponto, eles se desdobram em dois elementos distintos, que servirão como fundamento para as diversas formas de religiosidade particular (Schleiermacher, 2013, p. 52-53, 162). Dessa maneira, apesar da abordagem de Kant, que

“só permitia falar com rigor, (...) das esferas de validade teórica, prática e, (...) estética. Conforme esta lógica, o âmbito de realidade da religião, que mesmo em Kant vai confluir na ideia de Deus, depende ainda excessivamente de uma inferência, bem como de um juízo objetivamente infundado. (...) A subjetividade transcendental em Schleiermacher ultrapassa estipulações kantianas sem render-se a estratégias totais de revisionismo metafísico. (Dreher, 2016, p. 7)

Faz isso ao mobilizar os conceitos de Sentimento e Intuição, que, como destacado anteriormente, evidenciam o caráter não metafísico dessa experiência e visam oferecer um modo contemplativo de relação entre o Infinito e o finito. Schleiermacher argumenta que “todo intuir parte de um influxo do intuído sobre o que intui, de uma ação originária e independente do primeiro, que depois é assumida, recompilada e compreendida pelo segundo de uma forma acorde com sua natureza” (Schleiermacher, 2000, 36). Assim, o sentimento religioso não é um modo de conhecer, mas um modo de ser afetado pelo Universo, onde “na religião é intuído o Universo, é concebido como atuando originariamente sobre o homem” (Schleiermacher, 2000, 74). Essa intuição “é tanto um ser-afetado pelo Universo em seus influxos tanto quanto uma resposta sentimental. A unidade destes dois momentos sempre foi defendida por Schleiermacher como o nascedouro da religião antes da reflexão, ou mesmo concomitante a esta em seus traços” (Dreher, 2016, p. 8), destacando a importância dessa integração para uma compreensão mais profunda da experiência religiosa.

A intuição, portanto, não proporciona o conhecimento do Infinito, pois isso corresponderia a uma metafísica pré-crítica. Ela permite apenas alcançar uma percepção específica da influência do Universo sobre o ser humano. O sentimento, por sua vez, reflete a intensidade com que essa influência atua sobre os sentidos. Assim, a religiosidade positiva se configura como uma manifestação finita do Infinito, uma particularização que não pode compreendê-lo totalmente. No entanto, ao experimentar o Infinito, surge uma necessidade de expressar essa experiência. “Por isso, quanto maior a sensibilidade e agudez dos sentidos,

quanto mais ardente a sede e quanto mais irresistível o impulso de captar o Infinito, tanto mais perfeita e intensa será esta impressão do Universo, bem como tanto maior será a necessidade de expressá-lo” (Oliveira, 2011, p.153) buscando um significado infinito nas ações finitas. Enquanto a moral e a metafísica tendem a colocar o indivíduo como condição de todas as coisas, a religião busca ver no indivíduo, assim como em qualquer outro ser particular e finito, a impressão e manifestação do Infinito (Schleiermacher, 2000).

Schleiermacher delineia diferentes maneiras de intuir o Infinito, contribuindo para a diversidade da experiência religiosa. Numa dessas formas de intuir “o que é superior e o que é inferior estão tão pouco distintos que até o sentimento de absoluta dependência é visto como algo que surge de um objeto particular que deve ser apreendido pelos sentidos”⁶⁰ (Schleiermacher, 2013, p. 65). Isso representa uma unidade indistinta, talvez a raiz das religiões animistas. Além disso, o Infinito pode ser intuído como uma pluralidade sem unidade, essencial para as religiões politeístas.

Em sua combinação da receptividade religiosa com vários afetos da autoconsciência sensível, ele mostra essa diversidade de forma tão proeminente que o sentimento de absoluta dependência não pode surgir em sua completa unidade e indiferença em relação a tudo o que a autoconsciência sensível pode conter; em vez disso, uma pluralidade se estabelece como sua fonte⁶¹. (Schleiermacher, 2013, p. 65)

Pode-se também conceber o Universo como uma unidade dentro da pluralidade, um todo verdadeiro, tal como é observado nas religiões monoteístas. Nessa visão, a unidade não anula a diversidade, mas ao contrário, a abraça dentro de um contexto de totalidade que transcende as múltiplas manifestações e formas percebidas, proporcionando uma compreensão unificada e integradora do cosmos. A partir disto:

Se formos conscientes de nós mesmos como tais e na nossa finitude, como absolutamente dependentes, o mesmo deverá ser dito em relação a toda a existência finita, e em conexão com isso assumiremos o mundo inteiro juntamente conosco dentro da unidade da nossa autoconsciência.⁶² (Schleiermacher, 2013, p. 65)

Se reconhecemos nossa própria existência como seres finitos e absolutamente dependentes, devemos aplicar o mesmo princípio a toda a existência finita. Nessa perspectiva,

⁶⁰ “lo que es superior y lo que es inferior se hallan tan poco distinguidos que incluso el sentimiento de absoluta dependencia está reflejado como algo que surge de un particular objeto que debe ser aprehendido por los sentidos”

⁶¹ em su combinación de la receptividad religiosa com diversos afectos de la autoconciencia sensible muestra essa diversidad em forma tan sumamente preponderante que el sentimiento de absoluta dependencia no puede aparecer em su completa unidad e indiferencia a todo lo que la autoconciencia sensible puede contener; em cambio, se sitúa una pluralidad como su fuente.

⁶² “Si somos conscientes de nosotros mismos como tales y en nuestra finitud, como absolutamente dependientes, lo mismo habrá que decir con respecto a toda existencia finita, y en conexión con ello asumiremos al mundo entero juntamente con nosotros mismos dentro de la unidad de nuestra autoconciencia.”

entendemos que o mundo inteiro, juntamente conosco, é incorporado dentro da unidade da nossa autoconsciência. Apesar de não se referir diretamente ao conhecimento, para Schleiermacher, a intuição se distingue do sentimento na medida em que a primeira é descrita como um “olhar para fora em direção ao objeto”, enquanto o sentimento é descrito como um “olhar para dentro em direção ao centro da subjetividade” (Adams, 2005, p. 37). Enquanto a intuição possui um caráter teórico que contribui para a reflexão como parte do todo, o sentimento é uma autoconsciência imediata. É por isso que, apesar de seu caráter teórico, a intuição não é considerada conhecimento neste contexto. Aqui reside o cerne da individualidade: cada intuição é singular e, simultaneamente, revela um aspecto essencial do todo. (Oliveira, 2011, p. 151)

Todas as intuições, na experiência religiosa, estavam intrinsecamente ligadas a um sentimento. Foi o desenvolvimento da reflexão que as forçou a se dissociar. Assim como nossos órgãos internos reagem e se modificam em resposta a estímulos externos, a intuição e o sentimento funcionam de maneira similar, com cada um operando em resposta a diferentes aspectos da nossa reflexão (Mariña, 2010).

A intuição é a expressão do infinito dentro do finito em uma manifestação específica. Ela surge da influência do objeto intuído sobre a pessoa que intui, como resultado de uma ação inicial e autônoma do objeto, que é então entendida, apreendida e concebida pela pessoa de acordo com sua própria natureza. O sentimento é o meio pelo qual essa manifestação atinge a consciência do sujeito que intui, pois:

Se as irradiações da luz não alcançam vosso órgão – o que ocorre completamente à margem de vossa iniciativa – se as partes mínimas dos corpos não afetassem mecânica ou quimicamente as pontas de vossos dedos, se a pressão da gravidade não vos pusesse de manifesto uma resistência e um limite de vossa força, não intuirias nem perceberias nada, e portanto, o que intuis e percebeis não é a natureza das coisas, mas antes sua ação sobre vós. (Schleiermacher, 2000, 36).

Para Schleiermacher, a religião da seguinte forma, a dimensão intuitiva envolve o reconhecimento da presença do infinito, enquanto a dimensão sentimental se refere ao modo como essa presença é recebida pelo indivíduo. Dessa maneira, o infinito causa uma mudança na consciência finita, já que “toda e qualquer intuição vem acompanhada de sentimentos, (...) correspondem a uma alteração da consciência interna, pois conduzem o homem a uma nova relação com seu ânimo (*Gemüt*) e com sua condição (*Zustand*)” (Oliveira, 2011b, p. 59). Dessa forma, a experiência religiosa não apenas revela o infinito, mas também transforma profundamente o indivíduo.

Por fim, esses dois elementos, quando entendidos separadamente, são resultados da reflexão que os distingue, transformando-os em manifestações particulares da religião e expressões individuais de vocação para a fé. A intuição, por um lado, representa a capacidade de perceber de maneira direta e imediata a presença do infinito na consciência finita. É através da intuição que se experimenta um sentido profundo e uma sensibilidade pelo infinito, transcendendo as limitações da razão e proporcionando uma conexão direta com o divino. Por outro lado, o sentimento, complementando a intuição, envolve a resposta sentimental a essa experiência do infinito. Ele não apenas indica a intensidade com que essa presença infinita se faz sentir, mas também guia a resposta emocional e prática à vivência religiosa.

Assim, quando unidos no momento de presença do infinito na consciência finita, tanto a intuição quanto o sentimento se tornam os atributos que constituem a essência da religião para Schleiermacher. Eles não apenas possibilitam uma compreensão mais profunda do todo no contexto da experiência da incompletude, mas também revelam a natureza essencialmente relacional e emocional da experiência religiosa, onde o indivíduo se conecta diretamente com o divino através de uma percepção intuitiva e uma resposta emocional profunda.

Se Religião é na obra de Schleiermacher intuição e sentimento, ou “sentido e gosto pelo infinito” (Schleiermacher, 2000, p. 35), então ela não deve se reduzir ao agir (tal qual a teologia moral de Kant), ou ao pensar (como propunha a metafísica pré-crítica). A religião, em Schleiermacher, pode ser compreendida como em relação com o pensamento e a ação, mas é no sentimento que essa relação se dá de modo imediato e originário, na medida que “ela é a fonte a partir da qual pensar e agir hão de se deixar acompanhar sempre que quiserem vislumbrar um sentido mais amplo, sem a perda da independência que lhes é própria em suas esferas. Quando ocorre, ela é um senso bem afinado para o sentido do todo no meio da experiência da incompletude” (Dreher, 2016, p. 11). Assim, a religião se revela como uma fonte essencial para compreendermos o todo no contexto da experiência da incompletude.

Nesta terceira parte exploramos a contribuição de Schleiermacher ao pensamento moderno, destacando sua visão da religião como intuição e sentimento. Schleiermacher desafiou a abordagem kantiana que vinculava a religião à moralidade, argumentando que a religião é uma experiência mais profunda e intrínseca à subjetividade humana. Ele propõe que a religião, longe de ser uma mera extensão da moral, é uma fonte independente de intuição e sentimento que enriquece e amplia a compreensão humana do absoluto. Schleiermacher sugere que a verdadeira essência da religião reside na capacidade do indivíduo de conectar-se

diretamente com o divino através de uma percepção intuitiva e uma resposta sentimental profunda. Portanto, permite uma visão mais ampla e profunda da religião, sem comprometer sua independência diante da moral e metafísica. A religião oferece um senso bem afinado do todo no meio da experiência da incompletude humana, proporcionando uma compreensão mais holística e integrada do ser e do saber.

4 SCHLEIERMACHER DIANTE DE PLATÃO: O FILÓSOFO HERMENEUTA LÊ O ARTISTA FILOSÓFICO

Um dos aspectos frequentemente sublinhados pelos comentadores é o profundo enraizamento do pensamento de Schleiermacher na tradição platônica, o que é evidenciado tanto em seus escritos hermenêuticos quanto em sua filosofia da religião e teoria do conhecimento. Nesse sentido, Beiser chama atenção para os “[v]ários aspectos da filosofia de Schleiermacher [que] têm grande parte de suas origens em seu estudo de Platão: sua concepção de dialética, sua visão orgânica da natureza, seu ceticismo em relação ao fundacionalismo e sua teoria da experiência religiosa.”⁶³ (Beiser, 2006, p. 70). Como visto no capítulo anterior, essa observação reflete na concepção de dialética como arte do filosofar, e a da construção do saber remete à prática dialógica socrático-platônica, sendo reformulada por Schleiermacher como um sistema arquitetônico de conceitos e juízos que pairam entre o finito e o absoluto. Além disso, sua visão orgânica da natureza e do conhecimento, por sua vez, aparece no reconhecimento da mútua implicação entre forma e matéria no pensar, articuladas pela função orgânica da consciência. Assim como na ênfase na precariedade da razão finita.

Por fim, a teoria schleiermacheriana da experiência religiosa, como intuição e sentimento do Infinito, incorpora o horizonte do Absoluto, não como objeto de conhecimento, mas como condição transcendental de toda autoconsciência, ecoando a noção platônica de participação do sensível no inteligível. No campo da hermenêutica, por exemplo, é possível identificar ecos do modelo dialógico platônico na concepção schleiermacheriana de interpretação como reconstrução criativa do pensamento do autor, assim como, sua rejeição ao fundacionalismo reflete a consciência da provisoriedade e da finitude da compreensão humana. Do mesmo modo, sua teoria da linguagem e da religião preserva um sentido de totalidade e unidade, que remete à ideia platônica do cosmos como organismo vivo, e à noção de participação do finito no absoluto. Tais semelhanças e desenvolvimentos não são estranhas, já que Schleiermacher ocupou-se por muitos anos com o trabalho de traduzir e interpretar Platão.

⁶³ “Various aspects of Schleiermacher’s philosophy have much of their origins in his study of Plato: his conception of dialectic, his organic view of nature, his skepticism about foundationalism, and his theory of religious experience.”

A partir do final do século XVIII, desenvolveu-se na Alemanha um renascimento filológico que se distinguia por seu caráter nacional e pelo cultivo de uma consciência histórica emergente. Ao contrário do humanismo renascentista clássico, que era internacional, esse novo movimento era estritamente germânico, e estava impregnado da convicção de que apenas a língua alemã e seus intérpretes seriam capazes de revelar a verdadeira essência dos textos clássicos. Os românticos se sentiam (os únicos) herdeiros da antiguidade clássica greco-romana. Nesse contexto, autores como Homero, Platão e Shakespeare foram retraduzidos em um estilo deliberadamente romântico e introspectivo, promovendo uma nova sensibilidade filológica. É nesse cenário que se insere a empreitada de Schleiermacher, que viria a alterar significativamente os rumos da interpretação platônica (Lamm, 2000).

O projeto teve início sob o impulso de Friedrich Schlegel, entusiasta da ideia de que a língua alemã estava madura para acolher uma nova tradução “artística” das obras de Platão. Para tanto, Schlegel convidou Schleiermacher, então um jovem pregador em Berlim, e seu companheiro de residência. No entanto, com o passar do tempo, o projeto ultrapassou os limites da amizade entre os dois intelectuais e acabou sendo conduzido integralmente por Schleiermacher. Essa transição marcaria não apenas a autonomia do empreendimento, como também, uma inflexão decisiva na história dos estudos platônicos (Lamm, 2021). A década de 1799 a 1809 se tornaria, retrospectivamente, um período singular na filologia alemã, aberto à ousadia de um projeto tão ambicioso.

A chamada “década de Platão” na trajetória intelectual de Schleiermacher corresponde ao intervalo em que ele se dedica intensamente à tradução, interpretação e publicação das obras de Platão. Em 1802, Schleiermacher deixou Berlim para assumir o posto de pastor em Stolp, na Pomerânia Oriental, como parte de um autoexílio que lhe ofereceu isolamento e tempo para se dedicar à produção intelectual. Foi nesse período que ele passou a trabalhar simultaneamente em duas obras fundamentais: os Traços fundamentais de uma crítica à dogmática moral até hoje (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*) (1803) e os primeiros volumes de sua edição das obras de Platão, os *Platons Werke* (1804) (Izuquiza, 1998).

Inicialmente concebido como um projeto conjunto, o plano previa que cada um traduzisse os diálogos que lhe conviessem, com anotações enviadas ao outro, que redigiria comentários críticos. Schlegel escreveria a introdução teórica, o *Studium des Plato* (Estudo de Platão); Schleiermacher, por sua vez, escreveria a conclusão, *Charakteristik des Plato* (Especificidade de Platão). Por fim, os diálogos seriam organizados por ordem histórica, numa tentativa de reconstruir o desenvolvimento interno do pensamento platônico. Contudo, todos

esses pontos planejados se tornariam posteriormente fontes de tensão entre os dois amigos. Embora a liderança inicial tenha sido de Schlegel, pois foi ele quem convidou Schleiermacher, formulou o plano e negociou sua realização, o projeto acabou por se tornar uma empreitada pessoal de Schleiermacher (Lamm, 2000).

Após concluir os *Grundlinien*, Schleiermacher voltou-se com afinho à tradução platônica, entregando o manuscrito do primeiro volume em abril de 1804. Em apenas sete meses, publicou, portanto, suas duas primeiras obras acadêmicas, distintas em gênero, mas profundamente conectadas em sua orientação filosófica. Em 1804, convidado por Friedrich Wilhelm III, Schleiermacher assumiu uma cátedra na Universidade de Halle, sua primeira função acadêmica formal. Durante sua permanência ali (1804–1807), lecionou hermenêutica, filosofia, ética, dogmática e exegese, além de ter produzido suas primeiras obras teológicas relevantes, como o *Diálogo de Natal*. A ocupação napoleônica de Halle, em 1806, interrompeu bruscamente sua carreira acadêmica naquele contexto. No entanto, mesmo com a universidade fechada, e seus bens saqueados, Schleiermacher continuou a desenvolver sua obra. Em 1807 foi para Berlim, onde se tornaria professor da recém-criada Universidade de Berlim e figura central de sua fundação (Lamm, 2021).

A importância do trabalho de Schleiermacher transcende o campo da tradução. Tal como sua *Glaubenslehre* se tornaria um marco na teologia cristã, e sua Hermenêutica um divisor de águas na teoria da interpretação, sua introdução aos *Platons Werke* provocaria uma revolução na filologia da época. Porém, é importante frisar, Schleiermacher não apenas traduziu Platão: ele inaugurou uma nova maneira de lê-lo, formulando a chamada “questão platônica”, e alterando de forma duradoura, as premissas da recepção do autor clássico. É sobre parte dessa leitura, que vamos nos debruçar nesse capítulo. Primeiro na introdução geral, e em seguida, na introdução do Fedro e, por fim, no Sofista e na República, como forma de relacioná-los aos temas de sua Hermenêutica e Dialética.

4.1 Platão como Artista Pedagógico na Introdução Geral

A principal contribuição de Schleiermacher aos estudos platônicos não consistiu propriamente de uma análise sistemática da filosofia de Platão, mas na formulação de uma chave interpretativa que permitisse ao leitor, segundo o próprio autor, formar por si mesmo, uma compreensão mais precisa e autônoma do pensamento e da intenção do filósofo grego, na

composição de seus diálogos. Para isso, Schleiermacher propôs a restauração da sequência original e da articulação interna entre os diálogos, acreditando que apenas o reconhecimento de uma estrutura necessária e orgânica entre eles tornaria possível alcançar tal compreensão (Schleiermacher, 2002).

Antes da proposta de Schleiermacher, os diálogos platônicos eram tradicionalmente organizados segundo a classificação de Trasilo, filósofo e gramático do século I, que agrupou os textos em nove tetralogias, imitando o modelo das tragédias áticas. Essa estrutura, embora amplamente difundida e adotada nos manuscritos medievais, carecia de critérios rigorosos e coerentes, alternando entre agrupamentos temáticos, cronológicos e arbitrários, sendo a primeira tetralogia, a única com evidente continuidade narrativa, relativa ao julgamento e à morte de Sócrates. Contudo, nem mesmo Trasilo alegava que essa disposição derivasse do próprio Platão (Cooper, 1997, VIII-XII). A ausência de um princípio organizador claro tornou-se um problema hermenêutico decisivo, pois dificultava a compreensão do desenvolvimento do pensamento platônico e da relação entre os diálogos. É justamente nesse contexto que ganha relevo a proposta de Schleiermacher: ao postular uma sequência racional e interna entre os textos, ele buscava não apenas restaurar a coerência do corpus, mas também, abrir caminho para uma leitura filosoficamente integrada, na qual, a ordem dos diálogos revelaria o desdobramento progressivo da doutrina platônica.

Sua proposta metodológica passou a ser reconhecida como sua maior herança na área dos estudos platônicos, e se estrutura em quatro eixos principais: o desenvolvimento daquilo que chamou de método interno; a interpretação de Platão como artista; a ênfase na relação necessária entre forma e conteúdo; e, por fim, a avaliação crítica da autenticidade e da ordem dos diálogos. Com esse conjunto de princípios, Schleiermacher rompeu decisivamente com abordagens anteriores, e propôs uma nova forma de ler Platão (Laks, 2016; Lamm, 2000).

Na “Introdução Geral” à sua tradução de Platão, Schleiermacher inaugura um momento metodológico decisivo ao propor uma tarefa filológica que ultrapassa os limites do exercício gramatical tradicional, exigindo instrumentos históricos à investigação do texto. Seu objetivo era reconhecer os modos específicos como um autor utilizava e transformava a linguagem, o que pressupunha não apenas o domínio da língua, mas também, o conhecimento da cultura que a produziu. Schleiermacher buscava, por exemplo, compreender o estado científico helênico na época inicial da carreira de Platão, o desenvolvimento da linguagem em relação às ideias filosóficas, e quais textos similares estavam em circulação naquele contexto (Schleiermacher, 2002). A partir dessa abordagem, Schleiermacher concebe a interpretação dos diálogos

platônicos como um processo que exige reconstrução linguística e uma reconstituição do gesto criador do autor em sua singularidade. Em contraste com a leitura fragmentária ou exclusivamente doutrinária de Platão, ele advoga uma leitura unificada da obra platônica como organismo conceitual, cuja coerência interna se revela progressivamente no entrelaçamento entre forma literária e conteúdo filosófico. Nesse sentido, a tradução e a interpretação tornam-se inseparáveis da tarefa de reconstruir a interioridade viva do filósofo grego, tarefa que, segundo o método schleiermacheriano, combina o rigor comparativo com uma capacidade “divinatória”, capaz de captar o impulso originário que articula pensamento e expressão.

Essa hermenêutica não visa apenas elucidar um sentido textual estático, mas reconstituir a dinâmica da criação filosófica, fazendo com que o texto revele suas intenções mais profundas no horizonte da cultura e da linguagem em que foi engendrado. Com isso, ele propunha uma crítica rigorosa aos moldes da crítica bíblica então emergente, aplicada aos estudos platônicos. Seu intuito era ir além da tradição recebida, para encontrar o “Platão autêntico”, o que exigia um exame cuidadoso dos fundamentos filosóficos da interpretação, algo inédito entre os estudiosos de Platão até data. Em resposta a essa exigência, Schleiermacher formulou uma abordagem interna aos textos platônicos, marcada por uma historicidade atenta à linguagem, e por um esforço de reconstrução crítica das condições de produção e circulação dos diálogos (Schleiermacher, 2002).

Ao discutir sua principal referência no contexto da “Introdução Geral”, Tennemann, também filólogo e tradutor de Platão, Schleiermacher reconhece o mérito do trabalho biográfico por ele desenvolvido, mas salienta a necessidade de superá-lo em certos aspectos. A diferença fundamental entre ambos, conforme o próprio Schleiermacher (2002), reside no propósito metodológico. Tennemann buscava, por meio de sua abordagem, reconstruir a sequência cronológica das obras platônicas, com o intuito de apresentar uma filosofia sistemática do Platão maduro. Schleiermacher, por sua vez, propunha-se a algo mais essencial: desvendar a ordem interna dos diálogos, tal como se manifestaria na lógica imanente do próprio corpus platônico.

Mas, quanto aos acontecimentos de sua vida, logo aqueles fatos, cujo conhecimento pudesse levar a uma compreensão mais profunda de algum detalhe contido nos seus escritos, eles parecem ter se afastado tanto das nossas investigações, de modo que qualquer sugestão que alguém quisesse fazer sobre o assunto seria uma suposição e, muitas vezes, pode-se indicar nos seus escritos onde há alusão a um fato pessoal, sem que, contudo, se possa adivinhá-lo. (Schleiermacher, 2002, p. 28)

Em vez de basear-se em dados externos e vestígios históricos, Schleiermacher introduz um método interno, sustentado na análise cuidadosa da forma e do conteúdo dos textos,

orientando-se pelo que chamou de ordem natural. Essa divergência de propósito teve implicações significativas. Enquanto Tennemann partia de elementos extratextuais para organizar e interpretar os diálogos, Schleiermacher desconfiava do peso excessivo desses critérios, que poderiam ser acidentais ou enganosos. Para ele, como a vida de Platão está envolta em lacunas e conjecturas, o método externo corre o risco de obscurecer o verdadeiro sentido filosófico das obras. Assim, Schleiermacher propunha uma abordagem hermenêutica voltada para a reconstrução imanente do pensamento platônico, a partir da progressão interna das ideias nos próprios diálogos.

De modo que aquela satisfação, que afirma podermos entender Platão, hoje, melhor do que ele entenderia a si mesmo, parece ser uma satisfação imatura. E pode-se achar graça como, ao investigar Platão, que dá tanto valor à consciência do não-saber, os que são imbuídos de satisfação realizam investigações tão não platônicas. Essa satisfação engana-se ao menos pela metade, a saber, por tudo aquilo que se refere à grande intenção filosófica platônica percebida na composição de seus escritos e quando se sabe presumi-la tanto quanto possível. E é nesse sentido que a presente tentativa é uma complementação não facilmente dispensável em relação àquilo que outros fizeram de outra maneira, devendo contribuir, na medida em que se mostre bem-sucedida, para uma melhor compreensão de Platão. (Schleiermacher, 2002, p. 31)

O método interno defendido por Schleiermacher oferecia não apenas maior imunidade aos acidentes e contingências da história, mas também, a possibilidade de interpretar o *corpus* platônico como um todo coeso, estruturado a partir de uma lógica imanente. No entanto, Schleiermacher reconhecia que esse método, por si só, era insuficiente. Para Schleiermacher (2002), o ideal era justamente combinar os métodos interno e externo, pois quando utilizados com precisão, deveriam se corroborar mutuamente. Todavia, ele também reconhecia a limitação histórica, os poucos dados confiáveis sobre a cronologia ou a autenticidade das obras platônicas tornavam o método interno não apenas desejável, mas inevitável como principal recurso crítico.

Aqui evidencia-se com clareza, a tensão fundamental que atravessa o projeto hermenêutico de Schleiermacher, isto é, a oscilação entre a pretensão moderna de uma compreensão superior do autor e o reconhecimento humilde da distância que nos separa de sua intenção originária. Apesar de se beneficiar dos avanços historiográficos da era iluminista, Schleiermacher (2002) permanecia cauteloso quanto ao excesso de confiança na possibilidade de se reconstruir com exatidão o passado; no desenvolvimento de sua abordagem, ele se comprometeu a não pressupor dogmas, mas a deixar que os próprios diálogos orientassem a leitura.

Ao criticar a “satisfação imatura” dos intérpretes que presumem compreender Platão melhor do que ele próprio, Schleiermacher (2002) reafirma a necessidade de um método que

não se contente com análises exteriores ou reconstruções objetivistas, mas que busque reencontrar na tessitura formal dos diálogos, a grande intenção filosófica que lhes conferira unidade e sentido. Para ele, a tarefa hermenêutica não é a reprodução mecânica de conteúdos, mas a reconstrução, sempre aproximativa e jamais definitiva, de um processo criador interior, cuja totalidade escapa à fixidez de regras. O caráter artístico do discurso filosófico exige do intérprete competência técnica e uma sensibilidade afinada para captar, por vias comparativas e divinatórias, o momento seminal que articula estilo, pensamento e forma. Dessa forma, Schleiermacher inscreve a hermenêutica sob o signo da infinitude sem jamais alcançar a compreensão plena, pois o sentido permanece em constante abertura, exigindo um esforço interpretativo que se renova a cada nova tentativa. A obra, como manifestação do espírito individual, não se esgota em sua textualidade; antes, convida incessantemente o intérprete a recriar, com liberdade e rigor, o gesto criador que a engendrou. O ponto-chave de sua leitura, que marcaria profundamente os estudos posteriores, era a compreensão de Platão como um artista, ou seja, alguém cuja filosofia está indissociavelmente ligada à forma como é expressa.

Evidentemente, aquele que desejar separar as veias sanguíneas de um corpo humano e constituir uma unidade de fazer um compêndio ou outras partes semelhantes do outro corpo, tem que o entender da natureza de um corpo, o que não é diferente, em qualquer sentido, da natureza de seus empreendimentos filosóficos. Aqueles, porém, aos quais se apresentam essas partes e realizam a separação da mesma não originária, apenas diferenciam Platão com base no conhecimento da natureza peculiar do todo. De modo algum, compreenderão o filósofo platônico adequadamente, e, em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis em sua filosofia, e nos contextos e limites estabelecidos por Platão. (Schleiermacher, 2002, p. 40)

A metáfora somática empregada por Schleiermacher nesta passagem serve como imagem potente para ilustrar a natureza da compreensão filosófica em sua hermenêutica. Assim como separar artificialmente os órgãos de um corpo sem compreender sua integração vital compromete a própria inteligibilidade do organismo, também na interpretação de uma obra filosófica, a fragmentação arbitrária de suas partes destitui o texto de sua unidade viva. Essa concepção encontra correspondência direta no princípio do círculo hermenêutico, segundo o qual, não é possível compreender verdadeiramente uma parte de um texto sem referência ao todo, assim como o todo só se revela plenamente por meio da interpretação das partes.

Schleiermacher adverte que aos que se limitam a compreender os escritos de Platão com base em critérios extrínsecos “procurando sua verdadeira sabedoria, em doutrinas secretas, as quais ele quase nunca integrou a esses escritos” (Schleiermacher, 2002, p. 36), rompem o tecido orgânico da obra, deixando de reconhecer que, na filosofia platônica, forma e conteúdo são inseparáveis. O texto filosófico é, para ele, um corpo animado por uma intenção criadora que se manifesta tanto na composição formal quanto no desenvolvimento argumentativo.

Compreendê-lo exige não apenas análise segmentada, mas um movimento de vaivém entre as partes e a totalidade, onde o sentido emerge da relação viva entre estilo, estrutura e pensamento. Interpretar, nesse contexto, é respeitar o organismo do texto, sua coerência interna, e buscar, mediante esforço hermenêutico contínuo, a unidade profunda que o anima.

Essa orientação não é meramente metodológica e revela uma escolha filosófica fundamental a recusa a dissociação entre conteúdo e forma, entre pensamento e expressão, apostando que a verdade filosófica está encarnada no estilo, na construção dramática, na progressão argumentativa dos diálogos (Lamm, 2021). A própria noção de dialética em Schleiermacher, entendida como arte do filosofar, pressupõe uma indissociabilidade entre forma e conteúdo, na medida em que o pensar é concebido como estruturação orgânica de conceitos e juízos em redes vivas de sentido. Esses elementos não são tratados como conteúdos isoláveis, mas como momentos articulados de um processo que visa à construção do saber enquanto totalidade. Nesse contexto, a forma do discurso filosófico, sua progressão argumentativa, seu estilo, sua estrutura dialógica, não é um meio neutro de veiculação de ideias, mas parte constitutiva da experiência de verdade.

Como vimos no capítulo anterior, assim como nos diálogos platônicos, em que o encadeamento participa da revelação do conteúdo filosófico de Platão, também em Schleiermacher, a inteligibilidade do saber depende simultaneamente da coerência interna do pensamento e de sua abertura ao *Ser*, isto é, à alteridade que funda e transcende a consciência finita. O saber, portanto, não é um produto estático, mas o resultado sempre provisório de uma atividade viva que integra expressão e conteúdo, forma e referência, finitude e absoluto. Ao afirmar que Platão deve ser lido como artista, Schleiermacher reivindica uma filosofia que não se reduz à doutrina sistemática, e que exige do intérprete sensibilidade estética, atenção retórica e abertura hermenêutica. Trata-se, assim, de uma filosofia que não se transmite como sistema de proposições, mas como experiência de pensamento, e que, portanto, deve ser lida em seu modo próprio de expressão.

Desse modo, a chave interpretativa proposta por Schleiermacher para a leitura dos diálogos platônicos consistia na compreensão de Platão como um artista filosófico e não apenas como um sistematizador de doutrinas ou um pensador fragmentário.

Estabelecer a união natural dessas obras visa mostrar que elas se desenvolveram como exposições cada vez mais completas das ideias de Platão, a fim de que — na medida em que cada diálogo não deve ser compreendido apenas como um todo para si, mas também em contexto com os outros — o próprio Platão seja compreendido como filósofo e artista. (Schleiermacher, 2002, p. 41)

A partir dessa concepção estética-filosófica, Schleiermacher esperava não apenas provocar uma transformação na recepção dos textos platônicos entre os especialistas, mas também, abrir ao leitor comum a possibilidade de uma experiência mais profunda com a obra. O núcleo dessa proposta residia na ideia de que os diálogos de Platão deveriam ser abordados como uma totalidade dotada de unidade essencial, mas não qualquer totalidade, e sim uma totalidade artística. Assim, a verdadeira compreensão de Platão dependeria não de separar forma e conteúdo, mas de reconhecer que o conteúdo filosófico se realiza poeticamente na estrutura dramática e dialógica dos textos. Schleiermacher, portanto, não oferecia apenas um novo método exegetico, mas uma reconceituação da própria filosofia platônica como criação artística.

Aqui antecipa-se um aspecto fundamental da hermenêutica de Schleiermacher: a compreensão de toda expressão linguística como produto de uma intenção criativa, à semelhança da obra de um artista. Ao propor que os diálogos de Platão constituem uma totalidade artística, Schleiermacher não está reformulando a leitura filosófica do autor ancestral, mas estabelecendo os alicerces de uma teoria hermenêutica que reconhece, em toda manifestação discursiva, a presença de uma individualidade criadora. Esse princípio será posteriormente ampliado por ele à noção de que todo discurso é uma obra de arte em miniatura, expressão de um gesto singular que só pode ser compreendido por meio da reconstrução sensível e metódica de sua origem interior. Assim, compreender Platão, ou qualquer outro autor, implica muito mais do que captar o conteúdo proposicional de suas ideias, exige reconstituir o processo criador que se manifesta na forma, no estilo, na escolha das palavras e na composição global do texto. A unidade da obra, portanto, não se revela por uma lógica externa, mas emerge no interior do círculo hermenêutico, na articulação entre partes e totalidade, entre linguagem objetiva e espírito subjetivo. É esse deslocamento da linguagem como veículo para a linguagem como expressão que permite a Schleiermacher conceber a hermenêutica como arte do compreender, onde cada texto é acolhido como criação, e cada autor, como um artista do dizer.

A concepção de Platão como artista filosófico, sob a perspectiva hermenêutica de Schleiermacher, implica reconhecer que seus diálogos não são simples veículos de proposições doutrinárias, mas manifestações de uma intenção criadora singular, cuja forma literária e composição interna são inseparáveis do conteúdo que expressam. Compreendê-los requer, portanto, uma reconstrução sensível do gesto filosófico que anima sua redação. Nesse sentido, interpretar Platão exige situá-lo como autor, e, além disso, como formador de consciências, cujo *corpus* é deliberadamente estruturado para produzir efeitos no espírito do leitor. Essa

perspectiva se explicita na maneira como Schleiermacher compreende a relação entre forma e finalidade nos diálogos, evidenciando que a composição platônica visa mais do que a transmissão de conteúdo, ela busca provocar o exercício ativo do pensamento no interlocutor.

Já no seu ensino real, porém mais ainda na sua imitação escrita, quando se considera que Platão também queria conduzir o leitor ao verdadeiro saber ou que, em relação a este, pelo menos tinha que se prevenir para que não acontecesse uma fantasia vazia do saber — pelos mesmos motivos, o principal para ele deve ter sido conduzir cada estudo desde o início e calculá-lo de maneira que o leitor fosse obrigado à geração interior própria do pensamento incitador, ou então a entregar-se, de modo bem claro, à sensação de não ter encontrado nada e de não ter compreendido nada. (Schleiermacher, 2002, p. 44)

Este trecho revela que, para Schleiermacher, a escrita filosófica de Platão não se limita a informar. A escrita platônica opera como provocação hermenêutica, visa suscitar no leitor o movimento interior da reflexão, conduzindo-o ou ao autêntico exercício do pensar, ou ao reconhecimento da própria ignorância. A forma do diálogo não é um artifício estético periférico, mas, na verdade, um elemento estruturante da experiência filosófica que se deseja engendrar.

Ou o próprio estudo prossegue escondido ao desatento somente de pseudopercepções ocasionais de conteúdo, mas nele efetivamente deve ser observado, ou contém uma ideia interna. Ou ainda, nos casos em que se trata de um todo, o qual ultrapassa em sua unidade a coerência aparente, sua coesão interna nas partes desconexas é completada e implementada de maneira tão plena com uma concatenação por aquele que já tem um nas mãos, com uma facilidade e evidência tal, que se torna quase certo que Platão pensou exatamente essa concatenação. Esses são os pontos através dos quais Platão se deixa apreender. (Schleiermacher, 2002, p. 45)

Com base nisso, Schleiermacher defende que os diálogos não se apresentam como unidades isoladas. Eles são partes de uma totalidade que se revela progressivamente ao leitor atento. A conexão entre os textos, por vezes velada, exige uma leitura que vá além das pseudopercepções ocasionais, buscando captar a ideia interna que organiza e articula o conjunto. A unidade de sua obra, então, não é apenas lógica ou conceitual, mas pedagógica. Para ele, os diálogos platônicos são estruturados de modo a apresentar uma sequência necessária e intencional, na qual um diálogo conduz naturalmente ao outro. Essa interligação reflete uma progressão pedagógica das ideias, que parte da excitação inicial das noções orientadoras e culmina em exposições refinadas de ciências particulares.

Dessa maneira, Platão é visto como um pedagogo, que concebeu previamente o conteúdo seminal de seu ensinamento e ordenou os diálogos conforme o percurso ideal para conduzir o estudante rumo à maturidade filosófica. Tal leitura, contudo, não é unânime. Laks (2019) destaca uma divergência radical entre Schlegel e Schleiermacher quanto a esse ponto: enquanto Schleiermacher interpreta a obra platônica como dotada de uma intencionalidade pedagógica e de uma progressão deliberada, Schlegel lê Platão como um filósofo que,

precisamente por estar em busca da sabedoria, ainda não estaria de posse de um sistema acabado. Para Schlegel, o caráter fragmentário e aberto dos diálogos seria expressão de um pensamento em movimento, e não de uma doutrina já sistematicamente elaborada (Laks, 2019, p. 147–163). A perspectiva pedagógica se contrapõe também à leitura desenvolvimentista, defendida por intérpretes como Tennemann e Hermann, que pressupunham uma evolução doutrinária na obra de Platão. Para esses autores, os diálogos iniciais continham apenas esboços imaturos, enquanto os posteriores refletiriam a filosofia plena e consolidada do autor (Lamm, 2021). Schleiermacher rejeita essa redução, pois nela a importância dos primeiros diálogos é diminuída. Tal qual

a filosofia progride no mesmo sentido partindo do primeiro estímulo das ideias originais e condutoras até uma apresentação, o mesmo se incompleta, das ciências específicas, segue-se, pressupondo o que foi dito acima, que deve haver uma sequência natural, uma relação necessária entre os diálogos, pois ele não pode progredir num diálogo se não considera como já alcançado o mesmo que é acrescentado ao fim de um anterior. (Schleiermacher, 2002, p. 46)

Em sua abordagem, não há perda de valor nos textos iniciais. Pelo contrário, textos como o *Fedro*, que ele colocava como ponto de partida, contêm as sementes de toda a filosofia posterior. Se uma ideia ali ainda não aparece desenvolvida, isso não é indício de imaturidade de Platão, mas da necessidade de que o leitor passe, ele mesmo, por um processo gradual de formação e amadurecimento.

Com isso, Schleiermacher propõe uma ordenação dos diálogos centrada no leitor, reconhecendo o gênio artístico e pedagógico de Platão. A estrutura da obra não espelha apenas o crescimento interno do filósofo, mas o itinerário formativo ideal para o interlocutor. A progressão dos textos, revela uma didática cuidadosamente articulada para conduzir o leitor da iniciação à maturidade filosófica, e não uma evolução do sistema de Platão simplesmente. Desse modo, a filosofia de Platão é lida como uma experiência formativa que pressupõe, desde o início, a unidade orgânica e estética da obra.

O *Fedro* inaugura a sequência pedagógica dos diálogos, e é dele que Schleiermacher (2002) apreende uma chave estrutural e metafórica para toda a sua obra de tradução e interpretação. No *Fedro* o discurso deve ser composto como um organismo vivo, com membros articulados segundo uma ordem natural e necessária. Aplicada ao conjunto dos diálogos, a metáfora somática do *Fedro* indica que cada texto é como um membro de um corpo que só pode ser verdadeiramente compreendido na medida em que se reconhece sua função dentro do todo. Assim, os textos não devem ser dissecados em partes isoladas, mas interpretados como

momentos progressivos de um processo de formação intelectual e existencial, cuja coesão decorre da própria intenção artística do autor.

Schleiermacher, ao acolher a metáfora do corpo vivo, efetua um deslocamento decisivo da crítica textual para uma concepção hermenêutica fundada na ideia de totalidade orgânica. Essa metáfora do corpo vivo, aplicada à interpretação, ecoa a estrutura ontológica da dialética em Schleiermacher, onde juízo e conceito formam uma totalidade articulada e viva, inseparável de sua referência ao Ser. Em ambos os casos, o sentido emerge da unidade dinâmica entre partes e todo. Nesse horizonte, cada diálogo de Platão não é valorizado por seu conteúdo doutrinário isolado, e sim por sua função vital no conjunto articulado da obra, cuja unidade só pode ser apreendida no movimento circular entre as partes e o todo, princípio fundamental do círculo hermenêutico. Tal como em um organismo vivo, onde cada órgão cumpre um papel indispensável ao funcionamento do conjunto, os textos platônicos devem ser lidos como expressões interdependentes de uma única força criadora.

Schleiermacher estende essa lógica também à compreensão de qualquer texto, pois mesmo em escritos não filosóficos, cada palavra, cada construção sintática, cada variação estilística deve ser interpretada à luz da totalidade que lhe confere sentido. Uma vez que forma e conteúdo emergem juntos da intenção comunicativa do autor, a leitura que se detém apenas em elementos isolados, como se pudesse extrair seu significado fora do conjunto, perde justamente aquilo que é mais essencial, a unidade interna que torna o discurso inteligível como expressão singular de um espírito. Assim, a hermenêutica deixa de ser um exercício técnico de decodificação e se converte numa arte de reconstrução do gesto criador, seja no caso de uma obra filosófica, seja diante de um texto cotidiano. Em ambos os casos, compreender é reencontrar o princípio vital que articula linguagem e pensamento em uma forma viva.

Sob esta perspectiva pedagogizante de Schleiermacher (2002), os mitos presentes nos diálogos assumem também uma função pedagógica, articulando-se com a progressão das ideias e com o princípio da ordenação dos diálogos. Em vez de ser visto como um elemento pré-racional ou meramente decorativo, o mito é compreendido como a forma inicial pela qual Platão introduz uma ideia filosófica, visando mobilizar a imaginação do leitor ou do interlocutor. Essa introdução mítica serve como preparação sensível e formativa, que será posteriormente desenvolvida em linguagem conceitual e forma dialética. Assim, o que aparece de início sob a roupagem simbólica do mito tende a reaparecer, mais adiante, em sua formulação científica e racional, um processo que exemplifica o movimento pedagógico do pensamento platônico. Interpretar corretamente esses mitos, portanto, exige atenção à sua forma e à sua função dentro

do percurso do pensamento, reconhecendo neles não um desvio da razão, mas um estágio necessário no processo de formação filosófica do leitor.

Antes de Schleiermacher, predominava a suposição de que a forma dialógica dos escritos platônicos era um obstáculo à compreensão de suas doutrinas filosóficas essenciais. Com base em sua visão de Platão como artista filosófico, Schleiermacher (2002) sustenta que a compreensão das ideias platônicas exige atenção rigorosa à forma literária dos textos. Assim como um corpo vivo só pode ser entendido por meio da conexão vital entre seus membros, também a filosofia platônica deve ser lida como uma totalidade em que forma e conteúdo são inseparáveis. Em contraste com Tennemann, que julgava autenticidade e ordem com base apenas na linguagem e no conteúdo, Schleiermacher estabelece a forma, entendida como a disposição e composição interna da obra, como critério hermenêutico essencial (Lamm, 2021). Esse reconhecimento pioneiro do valor filosófico da forma dialógica constitui uma das contribuições mais duradouras de Schleiermacher aos estudos platônicos, sendo reconhecida inclusive por seus críticos (Laks, 2016).

Essa valorização da forma nos diálogos platônicos, tal como defendida por Schleiermacher (2002), está intrinsecamente ligada à sua abordagem hermenêutica. Para ele, compreender um autor como Platão exige mais do que conhecimento gramatical da língua, pois é necessário um domínio profundo do estado da linguagem em seu tempo, capaz de perceber onde ela era insuficiente para expressar ideias filosóficas, e onde o autor, com esforço, a expandia criativamente. Isso implica conceber a linguagem como campo de tensão entre regras compartilhadas e liberdade expressiva, no qual o autor atua como sujeito criador. Schleiermacher vê, nessa tensão, a manifestação da interioridade do autor, cuja singularidade se inscreve nos desvios, invenções e estilizações que só podem ser compreendidos em sua historicidade.

Desconhecer esse contexto é condenar-se a interpretar mal justamente as passagens mais significativas e inovadoras do texto. Essa sensibilidade estilística não se reduz a uma intuição subjetiva, mas é uma forma refinada de percepção linguística que só os leitores mais experientes e treinados conseguem desenvolver. Esse sentimento, longe de ser arbitrário, é o ponto de encontro entre a competência técnica e a abertura interpretativa que caracteriza a hermenêutica de Schleiermacher (2002). Tal como em sua teoria geral da compreensão, onde o intérprete precisa reconstruir a intenção do autor a partir da fusão entre gramática e psicologia, aqui também, o leitor deve colocar-se no horizonte linguístico e criativo do autor, reconhecendo a

forma como via expressiva do conteúdo e como índice da ação filosófica do pensamento sobre a língua.

A valorização de Schleiermacher (2002) quanto à forma dialógica também serviu como base para sua crítica à tradição esotérica, que privilegiava o ensino oral e não escrito. Ao falar de forma, Schleiermacher se referia tanto à forma do diálogo quanto à forma *escrita* dos textos platônicos. Ainda que aponte uma preferência pela escrita, essa posição parecia contradizer a passagem do Fedro em que Sócrates declara preferência pela oralidade. Consciente dessa tensão, Schleiermacher retorna à própria argumentação de Sócrates para demonstrar que o que está em jogo não é uma oposição entre fala e escrita, mas a dimensão pedagógica da forma dialogal. O essencial, para ele, não é o ensino oral em si, mas o fato de ele se realizar por meio da estrutura do diálogo. Assim, os diálogos escritos de Platão, por emularem a reciprocidade e a abertura do ensino oral, têm igual valor formativo. Ambos os meios compartilham o mesmo objetivo: conduzir o leitor ainda ignorante ao conhecimento ou, se não for possível, levá-lo ao reconhecimento de sua ignorância, despertando nele, o desconforto produtivo de quem não compreendeu nada.

O método interno de Schleiermacher, sua concepção de Platão como artista filosófico, e sua ênfase na forma dialógica convergiam em uma tarefa central, a reconstrução da sequência original dos diálogos platônicos. Para tanto, sua primeira exigência era o estabelecimento de um critério seguro de autenticidade, sem o qual qualquer ordenação careceria de fundamento. Segundo a interpretação de Schleiermacher, a identificação dos diálogos possibilita traçar, desde o início, uma visão preliminar da totalidade da obra platônica. Essa totalidade provisória, por sua vez, revela agrupamentos internos coerentes, permitindo ao intérprete o reconhecimento de núcleos articulados dentro do conjunto dos diálogos. Essa operação é, desde o início, uma tarefa hermenêutica, pois pressupõe que a compreensão do todo condiciona a inteligibilidade das partes, e vice-versa. Trata-se de inserir cada diálogo no movimento orgânico da obra, respeitando a unidade dinâmica entre forma, intenção e desenvolvimento do pensamento.

Assim, Schleiermacher concebe uma organização sistemática da obra de Platão que parte daquilo que ele denomina de um tronco, formado pelos diálogos atestados como autênticos, a partir do qual, os demais textos se distribuem como ramificações secundárias. Nesse sentido, afirma: “Pois os diálogos assim atestados formam um tronco do qual todos os demais apenas parecem ser brotos, de modo que o parentesco com aqueles realmente atestados nos permite decidir sua origem” (Schleiermacher, 2002, p. 60). É a partir dessa estrutura básica,

composta pelos textos de autenticidade incontestável, que Schleiermacher desenvolve sua organização em Trilogias.

Partindo desse princípio, ele distinguiu os diálogos em duas grandes categorias, de um lado, os de primeiro escalão, cuja origem e importância são incontestáveis; de outro, os de segundo e terceiro níveis. Uma vez identificados os diálogos autênticos do primeiro escalão, Schleiermacher argumentava que eles naturalmente se organizavam em grupos de três. Ele delineou essa estrutura em três trilogias principais: (1) Fedro, Protágoras, Parmênides; (2) Teeteto, Sofista, Político; (3) República, Timeu, Crítias. Indicando que os demais textos seriam apenas extensões ou desdobramentos desses núcleos (Schleiermacher, 2002).

A progressão pedagógica das ideias na obra de Platão, segundo a interpretação de Schleiermacher, está organizada em duas séries temáticas principais, a ética e a física. Inicialmente, essas séries se desenvolvem de modo relativamente autônomo nos diálogos considerados iniciais, cada qual explorando seus próprios fundamentos e questões. No entanto, à medida que se avança para os diálogos intermediários, essas duas linhas começam a se entrecruzar, articulando-se de forma cada vez mais próxima até alcançarem uma síntese nos diálogos finais, especialmente na República e no Timeu, onde são apresentadas de maneira sistemática e integrada.

Ora, se pressupõe que Platão tivesse feito uma apresentação separada das respectivas ciências filosóficas, então pressupor-se-ia que ele também tivesse desenvolvido cada uma por si em sequência; uma ética, uma física, e, se em parte resultaram essas tentativas feitas até hoje em procurar duas séries diferentes de diálogos, uma vez que se apresenta como uma tarefa inteiramente separada de suas razões motivas comuns e por isso não há apenas várias séries de diálogos que correm paralelamente, mas apenas uma única que abrange tudo essencialmente ligada e inseparável; também essa repartição se mostraria apenas aparente, e, de acordo com a separação dos conteúdos convencionais da filosofia, o sistemático e o dramático se desvia totalmente da composição dos escritos de Platão. Mas, uma vez que ele apresenta essa ordem da totalidade como uma intenção declarada, trata-se exatamente de reconstruir essa sequência. (Schleiermacher, 2002, p. 61)

Trata-se aqui do reconhecimento de uma única sequência essencial, orgânica e deliberadamente estruturada. Essa unidade, embora acesse momentos distintos e aborde conteúdos diversos, revela uma arquitetura interna na qual os diferentes domínios do saber se interligam e convergem para uma apresentação filosófica totalizante. O *corpus* platônico deve, portanto, ser interpretado como uma totalidade intencional, cuja trajetória se inicia com o Fedro e atinge seu ápice na República e no Timeu. Em razão disso, nas seções que se seguem, concentraremos nossa análise nos dois primeiros diálogos. Dada a ausência da introdução ao

Timeu, utilizaremos o Sofista, tradicionalmente compreendido como seu diálogo preparatório (Laks, 2016).

4.2 Eros, Discurso e Dialética na Introdução do Fedro

A leitura de Schleiermacher (1836) sobre o Fedro como ponto inaugural da sequência dos diálogos platônicos ganha ainda mais profundidade quando se considera sua estrutura bifásica, tradicionalmente interpretada como a justaposição de duas partes distintas: uma sobre o amor e outra sobre a retórica e a escrita. “A segunda parte [...], contém várias observações, introduzidas incidentalmente por ocasião desses discursos, sobre o estado da arte da retórica naquele tempo [...]. E, a partir dessas investigações inteiramente técnicas, não se retorna de modo algum ao tema tratado nos discursos.”⁶⁴ (Schleiermacher, 1836, p. 49). Autores anteriores, ao verem essa divisão como sinal de incoerência ou composição acidental, utilizavam-na como argumento para classificar o Fedro como obra de transição. Schleiermacher, ao contrário, interpretando Platão como artista filosófico, recusa a separação artificial entre as partes do diálogo e insiste que a sua unidade formal e temática é de natureza orgânica. A primeira parte, sobre o amor, apresenta o momento da inspiração e do impulso erótico-filosófico, o desejo de ascender ao verdadeiro, enquanto a segunda, ao discutir a técnica da retórica e a crítica à escrita, tematiza as condições de possibilidade da comunicação filosófica autêntica.

Na “Introdução Geral” de sua tradução de Platão, Schleiermacher (2002) enfatiza que a atividade do intérprete exige um domínio rigoroso da história da língua grega e de seu contexto cultural e intelectual. Esse conhecimento deve ser amplo o suficiente para permitir a reconstrução do estado do saber há época de Platão, a evolução da linguagem filosófica e o repertório de textos semelhantes em circulação naquele período. Tal exigência se insere diretamente no que ele mais tarde chamará, em sua hermenêutica, de momento gramatical da interpretação, isto é, a fase em que o intérprete se orienta pela linguagem compartilhada entre o autor e seu público original. É com base nesse horizonte comum, e não por inferências subjetivas, que se torna possível delimitar com precisão o significado de cada enunciado.

⁶⁴ The second part, to leave it, preliminarily, as indefinite as possible, contains several remarks, incidentally introduced on occasion of these speeches, upon the then condition of the art of speaking, together with notices of its proper principles. And from these entirely technical investigations no return whatever is again made to the subject treated of in the speeches.

Apenas após essa reconstrução filológica e contextual é que o intérprete está apto a passar à etapa seguinte, voltando-se para a singularidade expressiva do autor.

No caso específico dos diálogos platônicos, essa exigência hermenêutica implica que o intérprete deve ser capaz de perceber os limites impostos pela própria língua e de identificar os pontos em que Platão, consciente dessas limitações, opera conscientemente uma expansão dos recursos expressivos disponíveis. Essa sensibilidade interpretativa, que vai além do domínio técnico da linguagem, corresponde ao que Schleiermacher, em sua teoria hermenêutica, denomina de momento psicológico ou técnico da interpretação. A tarefa interpretativa, nesse nível, já não se limita à reconstrução do uso comum da língua, mas busca acessar a singularidade do estilo e da intenção do autor. Schleiermacher insiste, desde essa formulação inicial até seus cursos posteriores sobre hermenêutica, que os momentos gramatical e psicológico não são independentes ou concorrentes, mas mutuamente implicados. A compreensão plena de um texto só se efetiva quando esses dois polos da interpretação são articulados de maneira integrada, pois um supõe e exige o outro em sua própria operação.

A concepção de Platão como artista filosófico forneceu a Schleiermacher, desde o início, uma orientação fundamental para seu método interpretativo. Essa perspectiva permitia já numa leitura inicial, ainda que superficial, a apreensão de uma unidade do todo, pressuposto indispensável para qualquer interpretação mais precisa, como ele afirma em sua hermenêutica. No entanto, essa intuição de totalidade, para ser validada, deveria confrontar-se com os próprios textos. Foi a partir dessa leitura que ele passou a situar o *Fedro* como ponto de partida da obra platônica, argumentando que seu lugar inaugural se justificava tanto pelo seu caráter lógico e juvenil quanto por conter, em forma embrionária, os princípios de toda a filosofia platônica (Lamm, 2021).

Não por acaso, foi nesse exercício de interpretar o *Fedro* que Schleiermacher elaborou os principais princípios de sua própria hermenêutica, depois sistematizados na “Introdução Geral” (Schleiermacher, 2002). Iniciar por esse diálogo, portanto, não é apenas seguir a proposta de ordenação de Schleiermacher, mas também reencontrar o momento em que sua leitura de Platão se converteu em reflexão sobre o próprio ato de interpretar. Na leitura que faz do diálogo *Fedro*, Schleiermacher identifica inicialmente na segunda parte da obra o ponto em que estaria o verdadeiro núcleo temático do texto.

Ora, se, ao contrário, compararmos a segunda parte em vez de nos preocuparmos tão inutilmente com a primeira, o resultado parece ser que, como a *Arte* é tratada na segunda parte, devemos olhar para os discursos da primeira mais com referência ao modo de tratamento e ao seu valor como *obras de arte* do que ao tema discutido;

donde decorre uma tentativa, inversa à da primeira, de centralizar o objeto principal do todo naquela que constitui o tema da segunda parte, as noções mais concretas, a saber, apresentadas e respeitantes à verdadeira natureza da arte da retórica.⁶⁵ (Schleiermacher, 1836, p. 50–51).

Ali, Sócrates rejeita a retórica como uma falsa arte e a redefine a partir da dialética, o que desperta o interesse de Schleiermacher. Para ele, ao declarar que a dialética é o verdadeiro fundamento da retórica, Platão introduz uma articulação conceitual decisiva.

[...] retóricos sofisticos, segundo os quais aquele que deseja convencer não precisa necessariamente conhecer o verdadeiro e o justo, Platão demonstra que, para realmente produzir convicção — isto é, compelir os outros a determinados pensamentos e juízos, se é que isso pode ser feito de algum modo —, ainda que sem referência à verdade, é necessário pelo menos aquele grau de certeza que sozinho pode reivindicar o nome de *arte*. Ele demonstra, digo, que uma aptidão tanto para enganar quanto para desenganar é necessária: uma arte de aparência lógica, que só pode se fundamentar num método científico de compreensão de noções semelhantes sob conceitos mais elevados, e num conhecimento análogo das diferenças entre as noções. A *dialética*, portanto, deve ser o verdadeiro fundamento da retórica, e apenas o que está conectado com seus princípios pertence, propriamente, à arte.⁶⁶ (Schleiermacher, 1836, p. 52).

A dialética é apresentada não apenas como uma técnica, mas como uma arte sistemática, uma ciência verdadeira, que opera por meio de dois movimentos complementares. São eles a união do que está disperso e a separação metódica do que está conectado artificialmente. Schleiermacher interpreta essa operação como expressão de uma arte autêntica, que une precisão científica e princípio estético.

A dialética, nesse sentido, não apenas organiza o múltiplo segundo princípios conceituais, mas também, o faz de modo esteticamente coerente, como um corpo vivo em que todas as partes se articulam harmonicamente. Para os românticos, essa concepção do corpo como unidade estética é fundamental, e Schleiermacher a aplica à estrutura do próprio diálogo (Lamm, 2021). A dialética é, portanto, mais do que um procedimento lógico, é uma arte que informa o modo de ler e compreender os textos filosóficos. No método socrático, o caminho

⁶⁵ Now if, on the contrary, we compare the second part instead of troubling ourselves so uselessly about the first, the result seems to be that as the Art is treated of in the second part, we are to look at the speeches in the first, more with reference to the *mode* of treatment, and their value as *works of art*, than to the subject discussed; whence *ensues an attempt*, the reverse of the first, to centre the main object of the whole in that which forms the subject of the second part, the more correct notions, namely, brought forward and respecting the true nature of the art of speaking.

⁶⁶ [...] sophistical rhetoricians, that he who would convince need not himself know the true and right, he shews, that in order really to produce conviction, that is, to compel as it were others to certain thoughts and judgements, if this is to be done at all, however without reference to the truth, yet with that degree of certainty which alone can lay claim to the name of *art*—he shews, I say, that an aptitude at deceiving and undeceiving is requisite, an art of logical semblance, which can itself rest on nothing but a scientific method of comprehending similar notions under higher, and a like knowledge of the difference of notions, that *dialectics*, therefore, must be the true foundation of rhetoric, and that only what is connected with its principles, properly belongs to the art.

parte de elementos particulares e bem conhecidos, avança pela associação de conceitos semelhantes e culmina em noções mais abrangentes e unificadoras. Esse movimento dialético, que liga o interior ao exterior, exige que o intérprete se aproxime da alma mais íntima da obra.

Essa leitura do Fedro, em que Schleiermacher identifica a dialética como o verdadeiro fundamento da retórica, antecipa diretamente os princípios sistematizados em sua *Dialética*. A dialética não é entendida apenas como método lógico, mas como arte de organizar o múltiplo em uma totalidade conceitual viva, articulando juízos e conceitos em um sistema coerente. O que Platão realiza esteticamente na forma dialogal, Schleiermacher sistematiza filosoficamente ao conceber o saber como resultado da mediação entre a multiplicidade empírica e a unidade ideal, fundada na relação com o *Ser*. Assim como o discurso retórico só adquire legitimidade quando estruturado dialeticamente, também o pensamento só se converte em saber quando submetido a uma articulação orgânica que pressupõe, ao mesmo tempo, coerência interna e referência ao absoluto.

Contudo, Schleiermacher não se satisfaz com essa explicação parcial. Se a primeira parte do diálogo fosse apenas uma introdução retórica para a segunda, a unidade da obra estaria comprometida. “Ora, se a ideia principal aqui não fosse senão a correção da noção de retórica, então o amor e a beleza, que constituem o conteúdo desses discursos, seriam, neste ponto, meramente acidentais.”⁶⁷ (Schleiermacher, 1836, p. 56). A fim de superar essa divisão, ele retorna ao famoso discurso de Sócrates na primeira parte, onde identifica o conceito de *eros* como o impulso originário da alma, o princípio interior que estrutura a totalidade do texto. “Mas este é justamente o método de Platão, e é o triunfo de sua mente magistral que, em suas formas vastas e ricamente trabalhadas, nada é sem propósito, e que ele nada deixa ao acaso ou ao capricho cego para decidir;” (Schleiermacher, 1836, p. 56). Com isso, compreende que o sentido do Fedro diz respeito à alma do próprio ser humano, e que a coerência entre as partes se revela justamente nessa correspondência interna. *Eros* aparece como o elo que vivifica e unifica a obra, e, ao reconhecê-lo como tal, Schleiermacher encontra o ponto de convergência entre dialética, retórica e desejo.

[...] e é precisamente porque a filosofia se manifesta aqui não apenas como um estado interior, mas, de acordo com sua natureza, como algo que se expande e se comunica, que se faz necessário trazer à consciência e tornar visível o *impulso* que a força a sair de dentro para fora — e que nada mais é do que aquele amor genuíno e divino que se

⁶⁷ Now if the main idea here were nothing but the correction of the notion of rhetoric, in that case love and beauty, which form the subject matter of these speeches, would be, as regards this point, purely accidental. But this is just Plato's method, and it is the triumph of his master-mind that in his great and rich-wrought forms nothing is without its use, and that he leaves nothing for chance or blind caprice to determine;

eleva acima de todos os outros, originando-se e procedendo sem qualquer noção de vantagem,⁶⁸ (Schleiermacher, 1836, p. 58).

Para Schleiermacher, o conteúdo central do diálogo Fedro não está vinculado a um tema específico, como a beleza, o amor ou a retórica, mas à própria filosofia em seu surgimento. O Fedro, juntamente com o Protágoras e o Parmênides, forma a primeira trilogia da ordenação platônica proposta por ele, e nesses três diálogos Platão desenvolveria as primeiras intuições de sua filosofia (Schleiermacher, 2002).

Este objeto, então, considerado em conexão com o modo como é apresentado, assegura de forma irrevogável ao *Fedro* o primeiro lugar entre as obras de Platão. A esta conclusão somos levados imediatamente, ao observarmos que, nesta exposição da filosofia, a consciência do impulso e do método filosóficos é muito mais íntima e poderosa do que a da matéria filosófica, a qual, portanto, aparece apenas de forma mítica, como se, por um lado, ainda estivesse imatura para uma exposição lógica, e, por outro, fosse representada em certa medida por essa consciência predominante. Ora, este foi muito naturalmente o primeiro estado para o qual um discípulo digno de Sócrates, e já possuído pela arte, teria sido transportado pelo modo de ensino adotado por aquele filósofo. Pois esses dois elementos, impulso e método, estavam presentes em todas as suas conversas como fatores constantes e imutáveis, os quais, portanto, mais profundamente impregnariam a mente, sendo que, quanto ao conteúdo, ele os utilizava apenas para levantar questões particulares em detalhes específicos, sem seleção nem propósito conectado. (Schleiermacher, 1836, p. 59).⁶⁹

A primeira parte do texto introduz o impulso fundamental da atividade filosófica, representado pela noção de *Eros*, enquanto a segunda apresenta seu método, a dialética. Para Schleiermacher, esses dois elementos, impulso e método, não são fragmentos isolados, mas dimensões inseparáveis do pensamento socrático que atravessam toda a obra platônica. No entanto, ao apresentá-los de forma separada no Fedro, Platão torna possível ao leitor iniciante, o reconhecimento de cada um desses princípios de maneira distinta e preparatória. É essa distinção didática que justifica a posição inaugural do diálogo na sequência proposta por Schleiermacher. Nos demais textos, Platão não abandona essa estrutura, mas passa a integrar

⁶⁸ [...] and it is just because philosophy fully appears here not only as an inward state, but, in accordance with its nature, as extending and communicating itself, that it is necessary to bring to consciousness and to exhibit the impulse which forces it outwards from within, and which is nothing but that genuine and divine love which raises itself above every other, originating in and proceeding upon any notion of advantage,

⁶⁹ This object then, considered in connection with the manner in which it is brought forward, irrevocably secures to the *Phaedrus* the first place among the works of Plato. To this conclusion we are moreover at once led, when we observe that in this exposition of philosophy the consciousness of the philosophical impulse and method is far more intimate and powerful than that of the philosophical matter, which therefore only appears mythically, as if, on the one hand, it were still unripe for logical exposition, and, on the other, represented to a certain degree by that predominant consciousness. Now this was very naturally the first state into which a worthily reflecting scholar of Socrates, and one already possessed with the art, must have been transported by the mode of teaching pursued by that philosopher. For these two, impulse and method, were in all his conversations the constant and ever unchanging elements, with which therefore the mind would be most possessed, which, as to the matter, he used but to moot particular questions in particular detail, without selection or connected purpose.

de maneira progressiva e mais sutil esses dois momentos, reunindo-os como dimensões cooriginárias de uma única experiência filosófica (Schleiermacher, 2002).

Mesmo após identificar a unidade estrutural do Fedro, Schleiermacher (1836) deparou-se com um obstáculo adicional. A crítica de Sócrates à escrita é apresentada no final do diálogo. Essa passagem sugere que o ato de escrever compromete a vivacidade do saber, tornando-o externo e esquecido, em contraste com o conhecimento interior, vivo e dialógico. Sócrates sustenta que apenas a palavra escrita na mente do aprendiz, dotada de discernimento e capaz de responder adequadamente ao contexto, possui verdadeiro valor pedagógico. Essa concepção representava um desafio considerável para Schleiermacher, uma vez que comprometia a legitimidade dos próprios diálogos escritos de Platão e, por extensão, a possibilidade de uma interpretação baseada exclusivamente neles. Por isso, ele sentiu-se compelido a abordar essa questão tanto em sua “Introdução Geral” (Schleiermacher, 2002), como discutimos na seção anterior, quanto na introdução específica ao Fedro (Schleiermacher, 1836).

O problema torna-se ainda mais agudo diante da insistência hermenêutica de Schleiermacher (2002) de que a filosofia de Platão deve ser buscada nos textos que de fato nos foram transmitidos, rejeitando apelos à tradição oral ou esotérica. Dessa forma, ele viu-se obrigado a conciliar a crítica socrática à escrita com a defesa da forma escrita como meio legítimo, e mesmo necessário, de transmissão filosófica. Diante da tensão gerada pela crítica socrática à escrita no Fedro, Schleiermacher encontrou uma saída ao reinterpretar a preferência de Sócrates pela comunicação oral como um argumento a favor da forma dialógica presente nos próprios textos escritos de Platão. Essa leitura permitiu-lhe integrar a crítica à escrita sem abandonar a defesa da escrita filosófica como meio legítimo de transmissão. Para ele, a passagem problemática do Fedro continha, na verdade, uma indicação decisiva: o cerne da filosofia é a comunicação viva, cujo modelo ideal se realiza no diálogo.

Mesmo reconhecendo que o ideal seria o ensino oral e interativo, Schleiermacher (1836) sugeriu que Platão, por meio de Sócrates, admite que a escrita pode cumprir função pedagógica, desde que preserve a forma do diálogo. O diálogo, nesse sentido, não é apenas um artifício literário, mas a configuração formal que melhor simula a relação viva entre mestre e discípulo, permitindo que o texto, ao ser lido, ative no leitor os mesmos mecanismos de compreensão, dúvida e aprendizado que operariam na interlocução presencial. Schleiermacher conclui, portanto, que a legitimidade da escrita em Platão depende de sua fidelidade à forma dialógica, que continua sendo o veículo essencial de uma instrução verdadeiramente filosófica. Sendo o método da filosofia a dialética, e seu impulso fundamental o desejo, seu objetivo é realizar um

tipo de comunicação que ative interiormente o processo de formação do conhecimento. Assim, seja na fala ou na escrita, o que determina a legitimidade filosófica do texto é sua capacidade de preservar e transmitir a forma do diálogo, como meio de despertar o movimento interno da compreensão.

Mas toda pessoa hábil e experiente em si mesma certamente admitirá que o verdadeiro filosofar não começa por um ponto particular, mas por uma respiração do todo, e que o caráter pessoal do autor, assim como as peculiaridades de seu modo de pensar e de suas visões sobre as coisas em geral, devem ser encontrados no primeiro surgimento da expressão realmente livre e independente de seus sentimentos. Por que, então, a comunicação da filosofia platônica não deveria começar assim?⁷⁰ (Schleiermacher, 1836, p. 67).

Ao iniciar sua interpretação do Fedro, Schleiermacher adota como princípio hermenêutico, a metáfora somática encontrada no próprio texto platônico: a ideia de que um discurso, assim como um ser vivo, deve apresentar uma estrutura orgânica, na qual cada parte esteja em proporção e relação com o todo. Tal concepção implica que nenhum elemento de um texto filosófico pode ser compreendido isoladamente ou como adorno supérfluo, pois todos os componentes participam de uma totalidade inteligível e necessária. Essa imagem do corpo vivo fornece a Schleiermacher um critério decisivo de interpretação, pelo qual apenas discursos que exibem essa coerência interna, esse encadeamento de partes com unidade de sentido, merecem atenção filosófica. Trata-se, assim, de um princípio não apenas estético, mas também epistêmico.

Essa metáfora tem implicações profundas na hermenêutica, pois para Schleiermacher, portanto, compreender um discurso é entrar em sua lógica vital, sua forma própria de articulação entre conteúdo e expressão. A metáfora somática também expressa a tensão fundamental entre a universalidade das estruturas linguísticas e a singularidade da subjetividade autoral. Schleiermacher entende que cada texto, por mais ancorado que esteja em convenções compartilhadas, é sempre a expressão de uma individualidade irrepetível, que deve ser reconstruída pelo intérprete a partir das marcas deixadas na linguagem. Além disso, essa concepção implica que a forma literária não é um invólucro exterior ao conteúdo filosófico, mas parte essencial de sua significação. Schleiermacher vê na escolha do estilo, da estrutura dialógica e das estratégias discursivas de um autor a manifestação concreta de sua intenção criadora, o que exige do intérprete sensibilidade estética e atenção à composição formal do

⁷⁰ But every skilful and self-experienced person will certainly allow that true philosophizing does not commence with any particular point, but with a breathing of the whole, and that the personal character of the writer, as well as the peculiarities of his modes of thought and views of things in general, must be to be found in the first commencement of the really free and independent expression of his sentiments. Why, therefore, should not the communication of the Platonic philosophy begin thus?

texto. Por fim, essa abordagem confere à hermenêutica uma função formativa de modo que compreender não é apenas reproduzir o pensamento do autor, mas participar do mesmo gesto criador, permitindo ao intérprete, o desenvolvimento de sua própria capacidade de escuta, reconstrução e diálogo. A interpretação torna-se, assim, um exercício de cultivo da interioridade, tanto do autor quanto do leitor. Assim, a metáfora somática se transforma em fundamento tanto de sua filosofia da linguagem quanto de sua hermenêutica crítica.

Essa dinâmica de desmembramento e rearticulação reflete, no plano hermenêutico, a estrutura do próprio pensamento, concebido como orgânico. O intérprete, portanto, deve primeiro distinguir as partes, compreender suas funções internas, e só então reintegrá-las em sua posição natural dentro do todo textual. Tal movimento dialético da compreensão não é meramente técnico, mas define uma estética da leitura filosófica, em que a inteligibilidade depende da restituição das conexões originais que fundamentam a unidade do sentido. Em outras palavras, interpretar é dar vida à obra por meio de um processo que a reconstrói internamente, respeitando suas articulações imanentes e seu ritmo vital. Essa operação espelha os princípios desenvolvidos por Schleiermacher em sua *Dialética*, onde o saber emerge da organização sistemática de juízos e conceitos em uma totalidade coerente que remete ao *Ser*. A legitimidade filosófica de um discurso, seja oral ou escrito, depende, assim, de sua capacidade de expressar essa organização viva, em que a forma dialógica não é mero ornamento, mas manifestação necessária de um pensamento que busca verdade na articulação entre interioridade subjetiva e estrutura objetiva. A analogia corporal, portanto, estrutura a própria hermenêutica schleiermacheriana, na qual, compreender é dar forma, é, de fato, recriar a unidade que anima e dá sentido às partes, como um eco da mesma dinâmica que, na *Dialética*, transforma o *pensar* em *saber*.

Como discutido na seção anterior, a permanência da forma dialógica ao longo de toda a obra de Platão, segundo a leitura de Schleiermacher (2002), decorre de sua profunda função pedagógica. Tal forma não apenas transmite conteúdos, mas estimula ativamente o pensamento do leitor ou ouvinte, exigindo dele uma participação viva. Schleiermacher interpreta esse dinamismo como um processo de aquisição espontânea do saber, realizado por meio de um movimento interior e originário de apropriação do pensamento. O ensinamento filosófico, portanto, ocorre através da forma dialógica justamente porque ela exige, e ao mesmo tempo favorece, esse engajamento do leitor como parte integrante do processo de conhecimento. Nesse horizonte, a imagem de Platão como mestre vai de par com a de Platão como artista, pois o

encadeamento dos textos não se dá por mera cronologia biográfica ou doutrinária, mas segundo uma lógica interna de formação progressiva do leitor.

A meta platônica, segundo Schleiermacher, é conduzir o interlocutor ao saber, o que só pode ocorrer por etapas, respeitando a capacidade crescente de assimilação do aprendiz e favorecendo uma interiorização gradual dos conteúdos.

Pois a existência, no *Fedro*, dos germes de quase todo o seu sistema dificilmente pode ser negada; mas, por outro lado, seu estado ainda não desenvolvido é igualmente evidente e, ao mesmo tempo, sua imperfeição se revela com clareza naquele método direto de condução do diálogo que constitui a peculiar superioridade de Platão, ao longo do curso contínuo e ininterrupto da segunda metade da obra, de modo que se pode esperar que leitores habilidosos concordem quanto à posição que deve ser atribuída a esse diálogo⁷¹. (Schleiermacher, 1836, p. 68).

Essa progressão gradual implica que certos elementos filosóficos só sejam plenamente desenvolvidos em diálogos posteriores, mesmo que já estivessem esboçados nos anteriores. A razão disso, segundo Schleiermacher, é pedagógica pois o estudante precisa ser conduzido do implícito ao explícito, do pressentimento à compreensão conceitual. Dessa maneira, por exemplo, uma ideia mencionada em um diálogo será retomada mais à frente quando as condições subjetivas de recepção forem amadurecidas. Assim, o que está implícito em um diálogo adquire forma clara e desenvolvida em outro, não por evolução do pensamento do autor, mas por exigência didática da estrutura textual enquanto forma de formação.

Menos ainda se notou o fato de que se trata do Mito fundamental, a partir do qual todos os que o sucedem e se inserem no sistema completo da Filosofia platônica se desenvolvem; de modo que, à medida que o conteúdo temático, nos estágios mais avançados, passa do mítico para o científico, o restante é sempre moldado com menor pretensão e se torna mais vividamente mítico. Assim, Platão parece aqui assumir de forma bastante deliberada o privilégio de entrelaçar Mitos com as exposições de sua Filosofia. Ainda que tudo isso não possa ser aqui demonstrado de forma sistemática, deverá verificar-se no decorrer da obra.⁷² (Schleiermacher, 1836, p. 71)

Para o intérprete romântico, este diálogo encena mais do que um tema filosófico isolado, como o amor, apresenta o próprio impulso originário e o método da filosofia. A primeira parte

⁷¹ [...] For the existence in the *Phaedrus* of the germs of nearly the whole of his system, is hardly to be denied; but then their undeveloped state is quite as clear, and at the same time their imperfection betrays itself so clearly in that direct method in the conduct of the dialogue which constitutes the peculiar superiority of Plato, throughout the continuous and uninterrupted course of the last half, that it may be expected that skilful readers will agree as to the position to be assigned to this dialogue.

⁷² Least of all has the fact been remarked, that it is the fundamental Myth from which all that succeed and enter into the whole system of the Platonic Philosophy are developed; so that the more the subject-matter of it, at advanced stages, passes from the mythic into the scientific, the remainder is ever shaped out with less pretension, and becomes more vividly mythical. So that Plato here seems most expressly to assume the privilege of interweaving Myths with the expositions of his Philosophy. Though all this cannot be here regularly proved, but must verify itself by the sequel.

trata do *Eros*, força interior que impulsiona a alma em direção ao saber; a segunda parte introduz a *dialética*, enquanto método rigoroso e artístico de discernimento e comunicação da verdade. Schleiermacher (1836) destaca que, embora essas duas dimensões apareçam separadas na estrutura do diálogo, tal separação é pedagógica e deliberada. Trata-se de uma estratégia composicional destinada ao leitor iniciante, permitindo que este reconheça distintamente os elementos fundamentais da filosofia antes que, nos demais diálogos, Platão os reúna de modo mais intrincado.

Essa concepção está em plena harmonia com a hermenêutica de Schleiermacher, tal como desenvolvida no primeiro capítulo, segundo a qual, a filosofia não pode ser compreendida como atividade solipsista ou puramente subjetiva, ela se constitui, essencialmente, como um exercício de comunicação. A linguagem, entendida como meio de expressão e realização do pensamento, só adquire sentido no horizonte da interlocução, o mesmo horizonte em que o *eros* opera como impulso de abertura à alteridade. Tal como a linguagem não é um simples instrumento, mas o lugar em que o espírito se manifesta e se transforma, também o *eros* é concebido por Schleiermacher como força mediadora, que leva o pensamento a projetar-se para além de si e a buscar o outro como condição de seu próprio cumprimento. Nesse sentido, o impulso filosófico e a forma dialógica compartilham a mesma estrutura originária, ambos são movidos por um desejo que visa não à posse, mas à compreensão, o encontro entre consciências no espaço compartilhado da linguagem.

Essa constante interpenetração assegura, para Schleiermacher (1836), que o método de Platão permaneça essencialmente socrático, isto é, dialogal, comunicativo e eloquente. A dialética, assim compreendida, além de é um procedimento abstrato, é uma forma viva de pensamento animada por um desejo de saber que se comunica. Como mostra Schleiermacher na *Dialética*, e conforme detalhado no capítulo anterior, a passagem do *pensar* ao *saber* exige uma articulação sistemática entre juízo e conceito, mediada por uma consciência que reconhece sua própria finitude diante do *Ser*. O *saber*, para Schleiermacher, não é produzido por um intelecto isolado, ele emerge da organização orgânica das funções do pensamento em conexão com a alteridade, tanto subjetiva (o interlocutor) quanto ontológica (o *Ser*).

Por isso, o modelo dialógico, presente nos diálogos platônicos, e reiterado por Schleiermacher em sua hermenêutica, não é apenas um estilo, mas a própria expressão formal da estrutura cognitiva do saber. A dialética é um processo que respeita os limites da subjetividade ao mesmo tempo que a orienta rumo à totalidade. Essa lógica interna da

progressão, que sai da dispersão empírica à unidade conceitual, justifica por que Platão apresenta seus temas em camadas sucessivas, retomando-os de forma mais rigorosa à medida que o leitor amadurece. Assim como o *eros* impulsiona a alma em direção ao conhecimento, a dialética é o caminho por meio do qual essa aspiração se realiza, pela mediação do diálogo, da linguagem e da escuta. Nesse sentido, a dialética platônica, tal como compreendida por Schleiermacher, é simultaneamente método, expressão estética e exercício formativo, o modo próprio da filosofia de se comunicar e de se constituir como experiência de verdade compartilhada.

Desse modo, as observações do Fedro não bastam para compreender a construção teórica sobre os escritos filosóficos de Platão. Por isso, Schleiermacher (2002) entende que, nesse diálogo, Platão apenas esboça sua concepção de escrita filosófica, sem desenvolvê-la por completo. Na verdade, Platão não escreve apenas para aqueles que já sabem e estão em busca da rememoração (como parece indicar o Fedro), mas, principalmente, para conduzir ao saber aqueles que ainda não sabem. Assim, os diálogos chamados “introdutórios” têm função catártica e pedagógica. Os intermediários esboçam o sistema de forma indireta e apenas dois diálogos expressam diretamente esse sistema completo, o Timeu, que trata da física, e a República, que trata da ética.

4.3 O Bem, Ser e Identidade nas introduções do Sofista e da República

Outras duas, das introduções escritas por Schleiermacher (1836) aos diálogos de Platão, oferecem contribuições significativas à compreensão de sua leitura do filósofo. A primeira é a introdução ao diálogo República; a segunda, à introdução ao Sofista, diálogo que Schleiermacher sempre considerou como preparação para o Timeu (obra que ele, conforme já mencionado, não chegou a introduzir ou traduzir). Como a “Introdução Geral” (2002) pretende ser uma introdução não ao conteúdo do sistema em si, mas sim, ao modo como ele é apresentado, entende-se que ela não trata do sistema filosófico de Platão de forma detalhada, mas apenas de modo geral. Contudo, é possível extrair um pouco mais sobre a dimensão doutrinária, a partir das introduções específicas a cada diálogo.

No entanto, mesmo essas introduções oferecem apenas uma interpretação schleiermacheriana limitada: por um lado, elas se dedicam prioritariamente a justificar detalhadamente o lugar que cada diálogo ocupa dentro da série, algo que a Introdução geral não havia feito; por outro lado, a interpretação sistemática que nelas aparece só

se desenvolve quando serve ao objetivo local da interpretação exegética do diálogo em questão.⁷³ (Laks, 2016, p. 43)

Schleiermacher considera que o sistema filosófico de Platão é o primeiro exemplo plenamente articulado de uma filosofia da identidade. Isto é, uma filosofia que busca compreender a identidade entre ser e pensamento, e como se dá a unidade dos opostos no mais alto nível dessa identidade.

[...] Mas que leitor, ao considerar o teor desta digressão, não se verá compelido a reconhecer nela imediatamente o núcleo mais valioso e precioso do diálogo — e tanto mais seguramente, já que aqui, quase pela primeira vez nos escritos de Platão, o santuário mais íntimo da filosofia é aberto de maneira puramente filosófica, assim como, de modo geral, a existência é melhor e mais nobre do que a não-existência. Pois, no decorrer da investigação sobre o não-ser — exatamente do modo como isso surgiu como algo mais elevado naquela investigação sobre o *Sofista* —, surge a questão da comunidade das ideias, sobre a qual todo pensamento real e toda vida no conhecimento dependem; e a noção da vida do ente, bem como da necessária identidade e reciprocidade entre existência e conhecimento, é revelada da maneira mais sistemática⁷⁴. (Schleiermacher, 1836, p. 251).

Segundo Laks (2016), no *Sofista*, dois aspectos chamam particularmente a atenção de Schleiermacher, ambos relacionados à ideia da identidade última entre o *Ser* e o *Pensamento*. O primeiro é a noção de *Ser* como ser total, ao mesmo tempo às formas, um e múltiplo, em movimento e em repouso, estão em uma unidade suprema na qual os opostos se reconciliam. Essa concepção contraria as posições opostas dos chamados combatentes da gigantomaquia: de um lado, os Amigos da Terra (materialistas), e de outro, os Amigos das Formas (idealistas). Para Schleiermacher, esse *Ser* é dotado de movimento, vida e razão. Diante disso, como observa Scholtz (1995), não é difícil perceber por que Schleiermacher reconheceria aqui uma espécie de teologia especulativa. Em segundo lugar, Schleiermacher interpreta a passagem do *Sofista* sobre os cinco gêneros supremos (*megista gene*) e sua comunidade (*koinōnia*) como uma teoria sistemática dos diferentes tipos de conceito e de seu alcance ontológico-epistemológico, que também ecoa em sua *Dialética*. Em sua leitura de Platão

⁷³ Pero lo que se saca de allí sobre la interpretación puramente schleiermacheriana es también limitado: por una parte, estas introducciones específicas inicialmente están consagradas a una justificación detallada del lugar del diálogo, en el marco de la serie que no había sido proporcionada en la Introducción general; por otra parte, la interpretación sistemática se encuentra desarrollada solamente en tanto que ella le es útil, localmente, al propósito exegético.

⁷⁴ [...] But what reader, when he looks to the tenor of this digression, will not be compelled to apprehend in it immediately the most valuable and precious core of the dialogue, and that in the more certainly, as here for the first time almost in the writings of Plato, the most inward sanctuary of philosophy is opened in a purely philosophical manner, and as, generally, existence is better and more noble than non-existence. For in the course of the investigation about the non-existent, exactly in the way in which this arose as something higher in that about the Sophist, the question arises as to the community of ideas, upon which all real thought and all life in knowledge depends; and the notion of the life of the existent, and of the necessary identity and reciprocity of existence and knowledge is most regularly disclosed.

“o conceito de “ser” remete ao ser total, ou seja, à unidade suprema dos opostos; os conceitos de o Mesmo e o Outro definem a esfera dos termos ‘sujeitos’ (*Subjektbegriffe*), obtidos e classificados de forma dedutiva e científica por meio da divisão (*diérèse*); os conceitos de Movimento e Repouso, por fim, correspondem à esfera dos ‘conceitos empíricos’ oriundos da experiência (*Erfahrungsbegriffe*), que são a base do juízo.” (Laks, 2016, p. 44–45).

A leitura do Sofista sob a ótica de Schleiermacher, ao articular simultaneamente uma orientação ontológica e uma abordagem epistemológica de caráter conceitual, conduz, ainda que de modo indireto, à tese da identidade entre pensamento e ser. Na Dialética, essa identidade entre pensamento e ser é formulada como condição de possibilidade do saber: o pensamento só pode se converter em conhecimento legítimo se houver correspondência entre suas formas (conceito e juízo) e os modos do ser (Mundo e Deus), ambos mediados pela consciência finita. Assim, a leitura do Sofista por Schleiermacher antecipa um dos pilares da Dialética, a exigência de que o saber não se funde, nem em um formalismo vazio, nem em um empirismo disperso, mas se constitua como articulação viva entre as operações do pensar e a estrutura do real, unificados pela referência ao absoluto.

Pois, em primeiro lugar, partindo da afirmação da impossibilidade de que aqueles que começam pela mera unidade, ou aqueles que continuam a permanecer no domínio dos opostos, tenham alcançado a esfera da existência abstrata, aponta-se a verdadeira vida do ente, na qual todos os opostos se penetram e se unem reciprocamente; e ao mesmo tempo demonstra-se que o conhecimento não pode subsistir nem sem repouso nem sem movimento, nem sem permanência nem sem fluxo, nem sem constância nem sem progresso, mas que, em cada par, exige a união de ambos. E que ninguém se deixe enganar pelo aparente espanto cético diante dessa exigida fusão dos opostos, na medida em que este é o ponto final a que o método indireto de demonstração, no cume mais elevado do qual aqui nos encontramos, deve necessariamente conduzir. E assim, novamente, como se surgisse um assunto inteiramente novo, e sem sequer se apontar a conexão com o anterior, faz-se uma descida dessa esfera da mais alta existência para a dos opostos, aqui representados pelo grande par do movimento e do repouso, e demonstra-se que, em primeiro lugar, a comunidade com os opostos está fundada na autoidentidade e na diversidade.⁷⁵ (Schleiermacher, 1836, p. 252).

Schleiermacher (1836) destaca uma dimensão essencialmente dialética do pensamento platônico, a necessidade de superar os pares de opostos não por eliminação de um dos termos, mas por sua mediação recíproca dentro de uma estrutura superior que os contém. Tal exigência

⁷⁵ For first, starting with the statement of the impossibility, that these persons should have reached the sphere of abstract existence who begin with mere unity, or they who continue to remain within the sphere of opposites; the real life of the existent, in which all opposites reciprocally penetrate and unite, is pointed out, and at the same time it is shown that knowledge can subsist neither without rest nor without motion, neither without station nor without flux, neither without constancy nor without progression, but in each pair requires a union of both. And let no one be misled by the apparently sceptical surprise at this required amalgamation of opposites, inasmuch as this is the last point at which the indirect method of demonstration, at the highest summit of which we here find ourselves, must terminate. And thus again, as if some quite new matter was arising, and without even the connection being pointed out, a descent is made from this sphere of the highest existence into that of opposites, which are here represented by the great one of motion and rest, and it is shown that, first, community with opposites is founded upon the self-identity and diversity.

está no cerne da Dialética schleiermacheriana, onde o saber não é concebido como fixação em um polo (absoluto ou relativo, uno ou múltiplo), mas como movimento articulado entre conceitos e juízos, repouso e fluxo, unidade e diversidade. O saber só se realiza quando essas dimensões, aparentemente antagônicas, são compreendidas como momentos de uma totalidade viva, cuja estrutura exige tanto estabilidade quanto dinamismo. Assim, a “fusão dos opostos” mencionada por Schleiermacher é o ápice da demonstração filosófica, o ponto em que pensamento e ser se revelam mutuamente implicados e não é um paradoxo a ser evitado. A dialética, nesse sentido, é além de um método a expressão formal dessa vida interna do ente, que não pode ser pensada senão pela tensão integrada entre os contrários, sob a luz do Absoluto que os sustenta.

Essa leitura conduz à compreensão de que as Ideias platônicas, segundo Schleiermacher, não devem ser entendidas unicamente como conceitos gerais, tais como gêneros e espécies, mas também como forças ativas que atuam concretamente no mundo sensível e em constante transformação. Ou seja, elas não apenas definem formas racionais, mas exercem influência real sobre o devir. Essa dupla dimensão é indicada nos próprios termos *eidos* e *idea*, que expressam, respectivamente, o aspecto estável e inteligível da forma e sua presença dinâmica no mundo (Laks, 2016). Para Schleiermacher, portanto, as Ideias de Platão são conceitos reais. Elas não são meras abstrações mentais, mas entidades efetivas que operam tanto no plano físico quanto no plano moral. Nesse sentido, elas constituem manifestações da própria potência divina que estrutura, ordena e atravessa a totalidade do real.

Três aspectos diferenciam a “Introdução à República” de Schleiermacher (1836) em relação às demais introduções de sua edição dos diálogos platônicos. Em primeiro lugar, Schleiermacher jamais completou a terceira trilogia de diálogos, da qual considerava a *República* como a primeira parte. Essa lacuna, à luz dos próprios princípios interpretativos que ele havia estabelecido, prejudica a compreensão integral da obra, embora ele tenha abordado em outras introduções a relação orgânica entre a *República* e outros diálogos, como o *Timeu*. Em segundo lugar, há um intervalo temporal considerável entre esta introdução e as anteriores: enquanto o penúltimo volume da edição foi publicado em 1809, a tradução e a introdução da *República* só apareceram quase duas décadas depois, em 1828 (Lamm, 2021).

O terceiro elemento distintivo está justamente na tonalidade da introdução. Ao passo que suas introduções anteriores adotassem uma orientação predominantemente hermenêutica, com foco na reconstrução da composição e das relações internas dos textos, a abordagem de

Schleiermacher à *República* adquire um caráter mais marcadamente dialético. Ele não apenas interpreta, mas dialoga diretamente com as teses platônicas, argumentando, avaliando criticamente e, por vezes, contrapondo-se a elas. Assim, enquanto as introduções dos volumes I e II das *Platon Werke* buscavam elucidar o entrelaçamento orgânico dos diálogos, a introdução à *República* representa um gesto mais explícito de interlocução filosófica com Platão, marcando uma inflexão no método de Schleiermacher (Lamm, 2021).

Apesar da ênfase de Schleiermacher na unidade orgânica dos diálogos platônicos, sua leitura da *República* apresenta uma descontinuidade significativa em relação aos princípios hermenêuticos estabelecidos em suas outras introduções. O ponto mais notável dessa ruptura encontra-se na interpretação dos livros V a VII da obra, precisamente onde se encontram as analogias do sol, da linha e da caverna. Schleiermacher (1836), rompendo com a tradicional divisão do texto em dez livros, defende que esse trecho constitui, na verdade, uma seção isolada e alheia ao fio condutor originário do argumento filosófico. Tal posicionamento contrasta fortemente com a sua metodologia interpretativa habitual, que sempre busca identificar articulações internas e necessárias entre as partes dos diálogos, mesmo quando essas conexões não são imediatamente evidentes. Em outras ocasiões, como na análise do *Fedro*, Schleiermacher insiste em mostrar como as diferentes seções dos diálogos, inclusive aquelas aparentemente dissonantes, mantêm uma coerência estrutural e temática profunda.

Nesse caso específico, contudo, ele abandona essa chave de leitura orgânica, julgando que a sequência dos livros V a VII da *República* destoa do conjunto por sua natureza intrusiva e artificial, o que o leva a considerá-la um acréscimo que rompe com o desenvolvimento filosófico autêntico da obra (Lamm, 2021). Isso pode se dar pelo fato de Platão utilizar analogia, que como vimos nas seções anteriores, seriam marcas de princípios pedagógicos. Por outro lado, é preciso pontuar que o objeto das analogias aponta para o princípio absoluto. Nesse sentido, ainda que tais passagens possam parecer artificiais do ponto de vista da progressão dramática da obra, elas se justificam por seu conteúdo especulativo, pois tratam do limite mesmo da filosofia, aquilo que não pode ser demonstrado diretamente, mas apenas figurado. De qualquer forma, o comentário de Schleiermacher sobre essa parte da *República* revela uma tensão interna em sua própria hermenêutica, expondo os limites de sua tentativa de ver em toda a obra de Platão uma unidade estritamente necessária e pedagógica.

Segundo a leitura de Schleiermacher, a *República* e o *Timeu* ocupam posições complementares e necessariamente interdependentes dentro da estrutura sistemática do

pensamento platônico. A *República*, enquanto exposição científica da ética, encontra-se em relação dialética com o *Timeu*, que por sua vez representa a apresentação científica da física.

O primeiro passo é a apresentação dessas ciências — segundo sua concepção, impropriamente assim chamadas — cada uma por si, embora sempre voltadas exclusivamente, deixando de lado todo procedimento meramente experimental e toda referência prática a coisas materiais, ao número em abstrato, à figura em abstrato, e, de modo semelhante, aos movimentos e relações em abstrato. O passo seguinte é o estabelecimento dessas ciências em sua conexão com, e sua relação à, natureza da existência absoluta; e somente aqueles que conseguem avançar até esse ponto e participar dessa contemplação são reconhecidos como de natureza dialética e, consequentemente, régia⁷⁶. (Schleiermacher, 1836, p. 388)

Essa relação não é acidental, trata-se de uma conexão interna que reflete a articulação fundamental entre os domínios do agir e do *Ser*, da ordem da alma e da ordem do mundo. Schleiermacher enxerga, assim, um encadeamento conceitual inevitável entre essas duas obras, como partes de um mesmo corpo filosófico orgânico, no qual cada uma das disciplinas é desenvolvida a partir de exigências internas da outra. Partindo disso, é possível aprofundar a análise da relação entre *República* e *Timeu* à luz do princípio hermenêutico do encadeamento pedagógico e sistemático das ideias, tal como concebido por Schleiermacher. Na leitura schleiermacheriana (1836), a *República*, ao tratar da justiça, da estrutura da alma e da constituição da pólis, estabelece os pressupostos normativos e racionais que permitirão a inteligibilidade do mundo físico conforme apresentado no *Timeu*. Inversamente, o *Timeu*, ao descrever a ordem cósmica e o princípio demiúrgico da formação do universo, fornece o pano de fundo ontológico e cosmológico que sustenta e dá inteligibilidade última à teoria ética da *República*.

Essa circularidade entre normatividade e natureza, é para Schleiermacher a marca de um sistema filosófico vivo, cujas partes se implicam mutuamente, como membros de um organismo. Com isso, Schleiermacher identifica que o projeto filosófico platônico culmina em uma exposição científica em dois polos. De um lado o conhecimento do *Bem* (ética) e do outro o conhecimento do *Ser* (física), entendidos não como compartimentos estanques, mas como faces de uma mesma estrutura especulativa. A verdade do *Ser*, segundo essa interpretação, não pode ser separada da verdade da ação, e vice-versa. A *República* e o *Timeu*, portanto, não representam domínios distintos do saber filosófico simplesmente, eles manifestam a própria

⁷⁶ The first is the delivery of those sciences, according to his notions improperly so called, each for itself, though always—setting aside all merely experimental proceeding, and all practical reference to material things—exclusively bearing upon number in the abstract, figure in the abstract, and in like manner motions and relations in the abstract. The next is the setting up of these sciences in their connection with, and their relation to, the nature of absolute existence; and those only who can follow up to this point, and join in the contemplation of this, are recognised as dialectic and consequently regal natures.

forma da filosofia como sistema, em que a totalidade se manifesta na correlação essencial entre suas partes. A partir disso:

A necessidade de uma ciência do ser abstrato em geral é claramente declarada pela observação, à qual é dada tanta ênfase nestes livros, de que um conhecimento preciso da mente não pode ser alcançado pelo método até então seguido. Ora, o que se requer não pode ser senão um conhecimento da relação entre a mente e a existência objetiva em sua totalidade, e do lugar que a mente deve ocupar, em conformidade, no sistema. E assim, a maneira pela qual o *Timeu* se conecta com os livros da *República* constitui uma declaração da identidade essencial entre a ética e a filosofia natural.⁷⁷ (Schleiermacher, 1836, p. 413)

Essa articulação entre a ética e física, encontra paralelo direto em sua concepção de dialética como fundamento do saber. Na Dialética, o conhecimento é sempre resultado da articulação entre juízo (modo do múltiplo, da variação, do fenômeno) e conceito (modo da unidade, da permanência, do universal), e essa articulação só se realiza plenamente quando orientada pela instância superior do *Ser* Absoluto. De forma análoga, Platão apresenta o *Bem* como o princípio que excede e fundamenta tanto o conhecimento quanto a ação, sendo a causa da inteligibilidade e da existência, ideia central no livro VI da *República*. Dessa forma, pode-se reconhecer que, assim como o *Bem* é em Platão o princípio supremo do sistema, mais elevado que o *Ser*, como diz o Sócrates platônico, também na Dialética o saber só se constitui enquanto tal se estiver orientado por um princípio absoluto que unifique os modos do pensar e funde a coerência do sistema.

E o estilo de execução aqui é muito mais satisfatório do que ali; na verdade, até mesmo a imagem segundo a qual a ideia do bem está para a região do inteligível assim como o sol, criado pelo bem como seu emblema típico, está para a região do visível, oferece, por uma excelente aplicação de todas as relações daí decorrentes, uma visão clara e desimpedida de todo o assunto — a saber, que a razão está para o inteligível assim como o olho está para o visível, e que, assim como a luz e o olho — e aqui podemos recordar a atividade espontânea atribuída ao olho em relação à luz, na exposição de teorias anteriores — não são eles mesmos o sol, mas estão mais conectados a ele do que qualquer outra coisa, assim também a razão humana, necessitando de tal emanção do bem para exercer seu poder de conhecer, não é o próprio bem, mas aquilo que mais profundamente se liga a ele. E isso nos oferece um vislumbre profundo de um tema tratado com muito mistério por nosso autor: de que maneira Platão concebia a identidade do ser objetivo e da consciência; a saber, que é a mesma emanção do bem — a luz espiritual, por assim dizer — que concede verdade à essência inteligível das coisas materiais e às ideias, e à razão o poder de conhecer, o qual é igualmente a verdade do ser delas. E isso quer dizer que a razão não pode conhecer nada senão com referência à ideia do bem, e por meio dela, e que ao todo à

⁷⁷ The necessity for a science of abstract being in general is clearly declared by the remark, to the principle of which so striking a prominence is given in these books, that an accurate knowledge of the mind is not to be attained by the method hitherto pursued. Now, what is wanted can be nothing but a knowledge of the relation between the mind and objective existence collectively, and of the place which the mind is to occupy in the system accordingly. And thus the manner in which the *Timaeus* connects itself with the books of the *Republic* is a declaration of the essential identity of ethics and natural philosophy.

esfera do visível, ou poder-se-ia até dizer, ao perceptível em geral, nenhum ser propriamente corresponde, e de fato nada haveria senão o fluxo eternamente inconstante do não-ser, se esse fluxo não fosse contido pela influência viva e operante da ideia do bem, produzindo assim, enfim, algo que, embora ainda participe do inconstante e do inquieto, pode contudo ser referido à existência real ⁷⁸. (Schleiermacher, 1836, p. 384-385).

Portanto, a relação entre ética e física, entre ação e ser, não expressa uma divisão, mas a identidade de um sistema vivo, em que o *Bem* platônico corresponde funcionalmente ao *Ser* absoluto schleiermacheriano. Da mesma maneira ambos são ideias-limite, inacessíveis diretamente, mas indispensáveis como horizonte de sentido que permite a formação do saber e a unidade da experiência filosófica. O *Bem*, como fonte da luz inteligível, é aquilo que torna as ideias cognoscíveis e, ao mesmo tempo, o sujeito capaz de conhecê-las. Assim como o olho, embora não seja o sol, só pode ver na medida em que participa da luz solar, também a razão humana não é o *Bem*, mas só pode conhecer mediante sua emanção.

Essa imagem, que Schleiermacher explora com precisão hermenêutica, permite entrever o fundamento metafísico da identidade entre ser e conhecer, a mesma luz espiritual que confere inteligibilidade aos entes é aquela que torna possível o saber na consciência. Em sua Dialética, esse papel é assumido pelo *Ser* Absoluto, que, embora não se ofereça como objeto do conhecimento, é a condição de possibilidade de toda correspondência entre juízo e conceito. A razão não conhece o *Ser* absoluto diretamente, mas é afetada por ele, iluminada em sua atividade cognoscente, o que remete, mais uma vez, à analogia da luz, pois é a partir dessa emanção que o fluxo do sensível pode ser estabilizado e integrado ao saber.

⁷⁸ And the style of execution is far more gratifying here than there; nay, even the image that the idea of the good stands in the same relation to the region of the intelligible, as the sun created by the good as its typical emblem does to the region of the visible, affords, by an excellent application of all the resulting relations, a clear and unimpeded survey of the whole subject, how that reason bears the same relation to the intelligible as the eye does to the visible, and that as light and the eye—and here we may recollect what spontaneous activity in reference to light has been already attributed to the eye in the exposition of earlier theories—are not themselves indeed the sun, but more connected with it than anything else, so also human reason, requiring as it does such an effluence from the good in the exertion of its power of knowing, is not the good itself, but that which is most of all connected with it. And it affords us a deep glance into a subject, not improperly treated of in our author with much mystery, in what manner Plato conceived the identity of objective being and consciousness; that it is namely the same effluence of the good—the spiritual light so to speak—which imparts truth to the intelligible essence of material things and to ideas, and to reason the power of knowing, which is likewise the truth of their being. And this means to say that the reason cannot know anything otherwise than with reference to the idea of the good, and by means of it, and that to the Whole range of the visible, or we might indeed say, the perceptible generally, no being whatever corresponds, and that there would indeed be nothing but the eternally inconstant flux of the non-existent, if flux were not stayed by the living operative influence of the idea of the good, and thus something at length produced, which although still participating in the inconstant and restless, may yet be referred to real existence.

Na *República*, especialmente a partir do *Fedro*, a alma movida pelo *eros*, é o lugar onde se dá a elevação do sensível ao inteligível, do múltiplo ao uno, num movimento em direção ao *Bem*. De forma análoga, em Schleiermacher, a consciência finita é o ponto em que os elementos do *pensar* (juízo e conceito) se organizam em busca do *saber*, mas esse processo só adquire legitimidade quando orientado pela referência ao *Ser Absoluto*, que não é conhecido diretamente, mas pressentido na própria atividade do pensamento. Assim, a subjetividade é, em Schleiermacher, o lugar de uma mediação viva entre o finito e o infinito. Ela participa da estrutura do saber sem jamais esgotá-la, sendo atravessada por uma tensão constante entre a pluralidade dos dados da experiência (juízos) e a necessidade de unidade (conceitos). A subjetividade, portanto, não é fonte de verdade, mas o lugar onde a verdade se manifesta como tarefa, reconstruir a unidade do real a partir da finitude do pensamento. É também por isso que Schleiermacher insiste na forma dialógica da filosofia, porque o saber não nasce do isolamento, mas da interlocução, da escuta e da abertura ao outro, tanto no plano do discurso quanto no plano ontológico.

Em síntese, a leitura de Schleiermacher dos diálogos *República* e *Sofista* de Platão revela não apenas uma tentativa de reconstrução exegética, mas a compreensão de uma filosofia da identidade que articula pensamento e ser sob o horizonte do Absoluto. A unidade do sistema, para ele, não reside na homogeneidade, mas na tensão viva entre opostos que se reconciliam numa totalidade dinâmica e orientada pelo *Bem*. Assim, o projeto platônico aparece como antecipação de um saber sistemático que, longe de ser um formalismo vazio, encontra na mediação dialética e na abertura da subjetividade finita ao absoluto a condição mesma de sua legitimidade. Schleiermacher, ao comentar Platão, muito mais do que traduzir, se serve dele para articular sua própria visão da filosofia como esforço de reconciliação entre o *pensar* e o real, fundado na exigência última de um princípio que, embora inatingível, ilumina toda forma de saber.

A leitura de Platão realizada por Schleiermacher constitui, mais do que uma interpretação exegética, uma inflexão metodológica decisiva na história da hermenêutica filosófica. Ao recusar tanto as abordagens fragmentárias quanto as reconstruções exclusivamente doutrinárias, Schleiermacher propõe uma leitura que reconhece o *corpus* platônico como uma totalidade orgânica e intencional, na qual forma e conteúdo são inseparáveis. Sua concepção de Platão como artista filosófico, articulada ao método interno de análise, não apenas reconfigura a recepção moderna dos diálogos, mas inaugura uma

compreensão do filosofar como gesto criador, cujo sentido emerge da tensão entre o impulso subjetivo do pensamento e a exigência objetiva do Ser. A estrutura pedagógica dos diálogos, a progressão das ideias, o papel do mito e da forma dialógica são, para Schleiermacher, expressões de um projeto que visa formar, e não apenas informar. Ao fazer da hermenêutica uma arte do compreender, que exige do intérprete tanto rigor técnico quanto sensibilidade estética, Schleiermacher nos oferece uma chave para ler Platão, e delineia uma filosofia da leitura cujo alcance transcende os limites do platonismo, inscrevendo-se no próprio núcleo da experiência filosófica moderna.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do percurso traçado ao longo desta investigação, que articulou as principais teses da hermenêutica de Schleiermacher com os fundamentos de sua dialética e com a recepção que empreendeu da obra platônica, torna-se possível reunir os elementos necessários para uma conclusão que retome o fio condutor da tensão entre o uno e o múltiplo como princípio estruturante de sua reflexão. Essa tensão, longe de configurar um antagonismo irresoluto, aparece como o motor da própria possibilidade de compreensão, tanto no âmbito da linguagem e da comunicação quanto no da constituição do saber. Desse modo, cabe agora examinar em que medida os paralelismos estabelecidos sustentam a tese de um horizonte filosófico comum entre a hermenêutica schleiermacheriana, sua dialética e o legado platônico por ele apropriado.

No primeiro capítulo, apresentou-se o estatuto da hermenêutica como arte geral da compreensão, destacando-se a ruptura de Schleiermacher com os modelos exegéticos e filológicos anteriores, e sua proposta de uma hermenêutica ancorada na articulação entre o psicológico (particular) e o gramatical (geral). O segundo capítulo dos conceitos centrais da *Dialética*. A partir dessa obra, demonstrou-se como a relação entre *pensar* e *saber*, em Schleiermacher, está fundada numa tensão irreduzível entre o elemento formal (unidade) e o elemento material (multiplicidade), cuja interação constante torna possível a formação do conhecimento. Essa estrutura, que também fundamenta a possibilidade da comunicação, revela que a compreensão não é apenas um ato receptivo, mas um processo ativo de reconstrução do sentido no qual a verdade permanece como horizonte, jamais como ponto de chegada. No terceiro capítulo, examinou-se o modo como esses pressupostos se manifestam na leitura e na tradução dos diálogos de Platão feitas por Schleiermacher. Ao analisar as introduções aos diálogos, mostrou-se que Schleiermacher compreende a filosofia platônica como uma expressão orgânica do pensamento, onde a forma do diálogo é parte constitutiva do conteúdo.

Nesse âmbito, pode-se observar que a metáfora somática do Fedro nos permite reconhecer a hermenêutica como uma atividade filosófica que está organicamente ligada a uma ontologia da linguagem e do pensamento. A compreensão é, assim, inseparável da possibilidade mesma do conhecer e do comunicar, e sua estrutura é marcada por uma tensão entre polos, universal e particular, forma e conteúdo, cuja mediação jamais se dá de modo conclusivo, mas sim progressivo e aproximativo. Isto é, a tradução dos diálogos de Platão por Schleiermacher não constitui um esforço filológico neutro, antes uma prática hermenêutica guiada por

pressupostos filosóficos que se entrelaçam com sua própria concepção de pensamento. Os quais, por sua vez, revelam uma valorização da forma dialética, o saber filosófico não é dado, não é posse, não é encerramento, é tarefa e abertura. A hermenêutica, nesse contexto, é a via de acesso possível a uma verdade que se mostra apenas como linguagem, e cuja apreensão exige rigor e sensibilidade.

Os resultados alcançados nesta pesquisa indicam, de modo promissor, uma série de desdobramentos possíveis para investigações futuras. Em primeiro lugar, torna-se evidente a necessidade de um aprofundamento sistemático da recepção do platonismo por Schleiermacher. Ainda que esta pesquisa tenha se concentrado nos paralelos entre a dialética e a hermenêutica, é notável que o autor tenha elaborado, nas introduções aos diálogos platônicos, interpretações que não apenas reorganizam o *corpus* platônico segundo critérios de autenticidade e relevância filosófica, mas que também o reinterpretam à luz de sua própria arquitetura conceitual. A análise mais detida dessas introduções, afinal só nos detivemos sobre quatro das introduções, poderá revelar com maior clareza os pontos de confluência e de distanciamento entre Schleiermacher e Platão. Em segundo lugar, os achados desta pesquisa sugerem a viabilidade de retomarmos a questão da ética em Schleiermacher a partir do vínculo estrutural entre o pensamento e a linguagem. Se, como vimos, sua hermenêutica pressupõe uma filosofia da comunicação fundada na tensão entre o individual e o universal, então uma ética schleiermacheriana poderia ser construída em chave relacional, fundada na autorrelação do sujeito com o outro pela mediação da linguagem, em vez de em imperativos externos. Essa possibilidade encontra ressonância tanto em sua crítica à teologia moral kantiana quanto na valorização da experiência imediata do sentimento de dependência como núcleo da religião. Por fim, é oportuno observar que tanto a recepção schleiermacheriana de Platão quanto sua proposta hermenêutica permanecem como contribuições decisivas para a reflexão contemporânea sobre a linguagem, e a constituição do sentido. A retomada dessas dimensões pode contribuir para reconfigurar o lugar de Schleiermacher não apenas nas pesquisas platonistas, mas como autor que ainda oferece ferramentas conceituais relevantes para pensar os limites e as possibilidades da filosofia no interior da linguagem.

À guisa de conclusão, ao longo dos capítulos, evidenciou-se que tanto sua teoria da interpretação quanto sua dialética operam por circularidade, recusando acessos diretos à verdade e fundamentando-se numa concepção da linguagem como campo de aproximação sempre provisória. Essa estrutura também está em suas introduções aos diálogos platônicos, o que revela Schleiermacher não apenas como tradutor Platão, mas proponente de uma filosofia

da incompletude. Nesse horizonte, adquire peso simbólico o fato de que Schleiermacher não tenha concluído sua tradução integral do *corpus* platônico e tenha deixado justamente o *Timeu* sem tradução. Sua ausência não é apenas lacuna editorial, mas cifra do próprio gesto hermenêutico que reconhece o Absoluto como inatingível em termos discursivos, embora irrenunciável como exigência do pensamento. O sentido mais elevado permanece como horizonte.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert M. **Faith and Religious Knowledge**. In: MARÍÑA, Jacqueline. (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- AMOROSO, L. **L'Arte della comunicazione di Kierkegaard e il Platone di Schleiermacher**. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2013, p. 463-476
- ARNDT, A. **Dialektik und Transzendentalphilosophie**. *Schleiermacher und die Klassische Deutsche Philosophie* In: *Friedrich Schleiermacher Als Philosoph*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013
- ARNDT, A. **Friedrich Schleiermacher Als Philosoph**, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013
- BECKENKAMP, J. **Kant e a Hermenêutica Moderna**. In: *Kriterion*, nº 121, Belo Horizonte, 2010.
- BEISER, F. C. **The romantic imperative: the concept of early German Romanticism**. Annotated ed. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- BEISER, F. **Schleiermacher's ethics**. In: MARÍÑA, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 91-108.
- BELCHIOR, M. L. **Uma nova interpretação platônica: a contribuição de Schleiermacher**. In: *Revista Archai*, nº6: As origens do pensamento ocidental, 2011. Disponível em: < URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24447>>. São Paulo: Annablume Classica/Archai, 2011. Acessado em: 01 de Julho de 2023. p. 83-91
- BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BOWIE, A. **Introduction**. In: *SCHLEIERMACHER, Friedrich. Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BOWIE, A. **The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics**. In: MARÍÑA, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 73-90.
- BRANDT, R. **The Philosophy of Schleiermacher**, Nova York: Greenwood Press, 1940.
- CROUTER, R. **Between Enlightenment and Romanticism**, Cambridge University Press, New York, 2006.
- DANNEBERG, Lutz. **Schleiermacher und die Hermeneutik**. Berlin: Forschungsstelle Historische Epistemologie und Hermeneutik am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin, 2020. Disponível em: <https://fheh.org/wp-content/uploads/2016/07/schleiermacher.pdf>. Acesso em: 24 out. 2025.
- DELGADO, C. **La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana**. In: *Pensamiento y Cultura*, Bogotá, 2010
- DILTHEY, W. O Surgimento da Hermenêutica (1900). *Numen*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21747>. Acesso em: 26 jun. 2025.
- DISSELKOEN, H. R. O. **Comprender y explicar notas a partir de Schleiermacher**. In: *Universitas Philosophica*, Bogotá, 2007. pg. 79-94
- DIXSAUT, M. **Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**. Paris: VRIN, 2001.
- DREHER, L. H. **Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto**. *Numen, Juiz de Fora*, v. 7, n. 2, 2004. p. 59-77
- DREHER, L. H. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher** (Série Teses e Dissertações, n.6), São Leopoldo: IEPG/Editora Sinodal, 1995, onde, como apêndices, encontram-se traduzidos o "Primeiro Discurso: Apologia" das *Reden über die Religion* (ibid., p. 87-101).

- DREHER, L. H. **Subjetividade, Religiosidade e interesse filosófico**: Aportes perenes da obra de Friedrich D. E. Schleiermacher In: Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora: 2016. Disponível em: <eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br> >. Acesso em: 24 out. 2024.
- FABERO, J. M. **¿Es posible la filosofía de la religión en la época moderna a través del pensamiento de Kant y Schleiermacher?** In: Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 69, 2016, 55-72. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/218321>>. Acesso em: 24 out. 2024.
- FLAMARIQUE, L. **Introdução**. In: SCHLEIERMACHER, F. D. E. Los discursos sobre hermenéutica. Trad. & Ed. Bilingue por L. Flamarique. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- FLAMARIQUE, L. **Schleiermacher**: La Filosofía frente al enigma del hombre, Barañáin: EUNSA, 1999.
- FORTES, F. S.; CORTAT, P. **A escrita e o conhecimento em Platão**: uma reflexão sobre os elementos dialógicos no Teeteto. Revista Reflexões, v. 4, p. 44-61, 2015. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/a-escrita-e-o-conhecimento-em-platao-uma-reflexao-sobre-os-elementos-dialogicos-no-teeteto/>. Acesso em: 22 maio 2023.
- FRANK, M. **Das Individuelle Allgemeine**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- FRANK, M. **L'herméneutique de Schleiermacher**: Relecture autour du débat herméneutique-néostructuralisme. Revue Internationale de Philosophie, Vol. 38, No. 151 (4), pp. 348-372, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23945471>. Acesso em: 13 de agosto 2024.
- FRANK, M. **Metaphysical Foundations: a look at Schleiermacher Dialectic**. In: MARÍÑA, J. (Ed.). The Cambridge Companion to Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 15-34.
- FRANK, M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism. Trad. MILLÁN-ZAIBERT, E. SUNY Press, New York, 2008.
- FRANK, M. **The Subject and the Text: Essays on Literary Theory and Philosophy**. Cambridge University Press, 1997.
- GRÄB, W. (Ed.). **Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology**. Palo Alto, 2016 p. 121-134
- GRONDIN, J. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- GRONDIN, J. **The hermeneutical circle**. In: KEANE, Niall; LAWN, Chris (Orgs.). A companion to hermeneutics. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. p. 299–305.
- GUERVÓS, L. E. S. **La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher**. In: Otros Logos: Revista de Estudios Críticos nº3, 2012. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/2012-1.htm>> Acessado em 25 de Agosto de 2023.
- IZUZQUIZA, I. **Armonía y razón**: La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
- KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1986.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- KAULBACH, F. **Schleiermachers Idee der Dialektik**. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Münster, 1968.
- KAULBACH, F. **Schleiermachers Idee der Dialektik**. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Münster, 1968.

- LAKS, A. **Schleiermacher lee a Platón**. Observaciones sobre los Principios de una crítica a las éticas anteriores (1803) y su relación con la Introducción a las obras de Platón (1804). In: Interpretatio, 2016, p.35-61
- LAKS, A. **Schleiermacher on Plato: from form (Introduction to Plato's Works) to content (Outlines of a Critique of Previous Ethical Theory)**. In: KIM, Alan (ed.). Brill's companion to German Platonism. Leiden; Boston: Brill, 2019. p. 147–163.
- LAMM, J. **Reading Plato's Dialectics: Schleiermacher's Insistence On Dialectics as Dialogical**. Journal for the History of Modern Theology, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/znth.10.1.1>>, Acessado em: 12 de Julho de 2023. p. 1-25
- LAMM, J. **Schleiermacher as Plato Scholar**. In: The Journal of Religion, Vol. 80, No 2. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1206234>> Acessado em 11 de Out. de 2024. p. 206-239.
- LAMM, J. **Schleiermacher Christmas's Dialogue as Platonic Dialogue**. In: The Journal of Religion, Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 392-420
- LAMM, J. **Schleiermacher's Plato**. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2021.
- LAMM, J. **The art of interpreting Plato**. In: MARIÑA, J. (Ed.). The Cambridge Companion to Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 91-108.
- MAAS, W. P. **Hermenêutica e anti-hermenêutica**. Friedrich Schlegel e Schleiermacher In: Pandaemonium germanicum, São Paulo, 2010, p. 18-36
- MARINA, J. **Schleiermacher, Realism, and Epistemic Modesty**. In: SOCKNESS, B.; OLIVEIRA, D. S. **Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011b.
- MIGUEL, C. F. **La tradición hermenéutica en el siglo XX**. In: Δαίμων. Revista Internacional de Filosofia, no 50, 2010, 55-75
- NELSON, E. S. **Hermeneutics: Schleiermacher and Dilthey**. In: History of Continental Philosophy: Volume 2; Nineteenth-Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order (1840-1900), ed. Alan D. Schrift and Daniel Conway (Chesham: Acumen Press, 2010), 139-160.
- OHST, M. **Schleiermacher Handbuch**, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.
- OLIVEIRA, D. S de. **Contribuições de Schleiermacher para a Filosofia Clássica Alemã**. In: Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora: 2018. Disponível em: <eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br>. Acesso em: 12 de maio de 2024.
- OLIVEIRA, D. S **Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da Dialética e da Dogmática**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.
- OLIVEIRA, D. S. **Filosofia da Religião e Ciência da Religião: breves incursões em diálogo com Schleiermacher**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1565-1588, 2016.
- OLIVEIRA, D. S. de. **A consciência originária do infinito e sua manifestação na história segundo Schleiermacher**, In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, no 2, 2011, p. 140-165.
- OLIVEIRA, D. S. de; ABREU, F. H. de; SILVA, V. G. da; **O primado da experiência e a intencionalidade da consciência: Friedrich Schleiermacher e a fenomenologia da religião**. In: Sacrilegens, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/7-3.pdf>> Acesso em: 23 de junho de 2025
- OLIVEIRA, D. S. **O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade**. In: Dossiê Espiritualidade no Mundo Moderno, Revista Brasileira de Filosofia da Religião - V.3 N.1, Brasília, 2016b.

- OLIVEIRA, D. S. **Sentimento e autoconsciência imediata na filosofia da religião de Schleiermacher**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.
- OSCOLATI, Roberto. **Schleiermacher: l'uomo, il pensatore, il cristiano**. Brescia: Queriniana, 1980.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica: interpretação na obra de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1996.
- PFAU, T. **Immediacy and the Text: Friedrich Schleiermacher's Theory of Style and Interpretation**. In: Journal of the History of Ideas, 1990, p. 51-73
- PLATÃO. **Crátilo**. Diálogos: Teeteto e Crátilo. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1988.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. **Sobre a noção de parádeigma em Platão**. PERI, v. 05, n. 02, p. 1-25, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/peri/article/view/19449>. Acesso em: 28 de maio de 2025
- RUEDELL, A. **A vida de Jesus, considerações sobre a linguagem em Friedrich Schleiermacher**. Revista PERI, Santa Catarina: UFSC, n. 6, v. 1, 2014, Silva, 2020, p. 149-157.
- RUEDELL, A. **Da representação ao sentido: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual**, EDIPURCS, Porto Alegre, 2000.
- RUEDELL, A. **Filosofia e imaginação: uma discussão sobre a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher**. In: Problemata: Revista Internacional. 2013, p. 65-78
- RUEDELL, A. **Filosofia e imaginação: uma discussão sobre a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher**. In: Problemata: Revista internacional de filosofia, vol. 4, nº 1, 2013, p. 65-78. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/viewFile/15874/9167>. Acesso em: 11 maio 2024.
- RUEDELL, A. **Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: Uma discussão sobre a interpretação psicológica**. In: Veritas, Porto Alegre, 2012, p. 74-85
- SAFRANSKI, R. **Romantismo: Uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SALES, José Edvaldo Pereira. **A universalidade da hermenêutica e o projeto de F. D. E. Schleiermacher**. PERI, v. 10, n. 1, p. 96-121, 2018.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica e crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre a filosofia da linguagem**. Trad. A. Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introdução ao Compêndio de 1819**, in: O método teológico de Friedrich Schleiermacher. Trad. L. H. Dreher. São Leopoldo: Sinodal-IEPG, 1995.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **La Fe Cristiana: expuesta coordinadamente según los principios de la iglesia evangélica**. Trad. C. Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013;
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Los discursos sobre hermenéutica**. Trad. & Ed. Bilingue por L. Flamarique. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999b.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Preleções sobre dialética [1822]** In: Hermenêutica e Linguagem. Trad. L. F. S. Nascimento, M. Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2016;
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000;
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **As ideias inacabadas de Leibniz sobre uma língua filosófica universal** In: Hermenêutica e Linguagem. Trad. L. F. S. Nascimento, M. Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2016;

- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Dialectic or, The Art of Doing Philosophy A Study Edition of the 1811 Notes**. Trad. T. Tice. Oxford: Oxford University Press, 1996;
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. 10. ed. Trad. C. Braida. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermeneutics and Criticism And Other Writings**. Trad. A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introdução à Hermenêutica de 1819** In: *Hermenêutica e Linguagem*. Trad. L. F. S. Nascimento, M. Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2016;
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introductions to the Dialogues of Plato**. Trad. W. Dobson. Cambridge: Pitt Press for J. & J. J. Deighton; 1836.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Introdução aos diálogos de Platão**. Tradução Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SCHOLTZ, G. **As and Schleiermacher: hermeneutics and critical philosophy**. In: MALPAS, J; GANDER, Hans-Helmuth (Editor). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017, p. 62-73.
- SCHOLTZ, Günther. **Schleiermacher und die platonische Ideenlehre**. In: SELGE, K.-V. (ed.). *Internationaler Schleiermacher-Kongress (1994)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995.
- SILVA, F. J. da. **Pensamento e discurso: a linguagem como mediação entre dialética e hermenêutica na filosofia de F.D. Schleiermacher**. 2020. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020. Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
- SILVA, V. G. da. **Ética e religião no período romântico de Friedrich D. E. Schleiermacher**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.
- SILVA, V. G. da. **O Percurso e o Lugar de Friedrich Schleiermacher na Formação do Romantismo Alemão** In: *Dialektiké*. Ano 2, v. 2, out 2015, p. 89-103; Disponível: <http://dx.doi.org/10.15628/dialektike.2015.2771>. Acesso em: 24 de jul. 2025.
- SNELL-HORNBY, M. A “**estrangeirização**” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos de Tradução? Trad: REICHMANN, T; MOREIRA, M. In: *Pandaemonium germanicum*, São Paulo, 2012, p. 185-212
- TICE, T. **Editor’s Introduction** In: SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy A Study Edition of the 1996 Notes*. Trad. T. Tice. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- TRABATTONI, F. (2010). **Platão**. Tradução Rineu Quinalia. São Paulo, Annablume Classica/Archai.
- VIAL, T. **Schleiermacher: a guide for the perplexed**. London: Bloomsbury, 2013.
- ZIMMERMANN, J. F. D. E. **Schleiermacher**. In: KEANE, Niall; LAWN, Christ (editor). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016, p. 360-365.