



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCISCO JOSÉ DA SILVA**

**PENSAMENTO E DISCURSO: A LINGUAGEM COMO MEDIAÇÃO ENTRE  
DIALÉTICA E HERMENÊUTICA NA FILOSOFIA DE F.D. SCHLEIERMACHER**

**FORTALEZA**

**2020**

FRANCISCO JOSÉ DA SILVA

PENSAMENTO E DISCURSO: A LINGUAGEM COMO MEDIAÇÃO ENTRE  
DIALÉTICA E HERMENÊUTICA NA FILOSOFIA DE F.D. SCHLEIERMACHER

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em  
Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da  
Universidade Federal do Ceará como parte dos  
requisitos para obtenção do título de Doutor  
em Filosofia. Área de concentração:  
Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de  
Oliveira

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S58p Silva, Francisco José da.  
Pensamento e Discurso : A linguagem como mediação entre Dialética e Hermenêutica na filosofia de  
F.D. Schleiermacher / Francisco José da Silva. – 2020.  
179 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.  
Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

1. Linguagem. 2. Dialética. 3. Hermenêutica. I. Título.

CDD 100

---

FRANCISCO JOSÉ DA SILVA

PENSAMENTO E DISCURSO: A LINGUAGEM COMO MEDIAÇÃO ENTRE  
DIALÉTICA E HERMENÊUTICA NA FILOSOFIA DE SCHLEIERMACHER

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em  
Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da  
Universidade Federal do Ceará como parte dos  
requisitos para obtenção do título de Doutor  
em Filosofia. Área de concentração:  
Conhecimento e Linguagem.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr Manfredo Araujo de Oliveira (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr Celso Reni Braidá

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof. Dr José Vanderlei Carneiro

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

---

Prof. Dr Custódio L. Almeida

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr Hugo Filgueiras

Universidade Federal do Ceará (UFC)

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Manfredo A. Oliveira, nossa maior referência filosófica, agradecemos pela orientação profunda, rigorosa e paciente, além da disponibilidade e atenção, servindo de inspiração como intelectual e professor.

Ao Prof. Celso Reni Braidá, cuja tradução da *Hermenêutica* foi meu primeiro contato com Schleiermacher, também pelos conhecimentos partilhados, pela disponibilidade e rigor na avaliação desta tese.

Ao Prof. José Vanderlei Carneiro, pelas valiosas sugestões e orientações, bem como pela participação na qualificação.

Ao Prof. Custódio Almeida, pelo rico e inspirador saber partilhado em suas aulas de Hermenêutica, o que foi decisivo para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Prof. Hugo Filgueiras, pela participação fundamental e pelas sugestões.

Aos Professores dos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da UECE e da UFC (onde fui formado e me pós-graduei), pelo trabalho fundamental de formação de uma tradição acadêmica de pesquisa filosófica de grande valor em nosso país.

Aos colegas Professores, Servidores e Alunos da Universidade Federal do Cariri, em especial do curso de Filosofia, pelo incentivo e apoio.

Aos meus Pais, José Bento (*in memoriam*) e Maria de Fátima, por todo apoio, cuidado e incentivo para minha formação e educação, nunca medindo esforços para tal.

A minha querida esposa Ener e filhos Karen e Bentinho (*in memoriam*), por estarem sempre ao meu lado, me incentivando e torcendo por cada realização.

Aos amigos de Pajuçara (Maracanaú) e do Cariri.

Estrangeiro - Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.

Teeteto - Perfeitamente

Estrangeiro - Mas a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal, não recebeu o nome de discurso?

Teeteto - É verdade.

(PLATÃO, 1983, p.189-190)

## RESUMO

Um dos debates mais relevantes na filosofia em sua contemporaneidade é aquele acerca da Dialética e sua relação com a Hermenêutica. Estes procedimentos são entendidos tanto em seus aspectos metodológicos, como formas do filosofar, quanto na discussão a respeito de seus lugares sistemáticos e estruturais. A Dialética, desde os Gregos, tem sido concebida em um primeiro momento como uma teoria das oposições do real (visão ontológica), bem como uma forma de condução de teses opostas apresentadas em um debate, já na filosofia da modernidade assume um caráter epistemológico, a partir de uma concepção subjetiva das antinomias da razão com Kant. A Hermenêutica, por sua vez, destacou-se como procedimento auxiliar de compreensão e interpretação de textos específicos (filológicos, jurídicos e sagrados), como *ars interpretandi*, até o início da modernidade, mas assumindo posteriormente um estatuto teórico de compreensão da filosofia enquanto tal, como em Heidegger e Gadamer. Neste caso, justifica-se o tema de nossa pesquisa e sua hipótese fundamental, que pretende abordar o pensamento do filósofo Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), em sua fundamentação da Dialética, enquanto teoria do saber e arte de conduzir um debate (em grego *dialegesthai*) numa perspectiva essencialmente platônica, pensada enquanto disciplina propedêutica e em dependência da Hermenêutica, bem como em seu aspecto de aplicação universal no que diz respeito à questão da linguagem, sua compreensão e interpretação. Enfatizamos que, em resposta ao Idealismo Alemão, a abordagem schleiermacheriana se apresenta como uma alternativa inspirada no resgate da Dialética que está na base do pensamento de Platão. Neste sentido, um dos principais aspectos considerados por Schleiermacher é o lugar que será ocupado pela linguagem como *medium* fundamental que permite pensar a possibilidade de uma convergência entre Dialética e Hermenêutica em sua reflexão filosófica. Esta convergência e dependência entre estas partes de sua filosofia visa antes de tudo, garantir o aspecto de fundamentação do saber sistemático operado pela primeira, sem cair nos riscos de uma pretensão a um saber absoluto, amparado pela compreensão deste saber encarnado na historicidade e pluralidade da linguagem humana, objeto desta última. Neste sentido, a questão que se põe em nossa pesquisa é, analisar a concepção de Dialética desenvolvida em sua relação com a Hermenêutica em Schleiermacher enquanto procedimento capaz de articular sua filosofia.

**Palavras-chave:** Dialética. Hermenêutica. Linguagem.

## ABSTRACT

One of the most relevant debates in philosophy in its contemporaneity is that concerning Dialectics and its relationship with Hermeneutics. These procedures are understood both in their methodological aspects, as forms of philosophizing, and in the discussion of their systematic and structural places. Dialectics, since the Greeks, has been conceived at first as a theory of the oppositions of the real (ontological view), as well as a way of conducting opposing theses presented in a debate, whereas in the philosophy of modernity it assumes an epistemological character. From a subjective conception of the antinomies of reason with Kant. Hermeneutics, in turn, stood out as an auxiliary procedure for understanding and interpreting specific texts (philological, juridical and sacred), such as *ars interpretandi*, until the beginning of modernity, but later assuming a theoretical status of understanding philosophy as such as in Heidegger and Gadamer. In this case, we justify the subject of our research and its fundamental hypothesis, which intends to address the thought of the philosopher Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), in his Dialectic foundation, as theory of knowledge and art of conducting a debate (in *dialegesthai*) in an essentially Platonic perspective, thought of as a propaedeutic discipline and dependent on Hermeneutics, as well as in its aspect of universal application with regard to the question of language, its comprehension and interpretation. We emphasize that, in response to German Idealism, the Schleiermacherian approach presents itself as an alternative inspired by the rescue of the Dialectic that underlies Plato's thinking. In this sense, one of the main aspects considered by Schleiermacher is the place that will be occupied by language as a fundamental medium that allows us to think about the possibility of a convergence between Dialectic and Hermeneutics in its philosophical reflection. This convergence and dependence between these parts of his philosophy aims, first and foremost, to guarantee the grounding aspect of the systematic knowledge operated by the former, without falling into the risk of a claim to an absolute knowledge, supported by the understanding of this incarnate knowledge in the historicity and plurality of society, human language, object of the latter. In this sense, the question that arises in our research is, to analyze the conception of Dialectic developed in its relation with the Hermeneutics in Schleiermacher as a procedure capable of articulating his philosophy.

**Keywords:** Dialectic. Hermeneutics. Language.



## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
2	<b>O PROBLEMA DA DIALÉTICA E SEU ESTATUTO EM PLATÃO E NA MODERNIDADE</b> .....	19
2.1	<b>As formas da racionalidade dialética: Lógica, Metafísica e Historicidade</b> .....	19
2.2.	<b>Platão e os fundamentos da Dialética</b> .....	24
2.3	<b>A crítica da Dialética como ‘lógica da ilusão’ em Kant e o ponto de partida para seu resgate na modernidade</b> .....	41
2.4	<b>O debate sobre a Dialética no Idealismo Alemão</b> .....	51
2.4.1	<i>Fichte e a Dialética do Eu e Não-eu</i> .....	52
2.4.2	<i>Schelling e a Dialética na Natureza</i> .....	65
2.4.3	<i>Hegel e a Dialética do Absoluto</i> .....	72
3	<b>OS FUNDAMENTOS DA DIALÉTICA EM SCHLEIERMACHER</b> .....	83
3.1	<b>Schleiermacher, a formação do conceito de Dialética</b> .....	83
3.1.1	<i>Introdução ao pensamento de Schleiermacher</i> .....	83
3.1.2	<i>Religião, Intuição e Sentimento (Gefühl) nas Reden (1799)</i> .....	86
3.1.3	<i>O fundamento platônico da Dialética e Hermenêutica de Schleiermacher</i> .....	101
3.2	<b>A Dialética no sistema de Schleiermacher (1811-1831)</b> .....	106
3.2.1	<i>Os primeiros escritos da Dialética e seu desenvolvimento</i> .....	109
4	<b>A HERMENÊUTICA EM SCHLEIERMACHER</b> .....	121
4.1	<b>As edições da Hermenêutica de Schleiermacher</b> .....	122
4.2	<b>A Hermenêutica e seu desenvolvimento na modernidade</b> .....	123
4.3	<b>O conceito de linguagem e os fundamentos da Hermenêutica de Schleiermacher</b> .....	130
4.3.1	<i>Os esboços de projeto (1809-1827)</i> .....	141
4.3.2	<i>Introdução à Hermenêutica (1819-1828)</i> .....	144
4.3.3	<i>Os Discursos de Hermenêutica (1829)</i> .....	148
4.4	<b>Hermenêutica: Interpretação Gramatical e Psicológica (1828)</b> .....	154
4.4.1	<i>Interpretação Gramatical</i> .....	154
4.4.2	<i>Interpretação Psicológica</i> .....	155
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	161

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>169</b>
-------------------------	------------

## 1 INTRODUÇÃO

No quadro da Filosofia contemporânea marcada pela ‘polifonia da razão’, a questão do estatuto da Filosofia e suas pretensões se apresenta de diversas formas, entre estas podemos citar a própria pergunta pelo método, bem como pelo caráter sistemático-estrutural da mesma<sup>1</sup>. Nossa abordagem se desenvolve no que diz respeito à natureza e o estatuto da Dialética, como uma das formas modernas de método filosófico<sup>2</sup> e, especialmente, como forma de entender a própria Filosofia enquanto tal<sup>3</sup>. Essa questão a respeito da natureza da Dialética tem suas origens no pensamento grego e ecoa de forma renovada na modernidade, em especial com o filósofo alemão Hegel<sup>4</sup> e seu legado<sup>5</sup>. Retomando os problemas

---

<sup>1</sup> Lorenz B. Puntel busca (em seu livro *Estrutura e Ser*) tratar do estatuto teórico e estrutural da Filosofia e dos sistemas filosóficos, no sentido de compreender a teoriticidade dos mesmos e a abrangência no todo de suas reflexões, ampliando assim a compreensão do conceito de quadro teórico, pensado a partir da ideia de “quadro linguístico” (*linguistic framework*) de R. Carnap. Segundo Puntel, o quadro teórico (Theorierahmen) é o ponto de partida para situar e entender a formulação de um problema, de um enunciado teórico, da argumentação, de uma teoria, etc. O quadro teórico é constituído por uma linguagem (sintaxe e semântica), uma lógica e uma conceitualidade com seus componentes, os quais perfazem o aparato teórico. A desconsideração desse fato fundamental conduz a inúmeros equívocos e erros fatais para compreensão de uma filosofia. Cf. PUNTEL, L.B. *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Tradução brasileira Nélio Schneider, São Leopoldo, Ed.Unisinos, 2008, Introdução, p.11.

<sup>2</sup> BRITO, E. F. de; HARDING, Ch.L. (orgs.). *Filosofia e Método*, SP, Loyola, 2002. No que diz respeito ao conceito de Dialética como método filosófico, devemos estar atentos as considerações de Lima Vaz (Cap.1. Método e Dialética, págs. 9-17), quando alerta para o cuidado com o uso indiscriminado do conceito de método dialético, como se esse fosse reduzido a um conjunto de passos extrínsecos ou procedimentos mecânicos que correspondem ao que entendemos por método no sentido técnico. O “método dialético” corresponderia antes a um caminho, uma ontologia (no sentido platônico), um movimento intrínseco da própria razão, não servindo como roteiro de análise, classificação e demonstração de objetos finitos circunscritos no limite de sua finitude.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, M. A. de, *Para além da fragmentação, pressupostos da racionalidade dialética contemporânea*, SP, Loyola, 2002, pág. 07 (Introdução).

<sup>4</sup> A relação de Hegel com a Dialética é discutida de forma mais aprofundada nas obras de Vittorio Hösle, *O sistema de Hegel, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*, SP, Loyola, 2008. Também em uma perspectiva sistemático estrutural em PUNTEL, L. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia, estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, Cap.VI, tradução de Nélio Schneider, São Leopoldo (RS), Unisinos, 2010, págs 201-225.

<sup>5</sup> No que diz respeito ao legado hegeliano da Dialética, podemos citar a abordagem marxista e a Teoria Crítica, como reconduções da Dialética à historicidade. Entre as principais referências da Teoria Crítica devemos lembrar Theodor Adorno e Max Horkheimer. Cf. ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Tradução Marcos Antonio Casanova, RJ, Zahar Editores, 2009. Theodor Adorno é a última figura da dialética que a filosofia conheceu, sua

tematizados no que diz respeito aos fundamentos da racionalidade Dialética na filosofia contemporânea, bem como a possibilidade de sua relação com a Hermenêutica, muito se tem discutido atualmente, seja assumindo a importância de ambas, tentando articular sua contribuição ao pensamento filosófico, seja apresentando objeções a estas, rejeitando-as<sup>6</sup>.

O eixo fundamental, em torno do qual podemos encontrar uma conexão possível entre os procedimentos da Dialética e da Hermenêutica no pensamento filosófico contemporâneo, pode ser encontrado na reflexão filosófica sobre a linguagem<sup>7</sup>. Desde o período clássico da filosofia grega com Platão (especificamente no diálogo *Crátilo*) e Aristóteles (*Órganon*, no livro *Sobre a Interpretação*), a linguagem tem sido um dos âmbitos centrais da reflexão filosófica, uma vez que permite compreender a relação entre pensamento e mundo<sup>8</sup>. Na contemporaneidade, percebe-se a transição de uma filosofia da consciência

---

obra *Dialética Negativa* (1966) pretende ser uma recondução do âmbito puramente teórico-metodológico para o campo da práxis designando a autoconsciência da submissão da subjetividade à sua prisão categorial. A crítica da teoria do conhecimento desdobra-se em crítica da sociedade, rompendo com a filosofia da identidade. Sobre Adorno e sua contribuição à Dialética, ver SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. SP, Autêntica, 2019. Cf. ainda ADORNO, T./ HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antonio de Almeida, RJ, Zahar, 1988.

<sup>6</sup> Entre as principais objeções ao procedimento dialético, Manfredo Oliveira aponta em *Para além da fragmentação* (2002), o pensamento analítico de Karl Popper (Dialética como teoria logicamente insustentável), L.B. Puntel (Dialética como pensamento vazio), a Filosofia Hermenêutica de H.G. Gadamer (historicidade como limite fundamental da Dialética), a Teoria da Racionalidade Comunicativa de J. Habermas (tensão entre destranscendentalização e retranscendentalização) e a concepção de K.O. Apel (Dialética como lógica filosófica da situação).

<sup>7</sup> No que diz respeito à relação entre Dialética e Hermenêutica, as principais abordagens tratam em geral da relação entre Platão, Hegel e Gadamer, entre estas podemos citar como principais referências em português: ALMEIDA, C. L. *Hermenêutica e Dialética, dos estudos platônicos ao confronto com Hegel*, Porto Alegre, Edipucrs. 2002. ROHDEN, L (org.). *Hermenêutica e Dialética, entre Gadamer e Platão*, SP, Loyola, 2014. HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica, para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, Porto Alegre, L&PM, 1987.

<sup>8</sup> No diálogo platônico *Crátilo*, há uma reflexão sobre as duas teorias sobre o estatuto da linguagem, pensada ora como tendo uma origem natural (a tese do filósofo heraclítico Crátilo), ora como uma convenção ou acordo (tese do personagem Hermógenes), por fim a síntese socrática a respeito do Nomotetes (o legislador dos nomes). Cf. PLATÃO, *Teeteto e Crátilo*, tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, UFPA, 1988. Aristóteles por sua vez, compreende o homem como um ser que possui *logos* (pensamento-linguagem), como parte de sua alma intelectual (*De Anima*), por essa razão a linguagem é entendida como símbolo do real, segundo ele, “os sons emitidos pela voz são símbolo dos estados da alma (*pathemata tes psykhes*), e a escrita, por sua vez, é símbolo

(própria da modernidade) para uma filosofia da linguagem, enquanto núcleo reflexivo, esta transição será decisiva na mudança do estatuto metodológico da Dialética e da Hermenêutica, como veremos adiante. Neste caso, apenas com a mudança de paradigma filosófico operado pela Reviravolta Linguística (*Linguistic Turn*), a qual instaura a linguagem definitivamente como *medium* de nosso acesso ao real, superando assim o caráter subjetivista da Filosofia moderna da consciência, torna-se possível uma reordenação do procedimento de investigação filosófica, em um primeiro momento como crítica da linguagem e de sua relação com o real (semântica) e, no segundo momento, como tematização do caráter prático desta (a partir do segundo Wittgenstein)<sup>9</sup>, de forma concomitante devemos considerar que a Hermenêutica encontra-se paralelamente a Reviravolta Linguística, na medida em que compartilha a tematização da linguagem como o lugar privilegiado de acesso ao real (no caso de Schleiermacher, especificamente em seus aspectos gramaticais e psicológicos).

Nossa pesquisa visa trazer como contribuição para qualificar este debate dialético-hermenêutico, a compreensão e articulação destas duas formas de racionalidade filosófica (Dialética e Hermenêutica) a partir da reflexão realizada pelo filósofo alemão Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834)<sup>10</sup>, o qual elaborou uma compreensão de Dialética que se distingue por retomar sua vinculação ao conceito dialógico e platônico desta disciplina e que o amplia na medida em que exige uma articulação com o procedimento hermenêutico que trata especificamente não apenas do aspecto literal da linguagem (hermenêutica gramatical),

---

*dos sons emitidos pela voz...*” (*De Interpretatione*, I, 16 a 1) ou ainda “*um som vocal que possui uma significação convencional*” (*De Inter*, 4, 16, b28). Sobre a compreensão moderna e contemporânea da linguagem, conferir OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, SP, 1996, p.267 ss.

<sup>9</sup> OLIVEIRA, M. A. *A Reviravolta Linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, SP, Loyola, 1996, págs 117-137.

<sup>10</sup> Friedrich Daniel Schleiermacher nasceu em Breslau em 1768 e morreu em Berlim em 1834, pertencia a uma família de pastores protestantes e foi educado em uma comunidade de irmãos morávios (Herrnhut). (in: Gonzalez, Justo L. *A Era dos dogmas e das dúvidas*. Vol. 8, São Paulo, Edições Vida Nova, pp. 163-173.). Ingressando no Seminário de Barby, depois em Halle onde estudava Filosofia e Filologia, ordenando-se em 1794. Entrou em contato com Schlegel (1772-1829), publicou sob pseudônimo o livro *Discursos sobre Religião* (*Reden über die Religion*, 1799) e logo depois *Monólogos* (*Monologen*, 1800) dedicadas ao problema da religião, além de alguns “*Sermões*” (*Predigten*, 1801). Schleiermacher também traduziu alguns dos *Diálogos* de Platão em parceria com Schlegel e escreveu várias outras obras como: “*Esboço de uma crítica das doutrinas éticas* (1803), “*A Fé cristã segundo os princípios da igreja evangélica*” (1830).

mas inserindo a compreensão da alteridade que se revela nesta (hermenêutica psicológica). Esta compreensão será possível, a partir de uma nova abordagem da linguagem, enquanto núcleo fundamental da reflexão filosófica, pois com Schleiermacher percebemos uma nova atitude na medida em que a linguagem e o sentido são tomados como referenciais para o entendimento de nosso acesso ao real, para além de uma visão instrumental desta. Neste sentido, pretendemos defender como hipótese inicial desta pesquisa a exigência de uma articulação necessária entre essas duas dimensões em seu sistema de pensamento sob a influência da dialética platônica, mediadas por uma nova compreensão do papel da linguagem, além de contextualizar o contraste com as abordagens dos filósofos idealistas alemães, desde Kant (para o qual a Dialética seria uma mera “lógica da ilusão”) aos sistemas de Fichte, Schelling e Hegel, os quais resgatam a necessidade de um fundamento ou princípio primeiro do saber para a reunificação do campo teórico e prático e da unidade entre Física e Ética, tendo como base a Dialética<sup>11</sup>. No pensamento de Schleiermacher, podemos encontrar importantes intuições que podem esclarecer essa relação, uma vez que nosso autor, embora ainda na órbita do pensamento kantiano, foi capaz não apenas de pensar uma abordagem alternativa à Dialética hegeliana que escaparia a armadilha de uma compreensão absoluta do Espírito, abrindo espaço para as várias possibilidades de interpretação, como insistiu no papel fundamental da linguagem e do diálogo ao articular tal questão com seu projeto hermenêutico<sup>12</sup>.

Para realizar esse intento, dividimos a presente pesquisa em três partes fundamentais: no primeiro momento, partimos de uma breve reflexão sobre a Dialética, seu estatuto e desenvolvimento a partir de Platão e no Idealismo Alemão (Fichte, Schelling, Hegel), essa abordagem pretende não apenas elaborar uma “história da Dialética”, mas rastrear os passos que conduziram Schleiermacher a sua própria concepção dialética enquanto um debate com os pensadores do Idealismo Alemão, partindo de Kant, uma vez que nosso autor se apresenta como um continuador da Filosofia Transcendental, assumindo uma série de problemas no que diz respeito à teoria kantiana do conhecimento, suas implicações para o

---

<sup>11</sup> SCHLEIERMACHER, F. *Dialektik* (1811), herausgegeben Von Andreas Arndt, Felix Meiner, Einleitung, p. XVIII. Schleiermacher retoma a divisão clássica da filosofia desde os gregos (estóicos, epicuristas): Lógica (canônica), Física e Ética, que foi de certo modo retomada por Hegel (Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito).

<sup>12</sup> RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através da hermenêutica de Schleiermacher a hermenêutica atual*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

entendimento das faculdades mentais e seu alcance epistemológico, em seguida em confronto com Fichte, assumindo em parte sua filosofia reflexiva da subjetividade e da imaginação, bem como a ideia de uma ciência dos princípios de todo saber, em seguida em continuidade com a concepção schellingiana da relação entre natureza e espírito numa unidade e totalidade, por fim, a distinção em relação à Dialética hegeliana e sua pretensão de um sistema filosófico que esgota a compreensão do Absoluto. Neste confronto não podemos esquecer o papel imprescindível de Platão e sua compreensão da dialética e do diálogo para a virada hermenêutica no pensamento de Schleiermacher.

A segunda parte trata especificamente da proposta dialética pensada por nosso autor tendo como fundamento as concepções de Platão e do Idealismo Alemão, discutidas na primeira parte. Nesse passo, começamos pelas primeiras formulações dialéticas já em seu escrito “*Discursos sobre Religião*” (Reden über die Religion, 1799), onde se trata das ideias de saber imediato, intuição e sentimento de dependência universal, passando para sua formulação específica da Dialética nos esboços, projetos e exposições por ele elaboradas entre 1811-1831<sup>13</sup>, retomando a concepção antiga de uma arte de condução de um diálogo (*dialegesthai*)<sup>14</sup>, a relação desta concepção com uma teoria do saber, sua conexão com a linguagem como contraparte concreta e histórica da razão<sup>15</sup>. A Dialética aqui se apresenta em uma intensa discussão com o pensamento epistemológico kantiano (em especial na elaboração da ideia da subjetividade transcendental e da produção do conhecimento a partir das funções formal e orgânica) e desemboca numa reflexão sobre a linguagem e o sentido, bem como sobre a ideia de verdade como consenso de uma comunidade. Por fim, a partir desta reflexão dialética sobre o pensamento e a linguagem compreenderemos a necessidade da complementaridade da Hermenêutica.

---

<sup>13</sup> Apesar do caráter fragmentário e provisório de tais esboços e projetos, podemos rastrear o fio condutor da reflexão dialética de Schleiermacher, bem como sua compreensão da linguagem como fundamento do saber hermenêutico.

<sup>14</sup> Na trilha da Dialética de Platão e através do embate argumentativo que serve de trilha em seus *Diálogos*, entre os quais destacamos *O Sofista*, *Parmênides*, *Filebo*, assim como sua reflexão sobre a prioridade da oralidade em relação a escrita, como abordado na *Carta VII* e no *Fedro*.

<sup>15</sup> Aqui se encontra a influência de Schlegel, Humboldt e Hamann, na medida em que pretendem entender a linguagem em sua constituição histórica e sua diversidade, não como mero instrumento de comunicação e representação do mundo.

Na terceira e última parte, tratamos do projeto de Hermenêutica de Schleiermacher, sua distinção em relação as suas formas anteriores e aplicadas (filológica, sagrada e jurídica), sua tentativa de resolução dos impasses surgidos com o procedimento dialético. Como sabemos, a Hermenêutica alcança sua sistematicidade e aplicabilidade universal com tal projeto de Schleiermacher, o qual pretendia entender essa abordagem como uma arte e uma técnica de compreender e interpretar universalmente, capaz de servir como caminho para o entendimento da alteridade. Neste tópico desenvolvem-se as primeiras reflexões sobre o conceito de Hermenêutica, seu âmbito de atuação enquanto compreensão do discurso de outro (por meio de um escrito ou da conversação), a relação entre Hermenêutica, Estética, Retórica e Crítica, além da distinção entre uma interpretação gramatical e uma psicológica, a primeira voltada para a estrutura do texto e sua relação com seu contexto, a segunda como arte do compreender o processo interno e o projeto do autor/interlocutor. Neste passo, se tornará compreensível o entendimento de como ambas as abordagens apontam e encontram seu ponto de mediação na questão da linguagem e numa nova compreensão da questão da verdade. Assim poderemos afirmar de forma mais consistente que, mesmo com a mudança de paradigma operada pela filosofia da linguagem<sup>16</sup>, já se traça a exigência da superação de uma idéia de representação (*Vorstellung*), enquanto elaboração meramente transcendental encapsulada na subjetividade, para a idéia de sentido (*Sinn*)<sup>17</sup> que contém em si a compreensão de um acesso ao real que se ancora numa forma de intuição intelectual (para além da mera representação), essa superação se dá por meio da compreensão e interpretação das obras do espírito humano, enquanto dadas em sua historicidade linguística, como *medium* privilegiado para este acesso<sup>18</sup>, a partir daí podemos rastrear o processo de transformação do conceito de Dialética, e a dependência desta em relação a uma Hermenêutica que possa esclarecer o conceito de verdade em Schleiermacher<sup>19</sup>. Assim perceberemos como seu

---

<sup>16</sup> OLIVEIRA, M. A. *Op.Cit.*, 1996.

<sup>17</sup> RUEDELL, A. *Op.cit.*

<sup>18</sup> Essa temática que vai prevalecer em toda a filosofia contemporânea, em especial na filosofia analítica, se tornará plenamente realizada na filosofia hermenêutica de Gadamer (Cf. *Verdade e Método*, terceira parte, ‘a virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem’).

<sup>19</sup> Como nos esclarece Hans Georg Gadamer em *Verdade e Método*, a respeito da tríade Dialética, Hermenêutica e Verdade: “A arte da hermenêutica jamais foi o organon da investigação das coisas. Desde o início, isso a distinguiu daquilo que Schleiermacher chama de dialética. Entretanto, sempre que alguém se esforça por compreender – por exemplo, a Escritura Sagrada ou os clássicos -, está operando, indiretamente, uma referência à verdade que está oculta no texto que deve vir à luz. Na realidade, o que se deve compreender não é um



pensamento pode contribuir para uma compreensão de como se dá a articulação entre Dialética e Hermenêutica, para com isso pensar novas possibilidades de interlocução destas formas de racionalidade na filosofia contemporânea, que tem na linguagem seu núcleo reflexivo, tais como a Filosofia Analítica, a Pragmática e a Ética do Discurso, muito embora reconhecendo o deslocamento que se dá na contemporaneidade de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia da intersubjetividade.

Nesse sentido, como defendemos em nossa hipótese, faz-se necessário estabelecer a compreensão da fundamentação sistemática e estrutural tanto da Dialética quanto da Hermenêutica no projeto de Schleiermacher, bem como a articulação necessária entre ambas para o entendimento da unidade de sua Filosofia, por essa razão partimos da distinção e discussão em relação a seus contemporâneos no núcleo do Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel), para que em continuidade com essa discussão possamos entender os aspectos decorrentes da mudança de uma perspectiva fundada na representação (núcleo da modernidade) para outra que reconhece no sentido e no consenso de uma comunidade linguística o ponto de partida para a apreensão da verdade em seu aspecto histórico e contextual (ponto de partida da hermenêutica) <sup>20</sup>.

Faz-se ainda necessário entender tal distinção fundamental operada por Schleiermacher no que diz respeito ao estatuto da Dialética, seu lugar e função na Filosofia enquanto tal, numa contraposição à compreensão de Hegel a respeito do papel desta (embora este debate crítico em relação à Dialética hegeliana não tenha sido explicitada em sua obra), pois, como sabemos, este pensa a possibilidade do saber absoluto como ápice de sua Filosofia, ao invés disso, para nosso autor (Schleiermacher), a Dialética é pensada como uma disciplina preparatória<sup>21</sup>, uma teoria do saber que não esgota o campo do saber enquanto tal, mas cuja efetivação se realiza com o trabalho operado pela Hermenêutica em sua compreensão e interpretação da linguagem em sua concretude e historicidade<sup>22</sup>. Ressaltamos aqui o vínculo

---

pensamento enquanto um momento vital, mas enquanto uma verdade. Este é o motivo porque a hermenêutica possui uma função auxiliar, permanecendo subordinada à investigação da coisa em questão. Também Schleiermacher leva isso em conta, desde o momento em que relaciona a hermenêutica por princípio – no sistema das ciências – à dialética.” (GADAMER, H.G. *Verdade e Método*, Segunda parte, a extensão da questão a verdade à compreensão nas ciências do espírito, pág.255.)

<sup>20</sup> RUEDELL, A. Op.cit.

<sup>21</sup> AMARAL, M. N. de P. *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*. SP, EdUnesp, 1994, p.71.

<sup>22</sup> GRONDIN, J. *Hermenêutica*, tradução Marcos Macionilo, SP, Parábola, 2012.

irrecusável entre tal compreensão da Dialética e sua relação com a linguagem em Schleiermacher e seus fundamentos na Dialética de Platão. Nesse caso, nos questionamos: qual a contribuição que esta discussão pode nos trazer para o debate contemporâneo sobre o lugar da Dialética na Filosofia? Poderia a Dialética, a partir do pensamento de Schleiermacher, assumir um papel superior ao meramente preparatório e provisório, perdendo assim seu status de fundamento primeiro do saber (como assevera a hermenêutica contemporânea em sua recusa à fundamentação última)? Estaria a Dialética, nesse sentido, numa condição inferior àquela exercida pela Hermenêutica no que diz respeito à compreensão da verdade?

No que diz respeito ao lugar e papel da Hermenêutica em seu sistema de pensamento em diálogo com a filosofia contemporânea, nos perguntamos: Pode-se falar que o trabalho preliminar de análise da linguagem do ponto de vista estrutural (hermenêutica gramatical) como pensado por Schleiermacher se aproxima do que tem pretendido a filosofia analítica da linguagem? A distinção schleiermacheriana de análise gramatical e divinatória (técnica) pode ser uma pista elucidativa, na medida em que distingue uma compreensão estrutural da linguagem, em seus aspectos exteriores, de uma compreensão do sentido interno, a análise psicológica, fundada no conceito de intuição da alteridade e da totalidade e daquilo que o filósofo chama de ‘projeto do autor’, que neste processo torna possível “*ser compreendido melhor do que ele mesmo se compreendeu*”<sup>23</sup>. Levando mais adiante a discussão, caso seja possível encontrar proximidades entre o trabalho hermenêutico e o de análise da linguagem, como deve ser feita a distinção entre estas perspectivas? Além dessas questões devemos ainda discutir, qual o lugar do sujeito e sua relação com a linguagem na compreensão da Hermenêutica de Schleiermacher?

Ao final da pesquisa, tentaremos estabelecer uma ligação entre estas questões e o legado do pensamento de Schleiermacher para a discussão a respeito do estatuto da Dialética e sua relação com a Hermenêutica, numa referência ao pensamento contemporâneo, mas enfatizando a transição de uma abordagem epistemológica para a compreensão ontológica, que a Hermenêutica assumirá no pensamento hodierno. Entre os principais filósofos que estão nessa linha de continuidade às teses de Schleiermacher, devemos lembrar Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey desenvolve sua filosofia em um confronto tanto com o positivismo

---

<sup>23</sup> SCHLEIERMACHER, F.D, *Hermenêutica*. Tradução Celso R. Braidá, Petrópolis, Vozes. Também do mesmo autor *Hermenêutica e Crítica*, tradução Aloisio Ruedell, Ijuí, Editora Unijuí, 2005.

como contra a metafísica, sua meta era a fundamentação das Ciências do Espírito (Geisteswissenschaften), tendo como referência fundamental a Dialética e a Hermenêutica do filósofo de Breslau, devemos lembrar que o ponto de partida para avaliar a influência de Schleiermacher em Dilthey está na tese de doutoramento deste último, “*Sobre os princípios da ética de Schleiermacher*” (De principiis ethices Schleiermacher, 1864)<sup>24</sup>, além da obra monumental sobre a “*Vida de Schleiermacher*” (Das Leben Schleiermachers, 1870)<sup>25</sup>, mas que se amplia nas obras seguintes como na “*Introdução às ciências humanas*” (Einführung in die Geisteswissenschaften, 1883)<sup>26</sup>, no ensaio “*O surgimento da Hermenêutica*” (Die Entstehung der Hermeneutik, 1900)<sup>27</sup> e “*A construção do mundo histórico nas ciências humanas*” (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910)<sup>28</sup>, entre os conceitos advindos dessa influência podemos referir sua concepção de relação parte e todo, o círculo hermenêutico, a ideia de sentimento e compreensão do outro no discurso. Uma das contribuições mais importantes de Dilthey a respeito da hermenêutica em sua relação com a compreensão do autor e de sua época, podemos encontrar na sua reflexão sobre o lugar da biografia na produção da escrita histórica, suas obras sobre a formação de Schleiermacher, sobre o jovem Hegel, sobre Goethe e Leibniz são uma profunda demonstração disso.

Hans Georg Gadamer, por sua vez, em “*Verdade e Método*” (Wahrheit und Methode, 1960)<sup>29</sup> retoma a discussão com Platão, Hegel e Schleiermacher, no que diz respeito ao conceitos de diálogo e dialética, em especial sobre o lugar fundamental da linguagem como médium de nossa relação com o real, bem como em sua crítica à ideia de interpretação psicológica em Schleiermacher<sup>30</sup>. A obra parte de uma crítica ao conceito de método e da

<sup>24</sup> AMARAL, M. N. de C.P. *Dilthey, a Ética Social e Schleiermacher*, in: *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*. SP, EdUnesp, 1994, p.59.

<sup>25</sup> DILTHEY, W. *Das Leben Schleiermachers*, 2 Bände, De Gruyter, 1970.

<sup>26</sup> Idem, *Introdução às ciências humanas*, tradução Marco Antonio Casanova, SP, Forense Universitária, 2010.

<sup>27</sup> Idem. *O surgimento da Hermenêutica*, tradução Eduardo Gross, in: *Revista Numen (Revista de estudos e pesquisas em Religião)*, Vol.2, número 1, Juiz de Fora, UFJF, 1999, p.11-32.

<sup>28</sup> Idem, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, tradução Marco Antonio Casanova, SP, Unesp, 2017.

<sup>29</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e Método*, tradução Flávio Paulo Meurer, Petrópolis, Vozes, 2003, 5ª edição. Especialmente a Segunda parte - A Extensão da questão da verdade à compreensão das ciências do espírito, b) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal, págs.254-270.

<sup>30</sup> RUEDELL, A. *Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: uma discussão sobre a interpretação psicológica*. In: *Revista Veritas*, n.03, vol.57, Set/Dez 2012, Porto Alegre, pp.74-85.

subjetividade, apontando para a experiência estética, a historicidade e a linguagem como formas de conceber o fundamento ontológico que subjaz a mesma. Tais dimensões da contribuição de Schleiermacher sobre a questão dialético-hermenêutica são fundamentais para entender o atual debate entre estes pensadores e a filosofia de Apel e Habermas, por exemplo. Neste sentido, as principais discussões contemporâneas sobre Dialética e Hermenêutica passam por esses autores e retomam conceitos elaborados por nosso autor.

Neste caso, surgem alguns questionamentos que podem servir de direcionamento para futuras reflexões decorrentes de nossa pesquisa: como seria então possível repensar a Dialética, para além da tradição moderna, considerando sua relação com a questão da linguagem hoje? Partindo da relevância da Hermenêutica na discussão filosófica contemporânea como uma das formas de articular o pensamento filosófico sob o signo da linguagem, seria possível uma articulação deste procedimento com a Dialética? Quais as linhas possíveis<sup>31</sup> desse diálogo levando em consideração as reflexões de Schleiermacher?

---

<sup>31</sup> Sobre as linhas possíveis de diálogo entre Dialética e Hermenêutica, conferir OLIVEIRA, M. A. de. "*Hermenêutica e dialética: duas universalidades complementares?*". In: Filosofia Unisinos. São Leopoldo: UNISINOS. vol.03, n° 04.jan./jun.2002.p.41-64.

## 2 O PROBLEMA DA DIALÉTICA E SEU ESTATUTO EM PLATÃO E NA MODERNIDADE

### 2.1 As formas da racionalidade dialética: Lógica, Metafísica e Historicidade

Uma das questões que poderiam surgir a partir de nossa reflexão é, por que retomar a discussão sobre a Dialética na modernidade, quando esta se encontra em um impasse no que diz respeito a sua fundamentação e compreensão na contemporaneidade? A Dialética seria reduzida a um método específico em meio aos vários modos de fazer Filosofia ou seria a forma própria do pensamento filosófico enquanto tal, como sustenta Hegel, por exemplo? Qual o objeto ou objetos próprios da abordagem dialética? Em sua relação com a Hermenêutica, se põe o debate a respeito da articulação entre estas enquanto teorias filosóficas ou do quadro teórico, por elas representados. Neste sentido, que contribuição poderemos ainda esperar da Dialética de Schleiermacher no âmbito da Filosofia contemporânea?

Desde a Antiguidade<sup>32</sup>, a partir de Platão<sup>33</sup> e Aristóteles<sup>34</sup>, assim como no Neoplatonismo (Plotino e Proclo)<sup>35</sup>, e mesmo na Idade Média<sup>36</sup>, a Dialética não sofrerá

---

<sup>32</sup> Sabemos que na antiguidade a Dialética tem seus inícios com Zenão de Eléia (Séc. VI a.C), considerado seu iniciador, embora também se atribua a Heráclito de Éfeso (Séc.VI a.C) a tematização do princípio originário da Physis (arkhé) a partir de princípios dialéticos.

<sup>33</sup> Platão tematiza a Dialética em vários de seus *Diálogos*, mas de forma mais rigorosa em *O Sofista* (235b-254b), *Parmênides* (135c-166e), *Filebo* (14c-e) e *A República* (Livro VII, 533b-535a), que discutem a ascensão do mundo sensível para os primeiros princípios, gêneros e formas (a chamada segunda navegação). A respeito da Dialética em Platão, conferir a obra LIMA VAZ, H. C. de *Contemplanção e Dialética nos Diálogos platônicos* São Paulo, Loyola (2015) e ainda *Escritos de Filosofia VIII* (Platônica), cap.2, SP, Loyola (2011) e PAVIANI, J. *Filosofia e Método em Platão*, Porto Alegre, Edicuprs (2001). ALMEIDA C. L. S. de *Hermenêutica e Dialética. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel*, Porto Alegre; Edicuprs, 2002.

<sup>34</sup> Aristóteles, no *Órganon* (escritos sobre lógica), trata dos silogismos demonstrativos e dialéticos, em especial nos *Segundos Analíticos* e *Tópicos*, que discorre sobre os lugares (topos) da argumentação dialética (Tópicos, 100<sup>a</sup>). A respeito da relação entre Analítica e Dialética em Aristóteles confirmam-se em especial as obras de BERTI, E. *As razões de Aristóteles* (cap.1), SP, Loyola (1998) e PEREIRA, O. P. *Dialética e Ciência em Aristóteles*, SP, Unesp (2001).

<sup>35</sup> A Dialética, assim como no pensamento platônico, terá lugar essencial no pensamento de Plotino e dos neoplatônicos. No que tange a Plotino, ver *Enéadas* tratado I, 3, “Sobre a Dialética” (Plotino, *Tratados das Enéadas*, tradução Américo Sommermann, Editora Polar (2007). A respeito do Neoplatonismo conferir REALE,

grandes mudanças em seu desenvolvimento, mantendo em geral sua estrutura formal no que diz respeito à divisão das categorias do real, a forma dos raciocínios dedutivo e indutivo, ao silogismo e suas espécies, tal como sistematizadas por Aristóteles em seu *Órganon*, alcançando seu aperfeiçoamento nos diversos tratados dialéticos medievais e nas Sumas<sup>37</sup>. Será apenas na Modernidade com Kant e o Idealismo Alemão, que será retomado e discutido o estatuto da Dialética de forma mais rigorosa, na medida em que esta está vinculada a uma forma de racionalidade antitética não meramente no âmbito da argumentação e das representações (entendida como uma Lógica ou como um Método), mas também como antitética das determinações do real, resgatando assim a Dialética como uma forma de Metafísica especulativa, por fim, ainda seguindo esta tradição podemos falar de uma ideia da Dialética como constituinte da nossa compreensão da própria historicidade<sup>38</sup> que se desenvolverá a partir do Idealismo Alemão e encontrará seu acabamento com o pensamento de Hegel e Marx<sup>39</sup>. São estes, pois os três modos de entender a Dialética, como Lógica,

---

G. Plotino e neoplatonismo, SP, Edições Loyola, 1994. Também devemos conferir os estudos sobre Dialética de CIRNE LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*, São Leopoldo, Unisinos (2002).

<sup>36</sup> Nas Universidades da Idade Média, a Dialética está incluída no rol das disciplinas das Artes Liberais do Trivium (Dialética ou Lógica, Retórica e Gramática) que trata das artes ligadas ao uso da palavra e que se completa com as disciplinas do Quadrivium (Música, Geometria, Aritmética e Astronomia), que correspondem ao currículo mínimo do saber necessário aos Mestres em Artes Liberais em oposição as Artes Mecânicas, próprias dos servos. As Artes Liberais serviam de preparatório para os Estudos Superiores (Medicina, Teologia e Direito).

<sup>37</sup> Entre as figuras de destaque no aperfeiçoamento da Dialética, citamos a obra *Isagoge, Introdução às categorias de Aristóteles* de Porfírio de Tiro (234-309) já no final da Antiguidade e *Os quatro Livros das Senteças* de Pedro Lombardo (1110-1160). Já no sentido de debate livre aplicado as discussões teológicas, foi fundamental a atuação do filósofo Pedro Abelardo (1079-1142), o qual em suas obras *Lógica para principiantes* (*Logica Ingredientibus*, 1121) e *Sic et Non* (Sim e Não, 1122) estabeleceu as bases das chamadas Sumas Teológicas em sua metodologia de apresentação de tese, objeções e conclusão com respostas as objeções, amplamente usado por Tomás de Aquino. Sobre Pedro Abelardo ver SPINELLI, M. *A dialética discursiva de Pedro Abelardo*, in: Revista Veritas, Porto Alegre, Set/2004, vol.49, número 03, págs.437-447.

<sup>38</sup> Para a discussão do entendimento moderno de Dialética, bem como de suas rearticulações contemporâneas, conferir o livro de OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética Hoje. Lógica, Metafísica e Historicidade*, SP, Loyola, 2004. Ver ainda RÖD, W. *Filosofia Dialética Moderna*, tradução Maria Cecília Maringoni de Cavalho e Estevão Rezende Martins, Brasília, EdUnB, 1974.

<sup>39</sup> Em Hegel, nas obras *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820) e *Lições sobre Filosofia da História* (1837), onde o curso da História é entendido como processo de efetivação da consciência da liberdade. Karl Marx (1818-1883), por sua vez, desenvolve sua reflexão sobre o curso da História como resultado da luta de

Metafísica e História. Devemos ainda acrescentar a recusa por parte do Idealismo Alemão de fundar o saber filosófico numa perspectiva espinozana do método geométrico-dedutivo (semelhante ao de Euclides), cujos resultados se encerram num sistema unitário, o qual parte de princípios ou axiomas evidentes, mas que não possuem o caráter autofundante e reflexivo do pensamento transcendental<sup>40</sup>, embora a contribuição do pensamento de Espinosa seja inegável na formação dos principais sistemas idealistas, especialmente de Schelling e também de Schleiermacher.

Contemporaneamente diversos pensadores têm retomado a discussão a respeito do estatuto da Dialética, seja investigando de forma mais aprofundada os princípios do método dialético, seja criticando diversos aspectos de sua pretensão em ser uma forma de saber fundamental que incorpora as antinomias e a negação como parte de seu procedimento. Entre esses pensadores que ampliam a discussão sobre os fundamentos da Dialética são dignos de consideração Dieter Henrich<sup>41</sup>, Thomas Kesselring<sup>42</sup>, Dieter Wandschneider<sup>43</sup>, Vittorio Hösle<sup>44</sup>, Manuel Bachmann<sup>45</sup>, Lorenz B. Puntel<sup>46</sup>, Klaus Hartmann<sup>47</sup> e Carlos R. Cirne Lima<sup>48</sup>. Em nossa pesquisa, retomaremos as considerações de Hösle e Puntel como

---

classes em seu *Manifesto do Partido Comunista* (1848). As teses marxianas a respeito do desenvolvimento histórico serão retomadas por pensadores revolucionários como Plekhanov (1856-1918) e Lenin (1870-1924).

<sup>40</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, pág.189.

<sup>41</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

<sup>42</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética hoje*, p.137.

<sup>43</sup> WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik, Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Stuttgart, Klostermann, 1997.

<sup>44</sup> HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg, 1987. Em português *O sistema de Hegel*, tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima, SP, Loyola, 2007.

<sup>45</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética hoje*, p.221.

<sup>46</sup> PUNTEL, L. B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da Filosofia, Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, tradução Nélio Schneider, São Leopoldo, Unisinos, 2010.

<sup>47</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Dialética hoje*, p.289.

<sup>48</sup> CIRNE LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*, São Leopoldo, Unisinos (2002). Cirne Lima desenvolve uma abordagem da Dialética estabelecendo sua relação com o pensamento platônico (antigo) e neoplatônico (medieval) chegando até à modernidade com Hegel (parte 1), mas propondo ainda sua própria visão com um projeto de sistema. Sua contribuição tem como principais pontos a reflexão a respeito da distinção entre o pensamento analítico e dialético, a análise dos conceitos de contrariedade e contradição (parte 2, o primeiro como parte do procedimento dialético) e, por fim, a ideia de acaso ou contingência como elemento central para a

referências fundamentais para avaliar as propostas dos pensadores do Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel), antes de apresentar a proposta de Dialética de Schleiermacher. O filósofo Vittorio Hösle entra nesse debate na medida em que articula uma análise da estrutura interna do sistema hegeliano em sua totalidade, bem como sua estrutura lógica da fundamentação, a qual se dá por meio da tematização das aporias internas dos sistemas que o precedem e entraram em confronto com a reviravolta copernicana operada por Kant<sup>49</sup>. Lorenz Puntel, por sua vez, faz uma crítica imanente à dialética hegeliana baseada na categoria da negação, considerando tal procedimento como ininteligível e irrealizável. Para realizar tal crítica, Puntel utiliza três argumentos, o primeiro que trata da negação dialética como regresso *ad infinitum*, o segundo, que questiona a positividade da negação dialética e sua pretensão de síntese, portanto, mostra o vazio do resultado dialético, e por fim, a que trata da negação determinada entendida como autonegação da coisa, o que para Puntel conduz a uma inconsistência, restaria como possibilidade articular o potencial intuitivo da ideia de negação, e questiona o que restaria da lógica hegeliana se fosse extraída desta seu caráter dialético. Tal questão levanta uma possibilidade a ser explorada pelos estudiosos de sua obra<sup>50</sup>. Neste caso, a obra de Schleiermacher estaria no centro deste debate e, como tal, traz outra perspectiva da fundamentação do procedimento dialético, qual seja a de sua vinculação a questão da linguagem e a Hermenêutica.

A Dialética de Schleiermacher se encontra em meio ao confronto de concepções de Dialética que partem, por um lado, da crítica kantiana, fundada numa subjetividade transcendental e que rejeita qualquer relação com a realidade das coisas em sua essencialidade, apontando para os pressupostos e condições de possibilidade de todo conhecimento, mas por outro lado, temos as tendências originadas no Idealismo Alemão que, embora partindo da subjetividade transcendental pretendem resgatar o vínculo epistemológico entre pensar e ser, numa reflexão que pretende alcançar o saber do incondicionado (Fichte, Schelling e Hegel). Schleiermacher, por sua vez, parte de um princípio distinto que encontra suas bases na subjetividade, mas cujo fundamento se descobre a partir das ideias de um saber

---

superação das aporias do que ele denomina de neoplatonismo necessitarista. Sua proposta de projeto (parte 3) denomina-se neoplatonismo libertário (pág.93) e incorpora o acaso em seu sistema filosófico.

<sup>49</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, pág.91.

<sup>50</sup> PUNTEL, L. B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. Tradução Nelio Schneider, São Leopoldo- RS, Unisinos, 2010, págs. 201-219. Conferir ainda a interpretação desta abordagem por OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*. págs.19-24.



imediatos, da intuição e do sentimento<sup>51</sup> de dependência em relação ao absoluto, tais ideias estão vinculadas ao Romantismo alemão com Herder, Novalis e Schlegel (com quem Schleiermacher mantinha estreitos laços), acrescentando a isso o debate a respeito do caráter linguístico do pensamento com Humboldt e Hamann, aos quais Schleiermacher parece estar vinculado. Sua Dialética apesar de fundada numa concepção da relação entre intuição, subjetividade e sentimento, pretende ainda pensar o vínculo entre natureza e espírito, numa clara tentativa de superar as limitações do pensamento de Fichte e Schelling, sem cair na pretensão de dar conta de um saber absoluto como Hegel.

Neste sentido, a abordagem de nosso autor restabelece a partir de uma auto-reflexão da subjetividade, o vínculo entre ser e pensar, retomando a ideia de um sistema do real e contextualiza esta vinculação ao determinar sua compreensão a partir da consideração hermenêutica da linguagem. Essa abordagem de Schleiermacher amplia-se na medida em que insere no núcleo da discussão epistemológica a questão da linguagem, sua universalidade e especificidade enquanto encarnada historicamente no âmbito da produção do espírito humano (conforme Hamann e Humboldt), daí a necessária articulação entre esta, a Dialética, e a Hermenêutica, que é o centro de nossa pesquisa. Tal projeto dialético-hermenêutico do filósofo de Breslau, merece uma consideração histórico-sistemática, além de uma investigação específica a respeito da articulação interna proposta por ele entre Dialética e Hermenêutica. Tal articulação é profundamente relevante para compreender como seria possível hoje o diálogo entre os procedimentos dialético e hermenêutico, na esteira das abordagens de H.G. Gadamer e Jürgen Habermas<sup>52</sup>. Nesse sentido, partimos do desenvolvimento de sua concepção de Dialética enquanto teoria do saber que engloba Lógica,

---

<sup>51</sup> Devemos ressaltar a vinculação entre as ideias de intuição e sentimento com o arcabouço do pensamento do Romantismo alemão presente na literatura e na filosofia. Entre os principais nomes ligados ao Romantismo destacamos Herder, Novalis, Schlegel e o próprio Schleiermacher. A respeito do Romantismo, conferir o livro de SAFRANSKI, R. *Romantismo, uma questão alemã*, tradução Rita Rios, SP, Estação Liberdade (2010). No capítulo sobre Hermenêutica abordaremos mais detidamente a relação de Schleiermacher com o pensamento romântico.

<sup>52</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica, para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, Porto Alegre, LPM, 1987.

Teoria do Conhecimento e Ontologia<sup>53</sup> para daí articulá-la a sua concepção de linguagem presente na abordagem Hermenêutica, que inclui as questões oriundas da Estética e da Ética.

## 2.2 Platão e os fundamentos da Dialética

Platão, como sabemos, é o grande responsável pela constituição e desenvolvimento da Dialética como método filosófico na Antiguidade<sup>54</sup>, sua efetivação pode ser corroborada pela leitura e análise de seus *Diálogos*, onde encontramos os princípios que norteiam esse procedimento que está no âmago de sua filosofia e que será fundamental na reflexão medieval, moderna e contemporânea sobre esta forma do filosofar (bem como sua relação com a Hermenêutica), como podemos constatar especialmente nas filosofias do Idealismo Alemão<sup>55</sup>, de Schleiermacher<sup>56</sup> e Gadamer<sup>57</sup>.

A Dialética está presente em todo o desenvolvimento do pensamento de Platão, desde os chamados diálogos socráticos e aporéticos (*Crítion, Eutífron...*) até os diálogos de maturidade (*Fédon, Sofista, Parmênides, República, Filebo*, os quais serão aqui o foco da discussão)<sup>58</sup>, servindo como base do caminho a ser seguido ao confrontar as opiniões (*doxai*)

---

<sup>53</sup> AMARAL, Maria Nazaré de Camargo P. *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*. SP, EdUnesp, 1994.

<sup>54</sup> A respeito da Dialética em Platão, conferir a obra de GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. SP, Loyola, 2002. SZLEZÁK, T. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. SP, Loyola. SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão* (3 Tomos). SP, Loyola. 2008. LIMA VAZ, H. C. de 'Contemplação e Dialética nos Diálogos platônicos' São Paulo, Loyola (2015) e ainda *Escritos de Filosofia VIII* (Platônica), cap.2, SP, Loyola (2011). PAVIANI, J. *Filosofia e Método em Platão*, Porto Alegre, Edicuprs (2001)..

<sup>55</sup> Sobre a relação do Platonismo (e Neoplatonismo) com o pensamento do Idealismo Alemão, ver especialmente BEIERWALTES, W. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

<sup>56</sup> Em Schleiermacher isso ficará mais evidente na terceira parte, no capítulo em que trataremos de sua tradução dos Diálogos de Platão e como sua interpretação do filósofo da Academia será profundamente influente em toda a modernidade até o período contemporâneo. Devemos ainda ressaltar a profunda influência que a Dialética platônica terá na constituição da Dialética e Hermenêutica do próprio Schleiermacher.

<sup>57</sup> ALMEIDA C. L. S. de. *Hermenêutica e Dialética. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel*, Porto Alegre; Edicuprs, 2002. ROHDEN, L. (Org.). *Hermenêutica e Dialética entre Gadamer e Platão*. SP, Loyola, 2014.

<sup>58</sup> Uma interessante análise que relaciona os fundamentos platônicos da Dialética e da Hermenêutica de Gadamer a partir destes diálogos é realizada por ALMEIDA, L.C. *Dialética e Hermenêutica. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel*. Porto Alegre, Edpucrs, 2002.

em confronto rumo ao saber filosófico (*noesis*). Neste sentido, pretendemos nos dedicar especificamente a Dialética platônica como apresentada em seus *Diálogos* e em sua relação com os primeiros princípios e com a linguagem<sup>59</sup>, o que será um ponto irrecusável para o melhor entendimento da retomada schleiermacheriana desta abordagem e sua vinculação com a Hermenêutica na modernidade.

O ponto de partida linguístico e dialógico é o núcleo fundamental que vincula as reflexões platônicas sobre Dialética com a reflexão Hermenêutica de Schleiermacher. A forma do diálogo apresenta-se como o procedimento que permite não apenas a exposição das próprias ideias e concepções de Platão em confronto com as teses debatidas em sua época, mas permite ainda analisar as ideias dos interlocutores e refletir sobre suas consequências epistemológicas, por fim, tal procedimento faz com que possamos seguindo esse modelo de argumentação confrontar nossas próprias ideias com as de nossos interlocutores, buscando assim nos conduzir a um consenso e nos aproximar da verdade. Os primeiros diálogos platônicos se caracterizavam pela centralidade da personagem de Sócrates, tendo como resultado a não resolução dos problemas, geralmente encerrando o diálogo numa aporia. Já em seus diálogos da maturidade temos uma abordagem a partir da chamada teoria das formas que é o fundamento das hipóteses levantadas e, em determinados casos, é colocada à prova e reavaliada em seus princípios e consequências.

Os *Diálogos* de Platão que daremos maior relevância para o entendimento de sua Dialética são aqueles da maturidade, inicialmente aqueles que discutem a questão da escrita, da dialogicidade e da oralidade<sup>60</sup>, *Fedro*, *Carta VII*, e no que diz respeito ao estatuto da Dialética, principalmente o *Fédon*, *República*, *Sofista* e *Filebo*, os quais servirão de referência fundamental em nossa exposição. Nestes diálogos, a Dialética será apresentada em linhas gerais na perspectiva da formação do filósofo, do itinerário epistemológico que parte do sensível e da opinião (*doxa*), elevando-se ao inteligível e às formas, considerando como caminho o método de diferenciação (*diairesis*) e a teoria da reminiscência (*anamnesis*), alcançando assim a contemplação da Ideia do Bem (*República*), no caminho que conduz

---

<sup>59</sup> Enfatizamos que nossa proposta não contempla a discussão a respeito das chamadas “doutrinas não-escritas” de Platão, embora fazendo referência aos seus defensores, uma vez que para Schleiermacher a doutrina de Platão deve ser encontrada exclusivamente em seus *Diálogos*, como o mesmo assevera em sua *Introdução aos diálogos de Platão*, a qual veremos na terceira parte desta pesquisa.

<sup>60</sup> TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. UESC/Discurso Editorial, 2003.

através do diálogo aos gêneros supremos (*Sofista*) e, a Ideia do Bem como ideia reguladora e incondicionada (*Filebo*) e, por fim, a discussão sobre a relação entre dialética e linguagem (*Crátilo*). Não pretendemos abordar exaustivamente cada um destes diálogos, mas enfatizar os conceitos que se destacam na abordagem platônica da Dialética, ou seja, a primazia da palavra e da oralidade (o que fica claro pela própria forma e estilo da obra platônica), a busca da definição dos conceitos, as distinções através da classificação e diferenciação dos conceitos, a confrontação de teses opostas e a busca de um princípio primeiro incondicionado (Ideia do Bem).

Uma das questões mais relevantes no que tange à filosofia de Platão é aquela que coloca em pauta o porquê de sua obra ter sido fundamentalmente escrita na forma de diálogos. Tal apresentação de seus escritos teria meramente caráter literário e retórico ou haveria uma razão mais profunda para esta escolha de gênero literário? Desta forma, no que diz respeito às questões da dialogicidade, escrita e da oralidade em Platão, devemos destacar as teses que são discutidas no diálogo *Fedro* e na *Carta VII*, os quais servem como principais referências no que diz respeito à crítica de Platão a forma escrita, a qual está diretamente vinculada à razão do porque seus textos foram elaborados na forma dialógica<sup>61</sup>.

A *Carta VII*<sup>62</sup> ocupa lugar destacado na produção atribuída a Platão, pois é o único documento em que o mestre de Atenas escreve diretamente a seus leitores, na forma epistolar e retomando questões cruciais de sua filosofia, tais como a questão dos primeiros princípios, da dialética, da oralidade e, finalmente, da política. A *Carta VII* é a principal das 13 cartas atribuídas a Platão (em sua maioria contestada), pois trata de um dos episódios mais importantes na carreira do filósofo, que já em idade madura nos relata as origens de sua formação e como, através de sua relação com o tirano Dionísio de Siracusa, tentou realizar seu projeto político de uma cidade governada segundo os princípios filosóficos.

A Carta divide-se em introdução (323 e7 – 324b7), um relato sobre o desenvolvimento das ideias políticas de Platão (324b – 326b), a primeira e segunda visitas a Siracusa (326 d – 330b), conselhos aos amigos de Díon (330b – 337e), a terceira visita (773 a

---

<sup>61</sup> Apesar da semelhança entre as questões discutidas na *Carta VII* e no *Fedro*, Terence Irwin, na Introdução à edição brasileira da *Carta VII*, descarta qualquer vinculação em relação às razões pelas quais Platão faz sua crítica à escrita, apresentando em cada texto uma especificidade própria dessa crítica. In: PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr, RJ / PUC; SP, Loyola, 2008, p.37-38.

<sup>62</sup> PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr, RJ / PUC; SP, Loyola, 2008.

– 342<sup>a</sup>), o porquê da filosofia não poder ser expressa (342a -345c), o fim da terceira visita e a reação de Díon (345c – 352 a). Platão é convidado pelos siracusanos (uma vez morto seu amigo e discípulo Dion) a dar conselhos sobre política, inicialmente mostrando como se formaram suas ideias políticas, o impacto da figura de Sócrates e sua morte e a conclusão que enfatiza que os filósofos deveriam conduzir o poder político ou os políticos se dedicar à filosofia.

O ponto que nos interessa mais diretamente diz respeito à razão pela qual a filosofia não pode ser expressa na forma escrita, pois tal ponto guarda profunda ligação com o que o filósofo entende como o papel da dialética, sua relação com a linguagem e o conhecimento dos primeiros princípios. Platão começa sua exposição falando sobre o exercício do filosofar e revela como seu amigo e discípulo Díon resolveu escrever um tratado sobre política, o que contrariava os princípios pelos quais este o havia conduzido à reflexão filosófica (341 b). “Eis o que tenho a explicar acerca de todos os que escreveram, e hão de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem poderá jamais haver” (341 c).

Para esclarecer a razão pela qual tal pretensão seria descabida, o filósofo passa a tratar dos cinco elementos que compõem o saber que temos das coisas, são eles: o nome, a definição, a imagem, saber e, por fim, a própria coisa (342b). Estas formas são em si mesmas fadadas a equívocos decorrentes das impressões dos nossos sentidos e das limitações próprias da linguagem, o que conduz a pluralidade de opiniões diversas sobre um mesmo ser. Platão reconhece que, destes elementos, o quarto modo, isto é, o saber (*episteme*), a inteligência (*nous aletes*) e a opinião verdadeira (*doxa*) são os que mais se aproximam da coisa em sua essência (342 c) e, por essa razão, são aquilo que permite o conhecimento do ser e da essência, o que nenhum escrito pode reter, uma vez que acaba por tentar cristalizar aquilo que está em constante mudança.

Neste sentido, podemos entender o que o filósofo da Academia enfatiza como a fragilidade da linguagem e do discurso e a dificuldade de pôr em formas imóveis aquilo que é dinâmico (343<sup>a</sup>). Como assevera Platão,

Inumeráveis são os discursos acerca da obscuridade de cada um dos quatro modos de conhecimento. Mas o mais importante é o que dissemos ainda a pouco, que – sendo

o ser e a qualidade dois entes, e procurando a alma conhecer a qualidade de algo, mas o ser, cada um destes quatro modos estende-se à alma, por palavras e fatos, cada um mostrando-se tanto pelo que diz, quanto pelo que indica, facilmente refutável pelas sensações – cada um deles enche todo homem, para dizer em uma palavra, de aporia e obscuridade (PLATÃO, 2008, p.93)

Desta forma nos são apresentados os limites da linguagem no que tange àquilo que só o intelecto pode apreender em sua essência e cuja expressão verbal encontra empecilhos e equívocos. Tais conclusões serão formuladas de forma mais acurada e serão rediscutidas no diálogo *Sofista*, partindo da abordagem sobre a definição do Sofista, sua atuação como caçador de jovens, refutador e enganador pelo uso do simulacro, bem como no diálogo *Crátilo* em que se discute o papel do dialético em sua tentativa de compreender as Ideias, enquanto princípios do real, partindo de uma reflexão sobre as duas teses sobre os fundamentos da linguagem (naturalista e convencional), enquanto tentativa de expressar o ser das coisas. Veremos mais adiante como Platão retoma essa discussão que é essencial para a compreensão do papel da Dialética em Schleiermacher, e em que sentido, isto nos remete à Hermenêutica tal como pensada em sua filosofia.

No diálogo *Fedro*<sup>63</sup> (considerado por Schleiermacher como um resumo da filosofia de Platão), o filósofo da Academia discorrerá sobre o Amor através de uma análise do discurso de Lísias (logógrafo grego) por Sócrates e Fedro, donde resultará na sequência a necessidade de tratar ainda de questões como a natureza da alma, a função da dialética (e sua distinção em relação à Retórica) e a questão da escrita (temas também abordados nos diálogos *Banquete*, *Fédon*, *Sofista* e na *Carta VII*). Após a leitura do discurso de Lísias (231), Sócrates faz sua crítica e passa ao seu próprio discurso sobre o Amor (237), considerado a partir das inspirações de Safo e Anacreonte sobre a relação entre Amor e Paixão, para em seguida por inspiração de seu *daimon* (242) distinguir entre os vários tipos de delírios que conduzem as ações humanas (delírio profético inspirado por Apolo, delírio purificador por Baco, delírio poético das Musas e, por fim, o delírio erótico ou amor filosófico, o mais nobre de todos, inspirado pelo próprio deus Eros). Uma vez que o delírio e o Amor são produzidos na Alma, se faz mister conhecer a natureza desta e suas características (245), neste passo Sócrates usa a metáfora da paelha alada (246) como forma de ilustrar a natureza da Alma (cujo cocheiro é a Razão e os cavalos são a vontade e a concupiscência).

---

<sup>63</sup> PLATÃO. *Fedro*. Tradução Pietro Nassetti, SP, Martin Claret, 2001.

Em sua última parte (260), o diálogo tratará especificamente da arte do discurso, em especial da Retórica, a qual encontra sua verdadeira expressão na Dialética (266), a qual está relacionada ao poder de oralmente desenvolver as consequências das teses apresentadas e contrapostas, como foi o caso do discurso anterior sobre o delírio, como afirma Sócrates ao falar sobre os dois modos de proceder, o primeiro que abarca num só modo as teses contrapostas numa ideia geral, para depois separar e decompor tal ideia geral nos seus elementos e em suas articulações, e conclui,

Ora, caro Fedro, eu também sou muito amigo desta maneira de compor e decompor as ideias. É a melhor maneira de aprender a falar e a pensar. E quando me convenço de que alguém é capaz de apreender, ao mesmo tempo o conjunto e os detalhes de um objeto, sigo esse homem como se caminhasse nas pegadas de um deus.. E aos que tem esse talento – deus sabe se tenho razão em assim falar – sempre chamei de “dialéticos”... (PLATÃO, 2001, p.107-108).

Como vemos, a Dialética é a arte da palavra e do discurso que se eleva das questões particulares rumo às universais, numa ascensão que conduz a uma ideia geral (dialética ascendente), para em seguida decompor numa série de distinções que permitam ter uma compreensão mais acurada da ideia em questão. Por fim, uma vez discutida a questão da Retórica e sua relação com a Dialética, Sócrates é conduzindo à questão sobre a origem e os limites da escrita, com a narrativa sobre a divindade egípcia Toth-Hermes (274).

Segundo o mito narrado por Sócrates (274), Toth foi o deus do Egito que inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, os jogos e a escrita. Toth foi a Tebas ter com o governante Tamuz e convencê-lo que os egípcios deviam ser ensinados em suas artes. Neste diálogo, Tamuz questiona Toth sobre cada arte e sua utilidade ao passo que este lhe explica, sendo por aquele elogiado ou censurado. No que diz respeito à escrita, Toth faz um longo elogio desta habilidade, que segundo ele será de grande valia para os homens, tornando-os mais sábios e capazes de lembrar as coisas, fortalecidos em sua memória. Tamuz por sua vez o censura (275), ao afirmar que, ao invés disso, os homens se tornarão lassos em relação à memória, confiando apenas nos escritos, lembrando os assuntos apenas exteriormente e por meio de sinais, cultivando assim uma aparência de sabedoria.

Sócrates enfatiza a tese de Tamuz, considerando que a escrita sofre o mesmo inconveniente da pintura, uma vez que mantém os discursos como algo fixo, imóvel, incapaz de se defender, limitando-se a repetir aquilo que contém. Sócrates considera então outra

espécie de discurso que reside na alma, capaz de se defender, sabendo o que convém falar ou calar. Será então a Dialética, este discurso ou arte superior, capaz de semear o saber naqueles que o buscam verdadeiramente, sem a necessidade de prender-se a simulacros ou lembranças fixadas por escrito (277), Segundo ele,

É verdade, meu Fedro! Mas acho muito mais bela a discussão dessas coisas quando alguém semeia palavras de acordo com a arte dialética, depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las; quando esse alguém planta discursos que são frutos da razão, que são capazes de se defender por si mesmos e ao seu cultivador, discursos que não são estéreis mas que contêm dentro de si sementes que poduzem outras sementes em outras almas, permitindo assim que elas se tornem imortais. Aos que as levam consigo, tais sementes proporcionam a maior felicidade que é dado ao homem possuir (PLATÃO, 2001, p.122).

Concluimos assim, a reflexão sobre a Dialética, a relação entre oralidade e escrita na *Carta VII* e no *Fedro*, para ampliar a discussão sobre a alma e sua relação com o saber, bem como a relação daquela com o conhecimento das Formas nos diálogos seguintes.

Para isso, utilizaremos o diálogo que se destaca no *Corpus Platonicus* como uma das principais fontes do conhecimento de suas principais teses sobre as Formas, sobre o método dialético e sobre o conceito de reminiscência é o *Fédon*<sup>64</sup>. O *Fédon* tem como principais personagens Sócrates, Fédon, Querécates, Símiás e Cebes, versando sobre a questão da imortalidade de alma<sup>65</sup>, a partir do relato do encontro dos amigos com Sócrates na prisão em que este estava no dia de sua execução em Fliunte numa sede de agremiação dos pitagóricos (57 a – 60 a). O tema central do diálogo gira em torno da questão da morte, da separação do corpo e da alma e como o filósofo se dedica mais a esta do que àquele (“filosofar é aprender a morrer”).

O diálogo traz à baila uma série de questões comuns ao Orfismo (uma religião de mistérios) e ao Pitagorismo que serão compreendidas sob o viés filosófico e em relação não apenas com a questão da imortalidade da alma, mas essencialmente sobre a epistemologia (teoria da Reminiscência) e ontologia (teoria das Formas) platônicas. Sócrates apresenta-se, de certo modo, impassível diante do destino que o aguarda, e para justificar sua postura diante

<sup>64</sup> PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos – Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Tradução Jorge Alencar e João Cruz Costa, SP, Abril, 1983 (Os Pensadores).

<sup>65</sup> Sobre o Fédon, usamos como referência o estudo de ARAÚJO, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 2014.



da morte (entendida como separação da alma em relação ao corpo), resolve tratar com seus discípulos sobre a atitude do filósofo diante dessa questão. O corpo, segundo o filósofo de Atenas, de certo modo é um estorvo para o conhecimento das coisas em sua essência, uma vez que estas são invisíveis, enquanto o corpo está ligado aos sentidos (65). A morte seria assim uma libertação para a alma que pode conhecer a essência ou o ser das coisas sem mistura, uma vez no Hades. Desta forma, os filósofos se dedicam à alma e são os amigos da sabedoria (*philosóphos*), pois a exercitam neste processo de purificação e libertação da influência dos sentidos, daí sua diferença em relação aos amigos do corpo (*philosomatos*).

Para Platão, podemos compreender uma pré-existência da alma em relação ao corpo (70 a), bem como a mútua proveniência dos seres vivos e não vivos através do constante devir (vir-a-ser), no processo da geração e da corrupção (e vice-versa), como pensava Anaxágoras, para quem pode se conceber “tudo numa só massa”. Neste sentido, uma vez que a alma preexiste ao corpo, o conhecimento tal como o entendemos é uma reminiscência (*anamnesis*), um espécie de recordação das coisas vistas anteriormente. Desta forma, devemos chegar à conclusão que “aprender é recordar” (72 e). Assim, para Sócrates, a instrução não passa de reminiscência, pois fazendo perguntas os homens dizem tudo como é. Em relação às figuras geométricas ou análogas, comprova-se que assim é, pois para lembrar é preciso ter aprendido antes<sup>66</sup>. Acontece a reminiscência da ideia que adquiriu, por exemplo: os amantes recordam os amados por objetos que lhe pertencem e evocam sua imagem. A recordação se dá então por causa da semelhança. As coisas iguais são distintas da igualdade em si. A igualdade é anterior ao conhecimento da igualdade nas coisas. Através dos sentidos temos que compreender que toda igualdade sentida aspira à essência da igualdade em si, mas lhe fica aquém.- antes dos sentidos devemos ter adquirido o conhecimento da igualdade em si.

A dialética, como podemos perceber no diálogo *Fédon*, é um procedimento constante, pois além de ser usada para demonstrar constantemente os fundamentos de uma tese e sua antítese, estabelece ainda a transição de uma tese à outra (como por exemplo, a relação alma-corpo ou vida-morte), também conduz a ascensão rumo à compreensão daquilo que excede o conhecimento sensível e das coisas particulares, alcançando sínteses cada mais mais completas. Nas seções seguintes do diálogo Sócrates irá tratar do destino das almas (81 a – 81 e), a função da Filosofia (82 c – 82 d), discutirá algumas questões propostas por Símias e

---

<sup>66</sup> Podemos fazer referência aqui ao diálogo *Ménon*, onde Sócrates através de perguntas leva um escravo a resolver um intrincado problema geométrico, sem este nunca ter sido educado em matemática.

Cebes (85 a), os problemas da Física (96 a), a relação entre os contrários e as Ideias (102 b), além da teoria da participação e, por fim, o mito do destino das almas (107 c). No entanto, o núcleo da discussão que nos interessa mais especificamente encontra-se na determinação das questões da Física, tal como aparece nas teorias dos primeiros filósofos antes de Sócrates (Pré-socráticos), em especial com Anaxágoras (Séc.V a.C.), de quem Sócrates retoma a ideia de que o intelecto (*Nous*) é o princípio ordenador das coisas sensíveis, reconhecendo aí uma compreensão mais completa de como a unidade precede a multiplicidade do real.

Neste caso, ele retoma a teoria das Formas como a solução para as questões que surgem a partir da tese de Anaxágoras (100b), e para tal usará o método dialético das hipóteses como caminho a ser seguido na investigação desta teoria. Este método consistirá em dois momentos: 1. Toma-se a hipótese mais forte e mais difícil de ser refutada (85 a), 2. Identificando aquela, toma-a como comparação com as outras, atribuindo o valor de verdade as que são coerentes e consistentes (100 a). Com esse critério metodológico, Sócrates identifica a hipótese das Formas como a mais forte, reconhecendo nestas a causa das coisas e como a única que satisfaz as exigências apresentadas inicialmente, por fim, esta hipótese ainda permite concluir o argumento da imortalidade da alma. O método dialético (como podemos comprovar ao longo do diálogo *Fédon*) é o procedimento essencial para a investigação dos princípios ou causas do real, tal como Platão preconiza na resolução da questão da imortalidade da alma. Neste caso, é necessário ampliar ainda mais a compreensão de tal método na medida em que nos diálogos mais elaborados, tais como *A República*, *Sofista* e *Filebo*, a discussão se eleva rumo à compreensão não apenas das Formas, mas dos chamados Gêneros Supremos e, por fim, da própria Ideia do Bem (princípio incondicional da filosofia).

No diálogo *A República* (Politéia)<sup>67</sup>, o qual tem como tema a questão da justiça e a constituição de uma cidade, Sócrates trava um debate com os interlocutores Glauco, o sofista Trasímaco e Polemarco, que conduz ao delineamento do caminho epistemológico, pedagógico e político para alcançar aquela meta da cidade justa. No que diz respeito à Dialética, encontraremos a discussão sobre a formação dos cidadãos e a educação filosófica, especificamente nos livros VI e VII. No livro VI, após tratar da educação/formação (*Paideia*) dos jovens através da ginástica e a música, Sócrates parte para o ponto essencial que é a

---

<sup>67</sup> PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed.Ufpa, 2000

definição do filósofo, suas características e seu papel<sup>68</sup>. Para Adimanto, o filósofo é extravagante, tagarela e inútil, em oposição ao que pensa Sócrates, para quem o filósofo é o mais capaz de governar a cidade, pois ele conhece a essência das coisas, amigo da verdade e avesso à mentira, capaz de guardar as leis, moderado, temperante, justo e dotado de alma superior, por essa razão para o bem da cidade é preciso que ou o filósofo seja governante ou o governante se torne filósofo (473 d).

Sócrates enfatiza a importância do esforço do filósofo em sua disposição contínua e elevação rumo à verdade, para isso é necessário educar os sentidos e ultrapassar seu âmbito através da dedicação ao pensamento para que se realize o processo de conhecimento, numa navegação do múltiplo ao uno. Para explicitar melhor esse processo, Sócrates recorre às imagens do Sol, da linha e da Caverna. O Sol é apresentado como análogo ao Bem, uma vez que sua luz é como que o meio que permite a visão das coisas, pois os olhos não poderiam ver as coisas se não fossem iluminados pela luz do Sol, a verdade que ilumina as coisas e sem a qual estas se perderiam nas sombras, assim a visão sensível capta o sensível e múltiplo e o pensamento inteligível capta o invisível e o uno. O Sol é assim comparado ao Bem, que no plano inteligível corresponde ao que aquele exerce no plano sensível, a iluminação das coisas.

A imagem seguinte, utilizada por Sócrates no livro VI, é aquela da linha traçada e dividida em duas partes, onde uma corresponde ao sensível e outra ao inteligível, em que cada parte recebe uma nova divisão na mesma proporção, perfazendo duas seções da parte sensível e duas da parte inteligível. O todo da linha representa o conhecimento em sua ascensão das imagens ao mundo inteligível superior, ou das ilusões à filosofia. A primeira seção corresponde ao mundo sensível, no qual prevalece o conhecimento pela suposição (*eikasía*) e pela fé (*pistis*), compreendendo o plano da opinião (*doxa*) (510 a). A segunda seção diz respeito ao conhecimento inteligível (*noetá* - inferior e superior), estudados pelas matemáticas (Ciências – *diánoia*) e pela dialética (Filosofia – *noesis*). Nas matemáticas a investigação parte de hipóteses para conclusões, já na dialética parte-se de hipóteses para chegar ao princípio absoluto e incondicionado (510 b).

No livro VII traça-se o itinerário epistemológico a partir do qual se deve iniciar o conhecimento das coisas sensíveis e ascender até as Formas, alcançando a chamada Ideia do Bem (princípio primeiro e incondicionado), perfazendo assim a chamada dialética ascendente.

---

<sup>68</sup> Idem. *A República*, Livro VI.

Tal itinerário é exposto através da chamada Alegoria da Caverna. Tal Alegoria apresenta a imagem de homens no fundo de uma caverna presos por grilhões, contemplando sombras das coisas reais que são conduzidas por outros homens e iluminadas por uma fogueira, após se libertarem de seus grilhões estes homens saem de sua prisão subterrânea e aos poucos são capazes de conhecer as coisas que iluminadas pelo Sol. Esta imagem representa todo o processo de libertação das opiniões baseadas no saber sensível que aos poucos é superada pelo processo de conhecimento que se eleva as ideias ou formas inteligíveis e a forma por excelência, a Ideia do Bem. Este processo se conclui com o retorno ao sensível, na chamada dialética descendente, quando os homens retornam a caverna para libertar os demais<sup>69</sup>.

No diálogo *Sofista*<sup>70</sup>, que tem como personagens Sócrates, o Estrangeiro de Eléia, o jovem Teeteto e Teodoro, Platão trata inicialmente sobre a definição do Sofista, do Político e do Filósofo, concentrando-se em seguida na definição do Sofista e de sua atividade, usando o método interrogativo (usado por Parmênides) que acaba por conduzi-lo às questões do ser e do não-ser e outras a estas relacionadas. O diálogo desenvolve-se a partir da discussão sobre um tema mais fácil, no caso a definição da pesca com anzol. Esse procedimento percorre as distinções (*diairesis*) do gênero mais geral. Tomando esta forma de argumentação e aplicando-a a definição do Sofista chega-se a seis definições deste: 1) caçador interesseiro de jovens ricos, 2) negociante por atacado das ciências relativas a alma, 3) varejista das ciências relativas à alma, 4) produtor e vendedor dessas mesmas ciências, 5) atleta do discurso através da erística, e, por fim, 6) aquele que purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências (231 a – 232 a).

O diálogo, como podemos constatar, percorre um longo processo de distinções (*diairesis*) sobre diversas atividades até chegar àquilo que seria a atividade própria do sofista, uma vez que sua arte da palavra não pretende dizer o que é (o Ser), mas aquilo que parece (Não-ser), o que coloca o Sofista na condição de refutador, mas ligado às aparências e não a verdade. Neste passo, o Estrangeiro de Eléia conduzirá a discussão ao tratamento das artes da ilusão (*Mimética*), dividida em duas espécies, a arte da cópia (*eikastikê*) e o simulacro (*fantastikê*) (235 d – 236 b). O Sofista nos apresenta uma falsa aparência de ciência universal. Aqui se faz necessário que compreender o que constitui a arte sofística em sua pretensão de

<sup>69</sup> Idem. *A República*, Livro VII.

<sup>70</sup> PLATÃO. *Diálogos – Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução Jorge Alencar e João Cruz Costa, SP, Abril Cultural, 1983.

parecer dominar um conhecimento que não se tem, ou seja, uma aparência sem ser, desmascarando o Sofista em sua negação da verdade e do ser. Para tal é preciso submeter à prova a tese de Parmênides que determina que “*Jamais obrigará os não-seres a ser; antes afasta teu pensamento desse caminho de investigação*” (237 a), tese esta que está sendo posta em risco pelo Sofista, na medida em que admite o falso como real ou supor o não-ser como ser. A tese é então refutada e se dá o chamado parricídio do pai Parmênides admitindo que em certo sentido, o não-ser é e de certa forma, o ser não é (241 d).

Dirigindo seu olhar ao ser, o Estrangeiro de Eléia porá à prova, segundo o método de refutação as teses antigas sobre o ser e purificar a alma dos entraves que impedem sua compreensão (242 c). São discutidas as teses dos defensores das doutrinas unitárias, os pluralistas, os materialistas e os Amigos das Formas. Aos defensores das doutrinas unitárias se pergunta como é possível que não há senão um único ser e como eles podem explicar que o uno não é diferente do todo, que por ter partes não é indivisível, logo distinto daquele. Já que o ser é dito de múltiplos modos, pergunta-se aos pluralistas, como se entende o sentido do ser. Aos materialistas (que só admitem o que oferece resistência e se pode tocar) questiona-se sobre a existência dos incorpóreos, tais como a justiça, sabedoria e virtude, por fim aos Amigos das formas é solicitada a explicação do conhecimento de certas formas inteligíveis e incorpóreas. Restando ainda que estes explicitem a respeito da relação entre ser e devir, na medida em que pretendem justificar a imobilidade do ser.

Por fim, após percorrer todo o processo dialético de definição e distinções a respeito do Sofista, encontrar a forma própria do procedimento sofístico em sua aparência de saber e do não-ser e investigar as várias teses antigas a respeito do ser, Platão chega ao impasse sobre a o entendimento do ser e do não-ser. Esse impasse conduz a nova tentativa de compreensão ao supor o ser como algo comum tanto ao repouso como ao movimento, pois ambos “são”. Neste sentido, o ser abrange tanto o repouso como o movimento, sendo um terceiro gênero, ao lado destes, assim o ser “não está nem imóvel, nem em movimento” (250 c).

Uma vez que o dialético (253 c) é aquele capaz de ver as coisas como um todo (sinóptico), Platão assume que a dialética é a ciência capaz de distinguir quais os gêneros que são concordes entre si e os que não são, tal como o faz a gramática em relação às letras e a música em relação aos sons. A dialética é reconhecida assim, como a ciência superior, sendo a única apta a tratar dos chamados “gêneros supremos”, ou seja, aqueles que agregam o Ser, o

repouso, o movimento, o mesmo e o outro, estes dois últimos são reconhecidos quando se percebe que repouso e movimento não se associam um ao outro, mas o ser se associa a ambos. Cada gênero é outro em relação aos restantes e o mesmo em relação a si próprio<sup>71</sup>.

O diálogo *Sofista*, que tinha como pretensão definir o Sofista, o Político e o Filósofo, acaba por desvender o lugar onde o Sofista se esconde, e por contraste, acaba por definir o Filósofo, na medida em que este tem como lugar próprio o âmbito do ser e do discurso sobre o ser, enquanto aquele se encontra na perspectiva do não-ser, associado a opinião e a falsidade. O pensamento e o discurso são a voz do Ser e o lugar de sua manifestação, desta forma, pensamento e discurso são o mesmo que diálogo, o primeiro como um “diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” e o discurso a sua manifestação exterior (263 c).

No *Filebo*<sup>72</sup>, por fim, Platão se dedica a investigação dialética do prazer (*Hedoné*) conduzindo sua reflexão ao princípio supremo que é a Ideia do Bem, a forma suprema que serve como ideia reguladora das demais formas e mesmo da intelecção do real. Sócrates e Filebo discorrem sobre qual deve ser o fim da vida humana, para aquele é a sabedoria e para este último é o prazer. Sócrates convida então Protarco, amigo de Filebo, para continuar a discussão de forma menos intransigente até chegarem a resolução entre as duas posições ou a uma terceira (11 a).

O método deve seguir o caminho da distinção entre sabedoria e prazer, reconhecendo a unidade e multiplicidade de ambos, todas as coisas provem do uno e do múltiplo e em cada uma delas devemos procurar a ideia que está em primeiro lugar, o gênero, depois enumerar as espécies contidas neste até chegarmos aos indivíduos que são uma infinidade. Esta maneira de proceder à investigação é denominada método analítico, em seguida a este ao partirmos dos indivíduos às ideias, denominamos método sintético. Em ambos os casos a enumeração deve ser completa. Tal é o método já utilizado por Platão em outros diálogos como a *República* e o *Sofista*.

---

<sup>71</sup> Para uma análise mais rigorosa da dialética, sua relação com as Ideias e com os fundamentos da contemplação no *Sofista* de Platão, conferir o artigo de VAZ, H.C.de L. *A Dialética das Ideias no Sofista*. In: *Ontologia e História. Escritos de Filosofia VI*. SP, Loyola, 2001.

<sup>72</sup> PLATÃO. *Parmênides / Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, EdUFPA, 1974.

Os passos seguintes no desenvolvimento da discussão sobre o supremo bem no *Filebo* conduzem a determinação dos três caracteres fundamentais deste bem supremo, são eles: o bem deve ser perfeito (20 d), deve bastar-se a si próprio (20 e) e ser desejável para todos (22b). Estes caracteres serão aplicados a análise do prazer e da sabedoria. A conclusão será que nem o prazer nem a sabedoria serão o bem em si mesmo, mas apenas na mistura deles que o encontraremos. Em seguida a discussão leva a compreensão dos princípios que geram todas as coisas (27 c), que são quatro princípios: os três gêneros do ser (o infinito, finito e a mistura destes) e a causa criadora. O infinito compreende tudo que admite o mais e o menos, ao finito tudo que admite número e medida, a causa primeira, por sua vez, é o que confere existência a todas as coisas<sup>73</sup>.

A discussão continua com a classificação dos diversos tipos de prazer e dor, da alma e do corpo (27 e), seguida pelas diversas formas das artes e ciências (54 d), que tem como finalidade apontar a Dialética (58 a), a qual deve estar acima das demais ciências, uma vez que a ela cabe buscar a essência imutável das coisas e do que é eterno e imutável. Segundo Sócrates, “Não há quem não compreenda o que eu quero dizer. Pois tenho certeza de que, por menos dotado de inteligência que alguém seja, aceitará que o conhecimento mais verdadeiro é o que se ocupa com o ser, a realidade e o que por natureza é sempre igual a si mesmo” (58 a). Neste passo, Platão recupera aquilo que já havia sido desenvolvido amplamente na *República* (Livros VI e VII) ao estabelecer a hierarquia dos saberes que vão desde as opiniões geradas a partir das sensações do mundo sensível, passando pela compreensão das matemáticas e ciências empíricas (Diánoia) até a filosofia e a contemplação da Ideia do Bem (Noesis). O diálogo se conclui com a determinação da vida feliz resulta de uma terceira coisa, a causa única ou Ideia do Bem (64 b – e), em relação ao prazer e a sabedoria, ou seja, a mistura de ambas, embora a sabedoria tenha muito mais afinidade com esta do que o prazer.

Para concluir esta breve consideração sobre a Dialética, seus fundamentos dialógicos e linguísticos na filosofia de Platão, devemos analisar um dos diálogos fundamentais do corpus platônico, cuja reflexão terá repercussão em toda a tradição filosófica

---

<sup>73</sup> Segundo o testemunho dos críticos antigos, tal classificação dos princípios provém do pitagórico Filolau de Crotona (Séc.V a.C). Para este a causa suprema criadora do mundo é o uno supremo. Para Platão, ao invés, a causa é a Ideia do Bem. Cf. PLATÃO. *Diálogos* IV (Sofista, Politico, Filebo Timeu e Critias). Tradução Maria Gabriela de Bragança, Introdução e notas Emily Chambry, Portugal, Publicações Europa-América, 1969.

ocidental, embora seja pouco discutido, seu verdadeiro lugar tem sido resgatado nas pesquisas filosóficas e linguísticas mais recentes, estamos nos referimos ao diálogo *Crátilo*<sup>74</sup>.

O *Crátilo*<sup>75</sup> trata da questão da significação e sobre a origem da linguagem, partindo da disputa entre o naturalismo e o convencionalismo linguístico, mas assumindo uma posição intermediária em relação a estas<sup>76</sup>, uma vez que tanto o naturalismo quanto o convencionalismo extremados levariam a conclusões insustentáveis<sup>77</sup>. O diálogo escrito por volta de 388 a.C. tem como personagens Sócrates, Crátilo e Hermógenes e divide-se em duas partes, a primeira que diz respeito à teoria da justeza dos nomes e a segunda parte retoma a discussão entre Sócrates e Crátilo. A primeira parte se inicia com uma breve introdução (383 a), seguida da chamada teoria da justeza dos nomes (*orthotes onomaton*, 383 b), tal teoria é pensada a partir de duas teses opostas, a primeira tese é defendida por Hermógenes (em grego, gerado de Hermes) e que tem como princípio a ideia de que a linguagem é convencional (*thesei*) e a outra propõe a ideia naturalista defendida pelo heraclitiano Crátilo, que estabelece a origem natural da linguagem (*physei*), ou seja, cada nome define o que é o natural e próprio da coisa (384 d – b), no sentido de dizer o que é (verdade) e o que não é (falso).

Platão discute a questão da essência da coisa e sua relação com o falar, ou a relação entre falar e agir e nomear e agir (387 b). Falar sobre as coisas é nesse sentido uma ação, mas tal tese, no entanto, não poderia ser razão para concluir que Platão tenha assumido a tese dos atos de fala (*Speechacts*) como pensada contemporaneamente, uma vez que sua reflexão é essencialmente ontológica e semântica. A linguagem é pensada em sua relação com

---

<sup>74</sup> Em relação as abordagens mais recentes sobre o *Crátilo* de Platão, citamos: OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, SP, Loyola, 1996. MONTENEGRO, M. A. *Natureza e convenção na linguagem, uma leitura contemporânea do Crátilo de Platão*, in: *Natureza e Linguagem na Filosofia*, EdUFC, 2008, e, da mesma autora, *Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão*, in: *Kriterion*, BH, nº 116, 2007. PEREIRA, A. *Filosofia da Linguagem no Cratilo de Platão*. Lusofonia, Portugal, 2008. PIQUÉ, J. F. *Linguagem e realidade, uma análise do Cratilo de Platão*, in: *Revista Letras*, nº 46, UFPR, 1996. SOUSA, L. F. de. *Crátilo, estudo e tradução*, SP, USP, 2010, 200p.

<sup>75</sup> PLATÃO. *Teeteto / Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, EdUFPA, 1988.

<sup>76</sup> OLIVEIRA, M.A.de. *Reviravolta lingüístico-pragmática*, 1996, p.18.

<sup>77</sup> Um naturalismo linguístico extremo levaria, por exemplo, a concluir a possibilidade do entendimento imediato de línguas estrangeiras. Na verdade, Platão considera que há uma afinidade natural entre som e significação.



o pensamento, ou seja, como visão ou contemplação da ordem objetiva das coisas<sup>78</sup>. A linguagem é um sistema, uma estrutura, a partir da qual podemos se percebe uma correspondência e uma isomorfia entre a estrutura gramatical e a estrutura ontológica (linguagem e ser). Platão compara a linguagem a um instrumento (*órganon*, 388 a), não como um instrumento qualquer, mas entendendo que o nome é um instrumento de ensino (*didaskalion*), mas também separa (*diakritikon*, 388 c). O nome é então um instrumento que distingue as essências das coisas (*organon diakriticon tes ousias*, 388 c) e nos informa sobre sua essência.

Embora reconheça o aspecto natural da linguagem, Platão percebe que sua afinidade é muito pobre, admitindo a convenção como um aspecto essencial desta, enquanto costumes (*ethos*) obtidos da tradição e do uso da língua (435 a-b). O limite da linguagem está na sua relação com o ser, daí a impossibilidade de ser estabelecida arbitrariamente, como pretendia a tese do sofista Protágoras para quem “o homem medida de todas coisas” (*Anthropos panta metron*), conduzindo a total arbitrariedade do signo (386 c). O paradigma da certeza sobre a linguagem e sua relação com o ser está no conhecimento das essências, daí o papel do legislador dos nomes (*Nomothetes*), aquele que forma os nomes (388 d) exprimindo as essências em sons. Neste sentido, todas as línguas buscam correspondem os sons ao “*eidós*” dos nomes, como em “*hypos*” (grego) ou “cavalo” (português), cujo *eidós* é o mesmo, apesar da diferença fonética. Aqui surge a figura responsável pelo julgamento da justeza dos nomes, ou seja, o dialético, aquele que julga o legislador (390 c) a partir do conhecimento das essências.

Em seguida, passa-se a discussão sobre as etimologias (395 a), Sócrates discorre sobre a origem dos nomes dos deuses, dos homens e dos heróis, percorrendo assim um vasto espaço do diálogo com definições que parecem muitas vezes arbitrarias e outras fundamentadas na própria natureza de cada coisa. Um dos exemplos é a definição dada à alma (*psykhe*, 399 d) e ao corpo (*soma, sema*, 400 c). O Princípio que impõe os nomes é o pensamento (416 c). Por fim, na segunda parte do diálogo Sócrates e Crátilo (428 a) fazem uma revisão do que fora até então discutido, reconhecendo que a enunciação dos nomes visa à instrução (*didaskalon*, 428 e).

---

<sup>78</sup> OLIVEIRA, M.A.de. Op.cit, p.20.

Ao pressupor que a linguagem é uma concordância entre os nomes e as formas (*eidos*), Platão nos reconduz ao fundamento de sua filosofia que reconhece a possibilidade de um conhecimento das coisas para além da linguagem, ao nos indicar que esta não nos conduz à verdade última, a qual deve ser conhecida em si, sem as palavras, que se reduzem a mero instrumento de transmissão dos conceitos. Esta ascensão rumo às ideias e sua contemplação é a tarefa do dialético/filósofo deverá alcançar um limite, onde só podemos contemplar a essência de todas as coisas.

Neste sentido,

O puro pensar, a contemplação das Ideias, é para Platão um diálogo sem palavras, da alma consigo mesma (Sofista, 263d). A linguagem não é, pois, constitutiva da experiência humana do real, mas é um instrumento posterior (...) Sua tese fundamental é da distinção radical entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida a expressão secundária ou a um instrumento (*organon*) do pensamento (OLIVEIRA, 1996, p.22).

A Dialética, como vimos, se apresenta na filosofia platônica como o procedimento metódico e espitêmico que tem como função conduzir o diálogo rumo à compreensão dos elementos fundamentais da realidade, ou seja, as essências (formas ou Ideias), chegando assim ao limite da linguagem. Schleiermacher reconhece a importância da dialética platônica, que será imprescindível para a constituição de sua filosofia frente ao debate com o pensamento moderno, na medida em que retoma sua função de, através do diálogo e debate de opiniões contrárias (*dialegesthai*), estabelecer os princípios universais que estão nos fundamentos tanto da Natureza quanto do Espírito, embora precise articulá-la necessariamente com outro procedimento essencial, a Hermenêutica, a qual por sua vez também será consituída a partir do legado platônico, como veremos de forma mais pormenorizada nas partes segunda e terceira de nossa pesquisa.

### 2.3 A crítica da Dialética como ‘Lógica da Ilusão’ em Kant e o ponto de partida para seu resgate na modernidade

Na Modernidade, Kant retomará a discussão a respeito da compreensão da Dialética, muito embora esta ocupe um lugar diverso daquele ocupado na Antiguidade e no Medievo<sup>79</sup>. Nas três Críticas<sup>80</sup>, Kant se ocupará com a questão da Dialética, embora partindo de um mesmo princípio, a saber, da ideia de Dialética, em um primeiro momento como lógica da argumentação e da inferência (Logik des Schliessens), mas também, em um segundo momento, como “lógica da ilusão” (Logik des Scheins) que se apresenta na oposição de antinomias, as quais aparecem como insolúveis do ponto de vista do conhecimento da realidade fenomenal, mas que buscam a unidade e a totalidade do saber e a ampliação deste no conceito de incondicionado. Não nos ocuparemos da exposição destas outras abordagens da Dialética nas três Críticas, mas apenas daquela que diz respeito ao problema do conhecimento na Crítica da Razão Pura, para melhor apreender como esta é superada pelos pensadores do Idealismo Alemão. Vale ressaltar que mesmo apresentando o caráter problemático e negativo do conceito de Dialética, Kant acaba por despender uma considerável análise desta, colocando assim a trilha a partir da qual esta poderá ser retomada pelos seus críticos.

---

<sup>79</sup> No período medieval predominará a compreensão da dialética como lógica da argumentação a partir de teses opostas, ampliando-se seu uso a partir do século XI, com o renascimento do pensamento aristotélico com o conflito a respeito dos dialéticos, tais como Pedro Abelardo (*Sic et Non*). Mesmo não sofrendo grandes mudanças sistemáticas na Filosofia medieval, devemos lembrar a obra de Nicolau de Cusa (Nicolau Krebs), “*A Doutra Ignorância*” (De docta ignorantia), como uma das referências que tem importância fundamental na transição do pensamento dialético medieval para o moderno, em especial na questão da ‘coincidentia oppositorum’ que liberta o pensamento medieval de uma visão da unidade de Deus distinto da pluralidade (complicatio et explicatio). Ver CUSA, N. “*A Doutra Ignorância*”, tradução Reinhold Aloysio Ulmann, Porto Alegre, Edipucrs, 2002.

<sup>80</sup> Na *Crítica da Razão Pura* (Kritik der reinen Vernunft, 1781), na *Crítica da Razão Prática* (Kritik der praktischen Vernunft, 1788) e na *Crítica da Faculdade de Julgar ou Crítica do Juízo* (Kritik der Urteilskraft, 1791). A centralidade da discussão dialética em Kant está na Crítica da Razão Pura, embora encontremos na Crítica da Razão Prática uma exposição sobre o mesmo tempo no campo prático. Por fim, na *Crítica do Juízo* também há uma parte considerável dedicada a Dialética do Juízo Estético (§55ss) e a Dialética do Juízo Teleológico (§68ss), que não iremos desenvolver neste capítulo. Para fins de economia da exposição e concentração da discussão no aspecto metafísico, discutiremos mais detidamente apenas a exposição presente na *Crítica da Razão Pura*.

A *Crítica da Razão Pura* (Kritik der reinen Vernunft, 1781) trata das condições de possibilidade do conhecimento humano. Este ponto de partida tem como fundamento a resposta kantiana à problemática dos limites do conhecimento apresentada pelo ceticismo<sup>81</sup>, em especial o de David Hume, o qual colocava em xeque a ideia de um saber válido e necessário das coisas em si mesmas<sup>82</sup> e, neste sentido, dos fundamentos da ciência, compreendida a partir do conceito de experiência e do princípio do costume ou hábito, este princípio seria o cerne de sua crítica a ideia de causalidade<sup>83</sup>, e conseqüentemente da possibilidade da Metafísica enquanto ciência<sup>84</sup>. Para isso, investiga a estrutura e a constituição das faculdades humanas, bem como seu alcance e seus limites. Em Kant acontece uma reviravolta na compreensão não apenas do real, mas do lugar e papel da subjetividade na

---

<sup>81</sup> Ceticismo entendido como um momento constitutivo da razão, que a Dialética pretende assumir e superar. Cf. OLIVEIRA, M.A.de. *Para além da fragmentação*, p.94 ss.

<sup>82</sup> ALMEIDA G. A. de, *Kant e o escândalo da filosofia*, in: *Kriterion* v. XXXVIII, n. 95, 1997.

<sup>83</sup> Hume estabelece o princípio do costume ou hábito como aquele que fundamenta o vínculo entre nossos raciocínios a respeito da sucessão de fenômenos determinando a ideia de uma relação de causa-efeito, daí o conceito de causalidade. “Este princípio é o costume ou hábito. Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do hábito” Cf. HUME, D, *Investigação sobre o Entendimento humano*, Seção V (Solução Cética destas dúvidas), p.151, In: BERKELEY, G / HUME, D. *Obras selecionadas*, SP, Abril Cultural, 1980. Kant reconhece a importância da reflexão humeana sobre a experiência e sua crítica do princípio da causalidade, enquanto conexão do efeito com sua causa, considerando que tal proposição a priori seria impossível. Desta forma, “tudo o que denominamos *Metafísica* desembocaria numa mera ilusão de uma pretensão racional daquilo que de fato foi simplesmente tomado emprestado da experiência e que pelo hábito se revestiu de aparência de necessidade”, In: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, SP, Nova Cultural, 1996, Prefácio a 2ª edição, p.62.

<sup>84</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Vorrede zur zweiten Auflage (B XV, p.25), Herausgegeben Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Como diz Kant no Prefácio a 2ª edição: “A *Metafísica*, um conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência, na qual, portanto a razão deve ser aluna de si mesma, não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência, não obstante ser mais antiga do que todas as demais e de que sobreviveria mesmo que as demais fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse” In: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, SP, Nova Cultural, 1996, Prefácio a 2ª edição, p.38.

constituição do conhecimento, a chamada ‘reviravolta copernicana do pensar’<sup>85</sup>, neste sentido o conhecimento dos objetos não se dá de modo direto, como se pensou na filosofia anterior, mas mediado pela subjetividade humana e suas faculdades de conhecimento (uma vez que não conhecemos as coisas em si mesmas), ou seja, a partir do material da experiência sensível subsumida às formas do Entendimento. Este será o primeiro grande impacto da empreitada kantiana, a transformação da ontologia antiga em filosofia transcendental através de um exame crítico daquela<sup>86</sup>. Passa-se de uma visão contemplativa do conhecimento para uma perspectiva do conhecimento enquanto produção. Tal procedimento de transformação da Metafísica clássica em uma Metafísica da subjetividade na modernidade tem seus primeiros passos em Descartes e sua concepção do Cogito como ponto de partida na constituição do saber<sup>87</sup>, bem como da reflexão cética de Hume sobre a experiência e a ideia de um conhecimento a priori e necessário na mente humana<sup>88</sup>.

Na Introdução à *Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece os princípios que estão na base do edifício da Filosofia Transcendental<sup>89</sup>, ou seja, reconhecendo que a filosofia precisa determinar a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os nossos conhecimentos a priori, partindo da distinção entre conhecimento puro e empírico, dos juízos analíticos e sintéticos e, principalmente do conceito de juízo sintético a priori, a partir do qual podemos

---

<sup>85</sup> A Reviravolta copernicana que tratava da mudança do paradigma geocêntrico para o heliocêntrico, advogado por Copernico, serve de metáfora para a chamada “reviravolta copernicana do conhecimento”, antes centrado no objeto, agora na subjetividade. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, SP, Nova Cultural, 1996, Prefácio a 2ª Edição, p.39.

<sup>86</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Lógica transcendental e lógica especulativa*, in: *A Filosofia na crise da modernidade*. SP, Loyola, 1989, p. 29-40.

<sup>87</sup> René Descartes concebia seu projeto através de uma imagem da árvore do saber, onde a Metafísica é a raiz, o tronco a Física e os galhos as demais ciências. Ver DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, tradução Heloisa da Graça Burati, SP, Rideel, 2005.

<sup>88</sup> David Hume coloca em xeque as pretensões de um conhecimento a priori sintético (porque um conhecimento analítico a priori ele reconhece como específico da geometria, álgebra e aritmética, Cf. OLIVEIRA, M.A. *Sobre a Fundamentação*, p.61.), questionando a abordagem que se vincula à leitura metafísica do mundo, o costume ou hábito será a categoria que dissolve a ideia de uma objetividade ou necessidade do saber sobre o real. Ver HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), BERKELEY, G / HUME, D. *Obras selecionadas*, SP, Abril Cultural, 1980.

<sup>89</sup> “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto de objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental” In: KANT, *Crítica da Razão Pura*, Introdução, p.65.

encontrar o elemento capaz de refutar a crítica de Hume ao conceito de causalidade, onde podemos fundamentar a validade do conhecimento científico e os limites da pretensão da Metafísica enquanto ciência<sup>90</sup>.

A nova Metafísica pensada por Kant, resultado da crítica do conhecimento, é uma ciência a priori da Natureza, a qual se fundamenta em dois níveis de compreensão desta, a Estética e a Lógica transcendentais, a primeira explicita as condições de possibilidade da Natureza enquanto é intuída e a segunda as condições de possibilidade da conceituação da mesma<sup>91</sup>. Na Estética e Lógica transcendentais da CRP são estudadas as faculdades do conhecimento humano, fundamentalmente a Sensibilidade (*Empfindlichkeit*), o Entendimento (*Verstand*) e a Razão (*Vernunft*)<sup>92</sup>. A Sensibilidade diz respeito à faculdade receptiva dos conteúdos dados na intuição sensível, enquanto dados sensíveis ou fenômenos. O Entendimento por sua vez é a faculdade que, através de categorias e conceitos, pensa os dados sensíveis através dos conceitos das coisas que denominamos objetos. A Razão, por fim, busca pensar a partir dos conceitos dos objetos, primeiramente dados na intuição e pensados através das categorias do Entendimento, unificando-os através de Ideias transcendentais<sup>93</sup>, que não são senão categorias ampliadas até o Incondicionado<sup>94</sup> (libertando o conceito do Entendimento de suas limitações de uma experiência possível). Na Estética Transcendental, o filósofo de Königsberg trata da Sensibilidade e das formas puras da intuição (espaço e tempo), fundamentando assim as condições de possibilidade da Aritmética e da Geometria, pois através dessas formas puras da intuição temos as condições necessárias para apreender os fenômenos como dados na forma exterior do espaço e numa sucessão temporal. Na Sensibilidade como nos diz Kant, os fenômenos são dados, pois essa é uma faculdade de recepção do múltiplo sensível<sup>95</sup>. O que distingue tal concepção kantiana do conhecimento, enquanto derivado da experiência, é o fato de que nessa nova perspectiva a intuição em si mesma não produz conhecimento, nem pode ser dado sem conceito, pois a intuição não é

---

<sup>90</sup> KANT, I. KrV, B 18,19.

<sup>91</sup> OLIVEIRA, M. A. de. Op.cit, p.35.

<sup>92</sup> A Sensibilidade é tratada na Estética Transcendental, enquanto o Entendimento e a Razão na Lógica Transcendental.

<sup>93</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, p.102 ss.

<sup>94</sup> KANT, I. KrV B 436.

<sup>95</sup> KANT, I. KrV, B 33, 34 / A19,20. *Der Transcendentaler Elementarlehre (Erster Teil), Die Transcendental Ästhetik, § 1.*

suficiente em si mesma, o conhecimento só acontece na unidade sintética entre intuição e pensamento, para a filosofia transcendental kantiana todo conhecimento é mediado por conceitos do Entendimento.

Já a Lógica Transcendental pode ser vista como lógica do uso geral ou lógica particular do Entendimento. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento e a segunda contém as regras para pensar corretamente certa espécie de objetos<sup>96</sup>. A Lógica também é dividida em Analítica (Analytik), onde se completa a atividade formal do Entendimento e da Razão e os apresenta como princípios com os quais se avalia e examina todo o conhecimento quanto a sua forma, a Dialética (Dialektik), por sua vez, é pensada enquanto parte dessa lógica geral como um Órganon para a produção efetiva, embora apenas para a ilusão ou aparência (Schein) de afirmações objetivas.

Segundo Kant,

Com efeito, uma vez que nada nos ensina sobre o conteúdo do conhecimento, mas somente sobre as condições formais de concordância com o entendimento que de resto são completamente indiferentes no que tange aos objetos, em tal caso a pretensão de servir-se dela como um instrumento (órganon) para, ao menos pretensamente, ampliar e alargar os seus conhecimentos tem que desembocar em pura verbosidade, consistindo esta em afirmar com certa plausibilidade ou também contestar a bel-prazer tudo o que se quer. Uma tal instrução não é de modo algum conforme a dignidade da filosofia. Em vista disso, preferiu-se atribuir esta denominação de Dialética à Lógica como uma crítica da ilusão dialética. Neste sentido, queremos também que seja entendida aqui (KANT, 1996, p.97)<sup>97</sup>.

Como dito acima, a parte segunda da Lógica Transcendental, Kant analisa o que denomina de Dialética, relacionando-a a questão da ilusão transcendental (transzendentales Schein) que se encontra na Razão pura como algo próprio de sua natureza<sup>98</sup>. A Dialética

---

<sup>96</sup> KANT, I. KrV, B 74,75 / A 50,51. Der Transcendentaler Elementarlehre (zweiter Teil), Trancendental Logik, p.97. (CRP, edição brasileira, p.91)

<sup>97</sup> KANT, I. KrV B 87 / A 62 (CRP, Edição brasileira, 1996, p.97).

<sup>98</sup> DAVID-MENARD, Dominique, em sua obra “*A loucura na Razão Pura. Kant, leitor de Swedenborg*”, articula uma leitura da *Crítica da Razão Pura* de I. Kant, em especial da Dialética Transcendental, tomando como ponto de referência o debate a respeito das fontes da reflexão kantiana, para ele o embate de Kant com as *ideias* de Leibniz e os *espíritos* de Emanuel Swedenborg (1688-1772) são fundamentais para a compreensão da formação e estrutura das ideias da razão (Deus, Mundo e Alma). Em sua obra Pré-Crítica “*Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da Metafísica*” (1766), Kant já havia dedicado algumas páginas à obra de

transcendental divide-se em conceitos da razão pura e inferências dialéticas da razão pura<sup>99</sup>. Segundo a análise de Kant, a Dialética decorre de uma tentativa da razão humana de sintetizar e unificar os dados da sensibilidade numa forma mais elevada, muito embora a própria razão, segundo ele, se enrede em contradições e antinomias, pretendendo assim superar o alcance próprio do saber para além da experiência possível (Erfahrung). Essas antinomias que a razão encontra pelo caminho conduzem à chamada ilusão transcendental. Tal consideração kantiana da Dialética, como vemos, não pretende tratar das relações ou mesmo das oposições entre os entes do mundo, mas de ideias e suas contradições no âmbito puramente racional.

#### Segundo Kant, tratando da Dialética Transcendental:

A dialética transcendental contentar-se-á, portanto, em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de dar uma ilusão (...) Existe, portanto, uma dialética natural e inevitável na razão pura; não uma dialética em que um ignorante porventura incorra por falta de conhecimento ou que um sofista qualquer engenhou artificialmente para confundir pessoas racionais, mas uma dialética que é incindivelmente inerente a razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, não cessará de engodá-la e de precipitá-la incessantemente em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas (KANT, 1996, p.231-232)<sup>100</sup>.

---

Swedenborg, por quem parecia estar fascinado em suas “visões de espíritos”. Segundo Menard, o fascínio de Kant e sua tentativa de explicar os delírios de Swedenborg nos permitem compreender como se dá a distinção entre os sonhos da sensação e os “sonhos da razão”, a fonte das ilusões da Metafísica, embora tais estruturas sejam exigências que a própria razão põe para si mesma em sua tentativa de pensar a totalidade. Os delírios dos videntes como Swedenborg se constituem a partir da mesma estrutura lógica e epistemológica das especulações metafísicas, como os noumenos (Mônadas) pensados por Leibniz. Sobre Emanuel Swedenborg, confira-se SWEDENBORG, E. *Arcana Coelestia / Apocalipsis Revelata*. Tradução John Lionel O’Kuinghttons Rodriguez, SP, Hedra, 2008. A respeito da análise kantiana da obra de Swedenborg, conferir, KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. Tradução de Luciano Codato, Paulo Licht Santos, Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Vinicius de Figueiredo, SP, Unesp, 2005. Por fim, para a confrontação das ideias de Kant com Swedenborg, DAVID-MENARD M., *A loucura na Razão Pura: Kant, leitor de Swedenborg*, São Paulo: Editora 34, 1996, p. 94-97.

<sup>99</sup> KANT, I. *Ibidem*.

<sup>100</sup> “Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzenderter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen (...) Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstliche ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem



Nesse sentido, a Dialética, como entendida por Kant em seu primeiro sentido (enquanto lógica da inferência), é uma atividade que embora represente uma exigência lógica da razão, conduz a disparates no que diz respeito ao conhecimento da realidade (inferências e sofismas) quando se supõe estabelecer um conhecimento sem a referência a fenômenos, embora seja um procedimento necessário e perene da razão humana. Paradoxalmente, o filósofo de Königsberg, embora pretendesse pôr fim ou mesmo regular as ilusões da Dialética, e fosse um crítico ferrenho desta e do seu procedimento, que conduzia ao dogmatismo metafísico, acaba sendo o principal promotor deste método na medida em que, em sua obra, a Dialética acaba por assumir proporções maiores que as outras partes consideradas mais importantes da mesma (que tratam do conhecimento possível), além de promover o interesse e o desenvolvimento da filosofia Dialética, como podemos observar nos filósofos posteriores, como Fichte, Schleiermacher, Hegel, Proudhon e Marx<sup>101</sup>.

A crítica de Kant também está ligada à abordagem antitética tirada das inferências da razão, as quais por sua vez são fundadas nas três classes de ideias, a primeira, contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e, a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral. O sujeito pensante é objeto da *Psicologia*, o conjunto de todos os fenômenos (o mundo), o objeto da *Cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo que pode ser pensado (o ente de todos os entes), o objeto da *Teologia*. As ideias transcendentais servem assim para ascender, na série das condições, até o incondicionado (Unbedingt)<sup>102</sup>, enquanto totalidade das condições, o único “conceito transcendental da razão”, isto é, até os princípios<sup>103</sup>.

---

wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.” KrV, B 354,355 / a 298, P.311. Na edição brasileira (1996), p.231-232.

<sup>101</sup> GURVITCH, G. *Dialética e Sociologia*, tradução Maria Stela Gonçalves, SP, Vértice, 1986.

<sup>102</sup> A respeito da questão do Incondicionado (Unbedingt) na Crítica da Razão Pura (Dialética Transcendental) conferir tese de doutorado do Professor Ericsson Venâncio Coriolano, “A representação do incondicionado na Crítica da Razão Pura”, Fortaleza, UFC, mimeo, 2016.

<sup>103</sup> KrV, B 390,391 / a 333, 334.

As inferências dialéticas da razão pura da primeira classe têm como ponto de partida, a divisão dos quatro conceitos da ideia de alma<sup>104</sup> (e seus paralogismos<sup>105</sup>), já as da segunda classe, denominada o sistema as ideias cosmológicas<sup>106</sup> (e suas antinomias) e a última, por fim, que diz respeito ao chamado ideal transcendental (Ideal da razão pura, Deus), mostrando assim a aporia a que esta abordagem conduz, a qual não encontra do ponto de vista real nenhuma solução viável. As antíteses dialéticas são meramente oposições que estão no âmbito da racionalidade, mas que não correspondem nem podem ser compreendidas a partir daquilo que conhecemos do mundo fenomênico. Seguindo a construção metafísica medieval e moderna (em especial no pensamento de Leibniz e Wolff), Kant compreende os objetos de estudo da Metafísica Especial como as três ideias da razão: Deus, a alma e o mundo<sup>107</sup>. São ideias, porque a razão busca cada vez mais unidades para dar conta de sua tarefa de compreender o real em um sistema. As ideias não são objetos de conhecimento<sup>108</sup>, mas são necessárias como reguladores de nossa experiência tornando compreensível através de uma unidade sistemática do conhecimento.

O texto do apêndice à Dialética Transcendental da *Critica da Razão Pura* de Kant, retoma a discussão sobre as ideias transcendentais e sua função regulativa (regulativ). Reconhece que as tentativas dialéticas são enganosas e infundadas, embora elas tenham uma utilidade, um uso imanente e uma aplicação transcendente, são tomadas como conceitos de coisas reais, na medida em que a razão jamais se refere diretamente a um objeto, mas apenas

---

<sup>104</sup> KrV, B 402, 403 / A 344,345. A tópica da doutrina racional da alma é a seguinte: 1. A alma é substância, 2. Segundo sua qualidade simples, 3. Segundo os tempos diversos em que ela existe, numericamente idêntica, isto é, unidade (não pluralidade), 4. Em relação com os objetos possíveis no espaço.

<sup>105</sup> KrV A 349 – A 405. Os paralogismos consistem na falsidade de um silogismo quando a forma, seja qual possa ser, de resto, o seu conteúdo, são as asserções da Psicologia Racional (especialmente Descartes) a respeito da alma e seus atributos pensados a priori a partir da apercepção do *Eu penso*. São 4 os paralogismos: 1. Da substancialidade, 2. Da simplicidade, 3. Da Personalidade, 4. Da relação exterior.

<sup>106</sup> KrV, B 443 / A 415,416. As ideias cosmológicas se dividem em: 1. A completude absoluta da composição do total dado de todos os fenômenos, 2. A completude absoluta da divisão de um total dado no fenômeno, 3. A completude absoluta da gênese de um fenômeno em geral, 4. A completude absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno.

<sup>107</sup> As ideias da razão são os objetos de estudo da chamada Metafísica especial (Teologia racional, Cosmologia racional e Psicologia Racional), a qual se juntava a Metafísica geral (Ontologia).

<sup>108</sup> Cf. KrV 370 e SS. Ao tratar das ideias, Kant se refere aqui diretamente a Platão, na medida em que as Ideias são entendidas como arquétipos das coisas.

ao entendimento, não produzindo conceitos, mas ordena-os e lhes dá unidade<sup>109</sup>. Assim como o entendimento reúne o múltiplo no objeto mediante conceitos, a razão reúne o múltiplo dos conceitos mediante ideias, porém essas ideias jamais possuem um uso constitutivo, mas apenas regulativo.

A razão pretende realizar uma sistemática que possa interconectar todo o âmbito do entendimento a partir de um princípio, para que este não se reduza a um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias.

Deste modo, a razão pura que de início pareceu prometer-nos nada menos que uma ampliação dos conhecimentos acima de todos os limites da experiência, se a compreendermos bem não contem senão princípios regulativos que na verdade ordenam uma unidade maior do que o uso empírico do entendimento pode alcançar, mas que, precisamente pelo fato de extrapolarem a tal ponto a meta a que converge tal uso, através da unidade sistemática levam ao mais alto grau a concordância de um tal uso consigo mesmo. Todavia, se compreendermos mal tais princípios tomando-os por constitutivos de conhecimentos transcendentais, então mediante uma aparência na verdade brilhante, porém enganosa, produzem persuasão e pretensão de conhecimento, mas com isso também eternas contradições e desavenças. (KANT, 1996, p.423)

O uso regulativo da razão permite que o interesse especulativo desta não seja apenas uma mera curiosidade, mas conduza a própria razão a uma compreensão progressiva da sua própria capacidade de conhecer, além de servir como ‘bússola’ que permite uma orientação na ampliação do saber humano, sem que com isso produzamos um falso conhecimento de ideias. Esta possibilidade da razão é ainda mais essencial, levando-se em conta que a mesma ainda tem um interesse prático, onde as ideias da razão encontram sua verdadeira utilidade ao servirem de postulados para a efetividade da liberdade e da realização da legislação moral, muito embora nesse campo não possamos também falar de conhecimento, mas de um saber prático.

---

<sup>109</sup> “So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schiene, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber missversteht, und sie für konstitutive Prinzipien transzendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen”. Kant, I. KrV, B 730 / A 702. (*Crítica da Razão Pura*, pág.394).

Já na *Crítica da Razão Prática* (1788) também há uma parte Dialética, na qual também está em jogo a questão de opostos ou antinomias, referente ao caso das filosofias morais antigas que tentam compreender o Bem supremo como princípio que une a virtude com a recompensa moral por meio do prazer e da beatitude, esta antinomia da razão prática tem como resultado uma forma de ilusão dialética. Aqui também se trata da unificação destas antinomias numa totalidade incondicionada, tais elementos separados no mundo fenomênico são unificados no mundo numênico.

Nesse sentido, se fala dos postulados morais, tais como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade, como nos esclarece Kant na *Crítica da Razão Prática*:

A razão pura tem sempre a sua dialética, quer se considere no seu uso especulativo ou prático; exige efetivamente a totalidade absoluta das condições para um condicionado, e esta só pode absolutamente encontrar-se nas coisas em si. Mas, visto que todos os conceitos das coisas se devem referir a intuições, as quais, nos homens, nunca podem ser sensíveis, por conseguinte, permitem-nos conhecer os objetos (Gegenstände) não como coisas em si, mas simplesmente como fenômenos, em cuja série do condicionado e de condições jamais pode se encontrar o incondicionado origina-se assim uma ilusão inevitável a partir da aplicação desta idéia racional da totalidade das condições aos fenômenos, como se eles fossem coisas em si; essa ilusão, porém, jamais se apreenderia como enganadora se ela própria se não traísse por um conflito da razão consigo mesma, na aplicação aos fenômenos do seu princípio de pressupor o incondicionado para todo o condicionado (KANT, 1986, p.125)<sup>110</sup>.

As antinomias da razão prática, além do mais podem conduzir à suposta ampliação da razão do ponto de vista metafísico, confundindo assim o âmbito puramente racional da razão prática com o âmbito do conhecimento que diz respeito à razão teórica.

Essa dicotomia no que diz respeito ao papel da Razão em seus aspectos teóricos e práticos e o lugar do pensamento dialético na filosofia kantiana, conduzirá ao posicionamento dos pensadores pós-kantianos que elaboraram o Idealismo Alemão de forma a resgatar não apenas a Dialética como método filosófico, mas como o movimento próprio não apenas das determinações da Razão, mas as determinações do próprio Real. Essa será a tarefa dos filósofos Fichte, Schelling e Hegel.

---

<sup>110</sup> KANT, KpV, A 192, 193.

## 2.4 O Idealismo Alemão e a retomada da Dialética

Uma vez estabelecidas as bases da crítica de Kant à Metafísica e sua pretensão de ser uma ciência, bem como a impossibilidade da Dialética como método seguro para alcançar o incondicionado<sup>111</sup>, faz-se necessário acompanhar a resposta dada pelos filósofos do Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel)<sup>112</sup> à crítica kantiana, ou seja, à tentativa de reunificar os âmbitos da teoria e da práxis a partir de um sistema fundado em princípios transcendentais ao resgate da unidade do saber através da idéia de uma fundamentação a partir de um único princípio absoluto<sup>113</sup>. Neste contexto se insere o projeto de Schleiermacher como um dos autores que retomam a Dialética e sua função, enquanto ponto de partida para a sistemática do saber em sua unidade teórico-prática, que se apresenta de um lado como continuidade a reflexão kantiana buscando superar os limites das propostas de Fichte e Schelling e numa versão distinta da pretensão hegeliana de um saber absoluto.

Essa resposta à crítica de Kant terá em Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854) e, em especial, Hegel (1770-1831), sua forma mais acabada e sistemática, retomando assim as bases de um saber especulativo, embora ancorado nos princípios da filosofia transcendental. Esses autores irão através de uma crítica radical à compreensão kantiana do conhecimento, bem como da ação, reconhecer os limites a serem superados no sentido de estabelecer os fundamentos de uma compreensão transcendental que unifique teoria e práxis num sistema que abarca a totalidade do saber numa unidade última, o Absoluto. Tal projeto grandioso tem como ponto de partida a idéia de um Eu Absoluto em Fichte, que será reinterpretado na Filosofia da Natureza de Schelling, chegando ao seu ápice na Filosofia do Espírito de Hegel<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Embora a Dialética permaneça como uma disposição inata da razão humana, ela não pode realizar sua tarefa de levar a cabo o conhecimento a partir de antíteses.

<sup>112</sup> DUDLEY, W. *Idealismo Alemão*, tradução Jacques Wainberg, Petropolis, Vozes, 2013.

<sup>113</sup> Essa nova abordagem do legado kantiano tem como pressuposto o pensamento pós-kantiano de autores como Schulze, Maimon e Reinhold, os quais não trataremos de forma detalhada nesse estudo, sendo referidos apenas de forma indireta. A respeito de Schulze conferir a resenha de Fichte, *A Aenesidemus*, in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004. Cf ainda, BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume do Mará, 2003, p.27 e ss.

<sup>114</sup> Dudley, Will, Op.cit.

Os projetos sistemáticos que surgem com o Idealismo Alemão colocam um novo problema ao estatuto da Dialética pós-Kant, seria esta abordagem um mero procedimento metodológico ou uma etapa provisória no interior do sistema ou a Dialética estaria implícita em todo o sistema como um princípio ou ainda como o próprio movimento do Todo? As divergências na constituição de um sistema completo do saber (teórico e prático) serão o grande desafio do Idealismo Alemão. Em Fichte, por exemplo, as bases do movimento dialético estão postas como articulação entre a atividade tética do Eu e a consequente oposição ao Não-Eu, bem como na constituição do sistema do saber, esse movimento perpassa todo o projeto fichteano de uma Doutrina da Ciência, mas não é apresentada na forma de um tratado sobre o método ou procedimento, já em Schelling a elaboração se dá através da compreensão intuitiva e através da reflexão sobre a relação entre Ideal e Real no sistema do Idealismo Transcendental, por fim, Hegel traça todo o desenvolvimento do negativo ou do dialético em seu sistema, partindo da *Fenomenologia do Espírito* (1807), como movimento imanente da consciência em sua experiência de si, até o seu pleno desenvolver-se na Lógica, na Filosofia da Natureza e do Espírito.

A abordagem que se segue pretende apresentar em linhas gerais o desenvolvimento do conceito de Dialética no Idealismo Alemão, de tal forma a revelar em que sentido a Dialética ainda seria capaz de expor as contradições que surgem no real, não mais como no pensamento antigo e medieval, uma vez que agora estas contradições são mediadas pela atividade da subjetividade. Essa nova perspectiva do procedimento dialético tornará compreensível como Schleiermacher será capaz de pensar esta ciência como aquela que unificará em um único princípio as dimensões da Natureza e do Espírito num todo coerente.

#### **2.4.1 Johann Gottlieb Fichte e a Dialética do Eu e Não-Eu**

J. G. Fichte enfrentará o criticismo dos filósofos pós-kantianos em seus escritos *Sobre o conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia* (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, 1794), o escrito programático do Idealismo Alemão, e, em sua obra máxima, *A Doutrina da Ciência* de 1794 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)<sup>115</sup>, cujo princípio fundamental será a identidade do Eu que

---

<sup>115</sup> FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*, tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, SP, Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).

põe a si mesmo e o Não-Eu, que a ele se contrapõe, neste sentido, enquanto base da consciência o Eu absoluto de Fichte se encontra como fundamento tanto do Eu como do Não-Eu, desenvolvendo assim as bases de uma nova abordagem dialética com seu conceito de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*). A Dialética em Fichte, pressupõe a idéia oposta a Kant, uma vez que a considera não apenas como um método ou um movimento do puro pensar, mas como movimento do próprio real, antecipando assim a compreensão de Hegel e Marx<sup>116</sup>. Além disso, numa concepção que remonta a Platão, Fichte entende que o movimento dialético segue o movimento ascendente, rumo aos conceitos puros e ao Absoluto, e outro descendente rumo ao real, a efetividade e a idéia de liberdade<sup>117</sup>.

Em sua trajetória filosófica, Fichte concebe os princípios da Dialética em três momentos de sua obra<sup>118</sup>, a primeira em que se dá a oposição Eu e Não-Eu (os quais não se confundem nem com o sujeito nem com o objeto), superada pela idéia de um Eu Prático, depois por um Eu Puro e, por fim, pelo Eu Absoluto, ou seja, de uma passagem do finito ao infinito numa tarefa contínua que não se reduz a um infinito negativo, mas positivo e que se realiza no conhecimento e na ação da humanidade. Tal método dialético é uma ascensão à chamada ‘ação-ato’ ou ‘estado-de-ação’ (*Tat-handlung*), uma espécie de intuição não sensível ou ato reflexivo (onde o ato e seu produto coincidem) e que se dá nesse movimento dialético de superação em vista do Absoluto na realização da ação, ao invés de estar fundada no mero ‘fato’ empírico da consciência ou ‘estado-de-coisa’ (*Tatsache*)<sup>119</sup>. Na segunda fase, Fichte passa por uma fase de Dialética fideísta<sup>120</sup>, encontrando na intuição da ação-ato (*Tat-handlung*) sua definição essencial<sup>121</sup>. Nessa fase, o método dialético e a intuição implicam-se mutuamente<sup>122</sup>. Na terceira fase, enfim, ele desenvolve sua tendência a uma Dialética antitética, empirista e realista (empirista na medida em que se acerca da experiência

---

<sup>116</sup> GURVITCH, G. *Op.Cit.*

<sup>117</sup> Dialética ascendente e dialética descendente são conceitos que remontam a Platão (*Republica*, VII), no sentido de uma elevação do sensível e múltiplo ao ideal (Uno) e de retorno das idéias para o mundo sensível.

<sup>118</sup> GURVITCH. *Op.cit.*, p.62-74.

<sup>119</sup> FICHTE, *Doutrina da Ciência de 1794 - Primeira Parte* (Princípios da Doutrina da Ciência), pág.43.

<sup>120</sup> Fideísta no sentido de pensar tal processo como ascensão e participação, uma intuição anterior a qualquer reflexão e a qualquer consciência.

<sup>121</sup> Em *Doutrina da Ciência* de 1794.

<sup>122</sup> Em especial nas edições da obra *A Doutrina da Ciência* (1801-1804).

imediate e intuitiva, realista, enquanto conduz ao aniquilamento do pensar ao ser)<sup>123</sup>. Aqui se trata de um conceito de Absoluto que remete a uma visão negativa, na qual este não se reduz nem ao sujeito, nem ao objeto, sendo anterior a qualquer compreensão possível, sendo inacessível ao conhecimento e à ação. A Dialética é caracterizada mais precisamente como uma passagem que rompe incessantemente os quadros fixados e os obstáculos reais que se opõem à ação. Esse caminho percorrido pela Dialética, como afirma Gurvitch (1987, p.69), coloca o Absoluto fora de seu movimento, ampliando cada vez mais no sentido de introduzir a ideia de liberdade e do social.

Em sua primeira fase, o problema central posto por Fichte é a da busca de um princípio ou fundamento de todo saber teórico e prático, tal pretensão se dá na obra “Doutrina-da-Ciência de 1794” (Wissenschaftslehre), embora já possamos rastrear seus pressupostos na sua “Resenha a Enesidemo” (1794)<sup>124</sup>, onde, na crítica a G. E. Schulze, já traça os principais pontos no percurso rumo ao estabelecimento de seu sistema, bem como da sua Dialética<sup>125</sup>. No prefácio à primeira edição da obra “*Sobre o conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia*” (1794)<sup>126</sup>, Fichte esclarece sobre o papel do encontro com o pensamento cético para a formação de sua concepção do princípio único do saber:

Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente. Acredita ter descoberto o fundamento disso e encontrado um caminho fácil para responder de maneira plenamente satisfatória a todas as exigências, de resto muito

---

<sup>123</sup> GURVITCH, G. *Op.cit.*, p.68. Especialmente na Doutrina da Ciência de 1804, onde aborda o método dialético de forma mais explícita, em alguns momentos dando-lhe o nome de gênese (Genesis), em outros como construção posterior (Nachkonstruiren), mostrando a impossibilidade de isolar a dialética da experiência imediata e intuitiva.

<sup>124</sup> BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, RS, Edipucrs, 2004. “A mencionada obra do “Enesidemo” é o livro *Enesidemos ou sobre os fundamentos da Filosofia Elementar apresentada pelo senhor professor Reinhold de Jena, publicado anonimamente em 1792. Devido ao anonimato da primeira edição, a obra costuma ser citada como do Enesidemo ou também do Novo Enesidemo. Seu autor é, na verdade, G.E.Schulze, professor na Universidade de Helmstadt, mais tarde (1810) incorporada à Universidade Georgia Augusta, de Göttingen*” (Apresentação, p.67).

<sup>125</sup> COSTA, D.V. C. *10 lições sobre Fichte*, Petrópolis, Vozes, 2016, p.55-56.

<sup>126</sup> Fichte, J.G. *Op.cit.*



legítimas, feitas pelos cétricos à filosofia crítica; e para unificar em geral o sistema dogmático e o sistema crítico em suas pretensões conflitantes, do mesmo modo que a filosofia crítica unificou as pretensões dos diversos sistemas dogmáticos. (FICHTE, J. G. 1984, p.05)

Percebe-se no trecho acima o reconhecimento por parte de Fichte da importância dos pensadores Gottlob E. Schulze (1761-1833), o qual polemizou contra Kant e a Filosofia Elementar de Reinhold (1757-1823)<sup>127</sup> em seu *Enesidemo* (1792), e Salomon Maimon (1753-1800), que dispensa a ideia de “coisa-em-si” em seu comentário da Crítica da Razão Pura, denominado *Ensaio sobre a Filosofia transcendental* (1790), como aqueles que apresentaram objeções a Kant e ao pensamento crítico, tais objeções são a base para uma superação de aspectos da doutrina kantiana que impediam uma unificação do saber teórico em seus aspectos crítico e dogmático, como pretendia o próprio Fichte com seu princípio primeiro. Neste escrito de 1794, Fichte tinha como objetivo a conceituação rigorosa da Filosofia, enquanto o saber que levanta a pretensão de fundamentar as sentenças fundamentais da lógica e das ciências, mostrando a unidade interna do sistema das ciências<sup>128</sup>. A Filosofia assumiria assim a condição de uma ciência das ciências, ou uma doutrina da ciência (Wissenschaftslehre), levando às últimas consequências a postura transcendental, tornando-se assim uma filosofia transcendental reflexiva, a qual por sua vez seria a base da lógica formal e da forma das ciências particulares<sup>129</sup>. Com essa fundamentação a partir de um princípio primeiro de todo o saber e a unidade das ciências, Fichte acaba por estabelecer as bases da dialética e do programa do Idealismo Alemão que será assumida especialmente por Hegel. A Filosofia assume a condição de uma teoria que fundamenta a si mesma, enquanto uma filosofia transcendental reflexiva, base das ciências e da lógica, como já dissemos. O procedimento de Fichte consiste, pois em retirar determinações de um conteúdo qualquer da

---

<sup>127</sup> Reinhold, em sua “*Filosofia Elementar*” (Elementarphilosophie) que compreende o “*Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana da representação*” (1789) pretendia tornar o método transcendental de Kant mais geral e tentar unificar sensibilidade, entendimento e razão em uma única faculdade elementar, a faculdade da representação (FRACALOSSI, Ivanilde. *A teoriada representação como primeiro principio da Filosofia*, in: Revista Princípios, vol.21, n.36, Jul/Dez 2014, Natal, p.89-120).

<sup>128</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.39.

<sup>129</sup> Daí a importância da contribuição de Fichte para o desenvolvimento do programa do Idealismo Alemão e, em especial, para o pensamento de Hegel, na medida em que traça o caminho que deve ser seguido para realizar o projeto da unidade do saber. Cf. HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.39.

consciência até restar apenas o Eu que põe a si mesmo, a Razão, derivando daí todas as estruturas fundamentais do mundo<sup>130</sup>.

No primeiro capítulo de “*O conceito de Doutrina da Ciência...*”<sup>131</sup>, Fichte parte da concordância entre as “diversas facções” no que tange ao problema do fundamento do saber, ou seja, que a filosofia é uma ciência (§1), uma ciência sistemática, una e um todo, cujas proposições estão em conexão com uma proposição fundamental ou um único princípio. Tal ciência de que trata Fichte é a Filosofia, embora seja preferível denominá-la Ciência (Wissenschaft) ou Doutrina-da-Ciência (Wissenschaftslehre), a ciência de uma ciência em geral. No desenvolvimento do conceito da Doutrina-da-Ciência (§2), determina-se que a ciência ora em questão deve ser uma ciência da ciência em geral, como dito anteriormente, fundar a possibilidade dos princípios em geral, cujo princípio primeiro deve fundar a forma sistemática de todas as ciências possíveis. Nesse sentido, ela deve ser imediatamente certa, ela mesma fundada numa prova transcendental, fundamento de toda a certeza<sup>132</sup>. Ela é uma ciência sistemática, estabelecendo a todas as demais ciências possíveis, não apenas o princípio, mas a forma e a possibilidade de vinculação de várias proposições no interior delas.

A primeira proposição da “Doutrina-da-Ciência” (DdC) tem em si mesma, a forma e o conteúdo, determinando a forma de seu todo, bem como a forma e a relação entre as proposições pela determinação recíproca entre elas. O princípio absolutamente primeiro de todo saber tem de conter todo o conteúdo possível, o conteúdo absoluto pura e simplesmente. Essa ciência de todas as ciências é um sistema único e perfeito do saber, para além de um agregado de saberes ou ciências, mas funda-se num princípio fundamental do saber. No segundo capítulo da mesma obra, Fichte discute a relação da DdC com a Lógica e com o saber em geral, bem como com as leis da reflexão e da abstração<sup>133</sup>. A Lógica tem como

---

<sup>130</sup> HÖSLE reconhece que já em seu primeiro escrito sobre a doutrina da ciência, *Sobre o conceito de doutrina da ciência ou da assim chamada Filosofia* (1794), Fichte desenvolve o seu principal trabalho metateórico sobre o programa inteiro da Filosofia, algo que teria um alcance fundamental na formulação do Idealismo alemão, concretizado em Schelling e Hegel. Neste escrito, Fichte introduz a Filosofia como a ciência suprema e nele encontramos como já dito antes, o escrito programático do Idealismo alemão. Nele se busca derivar a ideia de Filosofia imanentemente de um problema fundamental da ciência particular. HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.39.

<sup>131</sup> FICHTE, J. G. *O conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia*, p.11 ss.

<sup>132</sup> FICHTE, Op.cit, p.16.

<sup>133</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.43.

característica essencial a pretensão dar a forma de todas as ciências possíveis sem conteúdo, tal característica é denominada abstração, esta por sua vez só é possível por meio da reflexão (quando a forma se torna seu próprio conteúdo), enquanto na DdC forma e o conteúdo estão unificadas<sup>134</sup>. Pra ilustrar essa diferença entre Lógica e Doutrina da Ciência, Fichte usa o exemplo que parte da proposição válida na Lógica como  $A=A$ , enquanto na Doutrina da Ciência estabeleceria a proposição  $Eu=Eu$ , a primeira parte de uma hipótese sobre a existência de certo A, já na segunda proposição parte-se categoricamente da necessária implicação de que “eu existo porque eu existo”, ou seja, a identidade reflexiva do Eu consigo mesmo, resolvendo assim o problema da fundamentação do primeiro princípio<sup>135</sup>. A Lógica é, nesse sentido, condicionada pela DdC, condicionando a validade e aplicabilidade das proposições da Lógica.

É importante enfatizar a centralidade deste texto fichteano para o posterior desenvolvimento do Idealismo alemão, pois como reconhece Hösle, a respeito desta obra de Fichte sobre o conceito de ciência,

O projeto de Fichte é, sem dúvida, um dos mais significativos textos da história da Filosofia. Nunca antes a ideia da Filosofia como suprema ciência dos princípios havia sido expressa de modo tão preciso, concludente e enérgico. E também os filósofos que empreenderam a realização do programa de Fichte, a saber, Schelling e Hegel, até foram marcados do modo mais decisivo pelo conceito de Filosofia (...) no entanto, nunca ultrapassaram ou mesmo alcançaram a densidade dessas reflexões “metafilosóficas” em uma apresentação coerente própria da essência e da estrutura da Filosofia (HÖSLE, 2007, p.44).

Partindo das indicações a respeito do conceito de DdC dadas na obra anterior, podemos então adentrar na obra fundamental de Fichte, considerada a pedra fundamental do Idealismo Alemão, “O fundamento da Doutrina-da-Ciência” (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794)<sup>136</sup>. Já na nota introdutória à primeira edição (1795), após tratar das dificuldades apresentadas pelos leitores de sua DdC e sua suposta obscuridade e

<sup>134</sup> FICHTE, Op.cit, p.25.

<sup>135</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.43.

<sup>136</sup> FICHTE, J.G. *Doutrina da Ciência de 1794*. In: Os Pensadores. A DdC de 1794 é considerada uma das obras mais difíceis da história da Filosofia, embora seja apresentada de forma rigorosamente articulada e seguindo uma lógica irrefutável. Fichte reclama da incompreensão de seus leitores na nota introdutória à primeira edição: “*ouvi muitas queixas sobre a obscuridade e ininteligibilidade da parte deste livro até agora conhecida publicamente, assim como do escrito: Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência..*” (p.40).

ininteligibilidade, Fichte apresenta uma explicação para tal dificuldade: “Tenha esse desentender a razão que se queira, há na própria doutrina-da-ciência uma razão pela qual ela deve continuar sempre ininteligível para certos leitores: ela pressupõe a faculdade da liberdade de intuição interna” (FICHTE, 1984, p.40).

O núcleo reflexivo da DdC de 1794 se apresenta no desenvolvimento dos três princípios (Primeira Parte, Parágrafos 1 a 3)<sup>137</sup> que expõem e explicitam os fundamentos do saber teórico (Segunda Parte, Parágrafo 4) e do saber prático (Terceira Parte, Parágrafo 5), são eles: o primeiro princípio, simplesmente incondicionado quanto à forma, o segundo princípio, condicionado quanto à forma e, o terceiro princípio, condicionado quanto ao conteúdo<sup>138</sup>. O ponto de partida para o primeiro princípio, pura e simplesmente incondicionado, será o reconhecimento de que este princípio não se deixa provar, nem determinar, sendo uma expressão do “estado-de-ação” (Tat-handlung) como fundamento de toda consciência e o único que a torna possível. As leis lógicas são, como diz o próprio Fichte, derivadas ou pressupostas tacitamente derivadas do princípio no qual se busca fundar o saber humano<sup>139</sup>. Fichte reconhece o círculo inevitável e livremente admitido no qual se incorre nesse procedimento.

Partindo de uma proposição qualquer aceitável sem contestação, como um “estado-de-ação”, partindo de um fato qualquer da consciência após outro até chegar ao puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado<sup>140</sup>. Fichte segue três passos nesse estabelecimento do fundamento incondicionado do saber, a proposição  $A \text{ é } A$ , um juízo que exprime a ideia que  $A$  está posto *no eu e pelo eu* (como  $X$ ), tal proposição conduz a expressão  $eu=eu$ , esta última tem um caráter incondicionado, pois só sob certa condição tem um conteúdo. Nesse caso, ela vale incondicionada segundo a forma, mas também segundo o conteúdo.

Assim, o por do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero por-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e

<sup>137</sup> HÖSLE, V. *O sistema de Hegel*, p.58-62; Ch. IBER, *O conceito de Eu em Fichte*, in: AMORA KL. [org.], *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*, Fortaleza: Ed. UFC, 2007, p. 21 e ss.

<sup>138</sup> FICHTE, J.G. *Doutrina da Ciência de 1794*, §§ 1-3, pp.43-62.

<sup>139</sup> Idem.

<sup>140</sup> Segundo Hösle, isso se denomina demonstração reflexiva, HÖSLE, V. Op.cit, p.58.

aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina da ciência inteira (FICHTE, 1984, p.46).

Aqui se chega ao ponto de distinção entre aquilo que era o ponto de partida cartesiano, o *Cogito ergo sum*, um mero fato da consciência empírica (Tatsache), entendendo tal atividade da consciência como a descoberta de uma coisa (res) pensante, tornando assim tal reflexão uma equiparação do Eu com um objeto empírico, o que pressuporia certa coisalidade do pensar, diferindo do “estado-de-ação” (Tathandlung) que se funda numa atividade reflexiva absoluta do pôr-se como fundamento do próprio pensar, e mesmo de todas as determinações do espírito<sup>141</sup>. Em Fichte, o pensar não é a essência, mas apenas uma determinação particular do ser.

Fichte distingue-se tanto de Descartes, como também da concepção de Espinosa, caracterizada como um dogmatismo, que da mesma forma que aquele, dá continuidade a redução ontológica do Cogito. A teoria de Espinosa caracteriza-se, pois numa ontologia determinística da substância e nega o caráter auto-referente e reflexivo em nome do auto-conhecimento de Deus. Uma vez que Deus é a única substância e causa de si (causa sui), não caberia uma postulação da independência da subjetividade humana, uma vez que este é um mero modo de ser da substância única. Se em Descartes havia três substâncias (a res cogitans, a res extensa e Deus), em Espinosa Deus é substância única e absoluta em seus diversos atributos, as demais formas (pensamento e extensão) são apenas modos de Deus. O espinosismo ultrapassa a consciência do Eu em um fundamento prático essencial, colocando o Eu prático a serviço do Não Eu, ao invés do oposto, superando assim a oposição Eu / não-Eu.

Segundo Christian Iber,

Fichte interpreta Espinosa, por conseguinte, de tal forma que este último, de fato alcançaria o segundo e o terceiro princípios: o não-Eu e o Eu finito em uma intelecção deficiente em relação ao Eu absoluto. Somente o criticismo da *Doutrina da Ciência* desenvolve o Eu absoluto como conteúdo do primeiro princípio e o Eu prático como esforço em direção da infinitude. Na parte teórica, a Doutrina da Ciência é, porém, “espinosismo sistemático”, uma vez que aqui o segundo e o terceiro princípios são determinantes e ao Eu absoluto do primeiro princípio

---

<sup>141</sup> IBER, CH. *O conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência de 1794-95*, in: AMORA, K. C. *A Dialética do Eu e do Não-Eu em Fichte e Schelling*, Fortaleza, Edições UFC, 2007, p.31-32.

compete “apenas uma realidade regulativa” (Ch. IBER, *O conceito de Eu em Fichte*, in: AMORA, 2007, p.40-41).

Esta distinção de Fichte em relação a Descartes e Espinosa se faz necessária na medida em que contribui para compreender a relação entre os conceitos de saber imediato, intuição intelectual e reflexividade que compõem não apenas as categorias centrais de Fichte e Espinosa, mas de modo mais preciso o pensamento de Schleiermacher, na medida em que este se aproxima do pensamento de Espinosa e Schelling e se distancia de Fichte no que diz respeito à ideia de subjetividade, conhecimento e linguagem, o que será patente tanto em sua *Dialética* quanto na *Hermenêutica*. No entanto, é preciso não radicalizar o distanciamento entre Fichte em Schleiermacher no que diz respeito aos conceitos de reflexão e imaginação e sua relação com a arte<sup>142</sup>, o qual será um dos elementos irrecusáveis no movimento romântico alemão<sup>143</sup>.

Em seguida a formulação do princípio fundamental da *Doutrina da Ciência* na autoconsciência do Eu, Fichte refletirá diante dos impasses e críticas (no intervalo entre 1795-1800) a respeito de uma suposta vacuidade do Eu originário em sua autoposição e oposição ao Não-Eu<sup>144</sup>, o que será enfrentado por ele a partir da reflexão do Eu na concepção do Eu prático, enquanto entendimento do querer como o caráter essencial e verdadeiro da razão<sup>145</sup>. Essa mudança na compreensão da autoconsciência será evidenciada nas obras *Fundamento do Direito Natural* (1796) e no *Sistema da Doutrina dos Costumes* (1798). Reconhecendo que a autoconsciência do ser racional não se dá efetivamente apenas na sua relação com o mundo

<sup>142</sup> FICHTE, J.G. *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia*, tradução Ulisses Razzante Vaccari, SP, Humanitas, Imprensa oficial do gov. de São Paulo, 2014.

<sup>143</sup> BENJAMIN, W. *O conceito de crítica da arte no Romantismo Alemão*, tradução Marcio Seligmann-Silva, SP, Edusp/Iluminuras, 1993, p.30.

<sup>144</sup> Tais críticas são feitas por Hölderlin (Carta a Hegel, janeiro de 1795), por Jacobi em uma carta ao próprio Fichte, bem como por Imanuel Niethammer no primeiro tomo do seu *Jornal Filosófico*. Schelling que acompanha o desenvolvimento do conceito de filosofia prática fichteana, o qual permite suas próprias elaborações sobre intersubjetividade em seu *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800). Sobre essas críticas ver STOLZENBERG, J. *Op.Cit*, p.52. Essa reflexão sobre o Eu prático de Fichte e seu conceito de intersubjetividade serão decisivas na elaboração da própria filosofia prática de Hegel, através da ideia de auto-determinação da vontade e sua efetivação objetiva nas instituições, e eminentemente no Estado (HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*).

<sup>145</sup> STOLZENBERG, J. *Conceito de autoconsciência prática em Fichte*, in: AMORA, K.C. (org.) *A Dialética do Eu e do Não-Eu em Fichte*, Fortaleza, EdUFC, 2007, p.47.

externo na forma dos objetos (Não-Eu), mas numa tomada de consciência a partir da ação livre do Eu, será preciso ir além da mera relação limitativa que esta relação impõe, mas ampliar-se na apreensão da auto-referência na forma e no conteúdo da ação. O sujeito determina-se a si mesmo na sua relação com os objetos, a partir de um fim (Zweck), cuja realização é visada, pôr um fim a si mesmo é nesse sentido querer algo, saindo de si e de sua vacuidade. Esta autoconsciência prática é o primeiro passo rumo a uma teoria da subjetividade concreta e de uma teoria geral da ação racional em Fichte, o que terá como consequência não apenas a compreensão de sua ação diretiva no âmbito da ação moral, mas ainda em contextos de ação jurídicos e todos os demais contextos em que se fale de ação consciente<sup>146</sup>.

A nova elaboração fichteana do Eu, pensado agora enquanto primazia do Eu prático e do querer, deve ser tratada como parte do seu projeto de uma compreensão da unidade sistemática do saber e da natureza da razão humana, fundamentalmente em seu aspecto prático ela permite a fundamentação da relação intersubjetiva<sup>147</sup>. É necessário ressaltar que no âmbito do desenvolvimento da teoria da intersubjetividade, o ser racional não pode tornar-se consciente de sua ação livre, caso não admita outros seres racionais aos quais ele possa atribuir esta mesma faculdade. Fichte, como dissemos, conduz sua reflexão sobre a ação livre à necessidade de postular a existência de outros seres racionais, neste sentido, a existência do outro me faz compreendê-lo como capaz de determinar um fim para si mesmo, como causa de sua ação e como ser livre, enquanto exortação relativa a uma esfera de possibilidades de decisão por determinada ação. O conceito de si mesmo como ser livre inclui, por isso, o reconhecimento do outro como um ser livre.

A relação entre esses dois seres racionais e livres permite que eles conheçam (kennen) e se reconheçam (sich erkennen), enquanto capazes de restringir sua própria liberdade levando em consideração a liberdade do outro. O ser racional assim se reconhecendo como livre e reagindo à exortação nos limites da esfera de ação indicada,

---

<sup>146</sup> STOLZENBERG, J. *Op.cit.*, p.55-56.

<sup>147</sup> HÖSLE, V. *O sistema de Hegel, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução Antonio Celionar Pinto de Lima, SO, Loyola, 2007, p.58. Tal compreensão da intersubjetividade é um dos aportes mais importantes da Filosofia de Fichte para o pensamento filosófico posterior, especialmente para Hegel e sua compreensão do Espírito Objetivo (Direito, Moral e Eiticidade), embora este não tenha levado às últimas consequências esta contribuição como acontecerá na filosofia hermenêutica e pragmática contemporânea.

escolhe seus limites e se diferencia de todos os outros seres racionais fora dele. Nesta reação, percebemos os primeiros passos da filosofia fichteana da linguagem, uma vez que o sujeito se vê na condição de um ouvinte e no papel de alguém que fala e só pode relacionar-se consigo na medida em que compreende a si em sua relação com o outro com quem se confronta através do diálogo. Acolher e realizar as orientações conjuntamente com o outro é a base do comportamento comunicativo<sup>148</sup>.

Tomando como ponto de partida a reflexão sobre o caráter intersubjetivo da linguagem, iremos encontrar ideias que estão na base do projeto schleiermacheriano de uma filosofia hermenêutica (entendida como uma relação intersubjetiva e fundada na linguagem), pensada a partir de uma construção convencional e marcada pela historicidade e pela multiplicidade de suas manifestações. A filosofia da linguagem de Fichte pode ser encontrada numa exposição pormenorizada em seu escrito “*Sobre a faculdade linguística e da origem da linguagem*” (1795)<sup>149</sup>, no qual o filósofo pretende deduzir a necessidade da invenção da linguagem a partir da própria natureza da razão humana (FICHTE, 2014, p.123). Neste sentido, a linguagem não pode ser investigada a partir de hipóteses e registros arbitrários nos quais uma linguagem pode ter tido sua origem, sendo necessário se colocar numa situação pré-linguística, numa situação em que ainda não havia linguagem.

Entretanto, Fichte parte da negação de uma suposta convenção ou acordo, sendo uma ideia improvável e não convincente, considerando que em sua origem se partiu de signos arbitrários derivados das faculdades essenciais da natureza humana. A linguagem é definida em seu sentido mais lato como “a expressão dos nossos pensamentos mediante signos arbitrários” (FICHTE, 1994, p.124). Uma vez que nossos pensamentos se manifestam através de efeitos no mundo sensível, “penso e ajo conforme os resultados deste pensar” (FICHTE, 1994, p.124). O agir é em si mesmo um fim. O único fim da linguagem é, pois, o de designar o pensamento.

A faculdade linguística é, para Fichte, a capacidade de designar arbitrariamente os pensamentos. O ponto de partida desta reflexão filosófica sobre a linguagem é o de uma linguagem originária, a qual em seus princípios é necessariamente uma linguagem auditiva,

---

<sup>148</sup> STOLZENBERG, *Op.cit*, p.59.

<sup>149</sup> FICHTE, J.G. *Da faculdade linguística e da origem da linguagem*. Tradução portuguesa Bernahard J.Sylla (Univ.do Minho), in: Revista Diacrítica, Vol.28, número 2, Braga (Portugal), 2014.



para em seguida passarmos a uma linguagem de sons e, por fim, a uma linguagem de sinais ou hieróglifos, que pressupõem um estado desenvolvido de abstração e elaboração de conceitos e esquemas. Fichte desenvolve sua análise da linguagem em acordo com sua compreensão da natureza da racionalidade humana, recorrendo a uma história a priori da linguagem, começando pela relação do homem com a natureza e seu domínio da mesma, em seguida surge a relação do homem com outro homem, tal relação não segue o mesmo princípio de dominação e subjugação, mas do princípio de conformidade da razão consigo mesma. Neste sentido, o homem submete as coisas naturais para que se adequem aos fins da razão, enquanto no encontro com outro homem ele encontra algo que já age por si mesmo e em conformidade consigo mesmo. Aqui o homem encontra um objeto do seu agrado no qual se reconhece (como objeto que se adéqua a fins) e se alegra (FICHTE, 1994, p.127).

Nesta relação homem-homem, há uma influência mútua, onde um ser altera sua finalidade após eu ter exercido sobre ele minha finalidade, em resposta à minha. Neste ser reconheço a racionalidade, a liberdade e a finalidade. Como um ser que busca encontrar fora de si a racionalidade, o homem confere racionalidade inclusive a seres inanimados, como acontece através das criaturas imaginadas na mitologia e na crença religiosa de todos os povos. É justamente nesta busca de racionalidade que o homem sente a necessidade de transmitir seus pensamentos de uma forma mais determinada, situação que não impede a possibilidade de não entendimento de minhas intenções e pensamentos que pode se dar através da ambiguidade e do desentendimento, fato que ocorre também com os demais. Aqui surge a intenção e “a tarefa de inventar certos signos por meio dos quais os nossos pensamentos possam ser comunicados aos outros” (FICHTE, 1994, p.128).

Segundo ele, pois,

Havendo relacionamento com outros homens, surge em nós a ideia de transmitir, uns aos outros, os pensamentos através dos signos arbitrários – numa palavra: a ideia de linguagem. Daí que resida no impulso, inerente à natureza humana, de encontrar racionalidade fora de si, o impulso mais específico de realizar uma linguagem; a necessidade de satisfazer este último impulso vem à luz quando seres racionais estabelecem relações mútuas (FICHTE, 1994, p.129).

O ponto de partida de nossa linguagem originária está relacionada aos nossos sentidos mais fundamentais, a visão e a audição, esta linguagem será denominada uma

linguagem de hieróglifos. Os primeiros signos são, pois, de acordo com a própria natureza e por isso não passam de imitações da mesma.

Em Schleiermacher, a oposição a tal visão apriorística e arbitrária da linguagem, será feita a partir do caráter de diversidade e historicidade da linguagem, do reconhecimento da identidade entre pensamento e linguagem, que pressupõe não um acordo prévio, mas um constante entender-se dos homens sobre seus conceitos, o que se dá numa progressiva discussão dialética, sempre passível de desentendimento e da necessidade de compreensão e interpretação, daí porque o trabalho investigativo dos conceitos realizado pela Dialética só alcance sua plenitude com o trabalho de esclarecimento através da Hermenêutica.

Por fim, faz-se necessário considerar dois pontos específicos que restam como essenciais na compreensão do pensamento de Fichte e sua importância na retomada da Dialética, tal como se dará a partir do Idealismo Alemão. Em primeiro lugar, sua concepção de Filosofia, pensada como ciência fundamental e dos princípios de todas as ciências ou teoria do princípio Absoluto, superando de certo modo a subjetividade finita como pensada pela filosofia transcendental, embora em Fichte o Absoluto se apresente ainda como algo indeterminado, pois em sua compreensão ele não tem nem pode ter nenhum predicado, “ele é pura e simplesmente o que ele é, e isso não se pode explicar mais amplamente” (apud HÖSLE, 2007, p.60). Temos aqui o germe do que será a grande descoberta de Hegel, uma vez que o Absoluto de Fichte é pensado como abstrato, sem conteúdo e não como algo concreto<sup>150</sup>. Em segundo lugar, sua permanência no quadro do pensamento transcendental e a incapacidade de superá-lo, ou seja, mesmo superando a subjetividade finita, em sua filosofia o próprio Absoluto é reduzido à condição de finito, o que será objeto da crítica de Schelling e Hegel<sup>151</sup>. Essa superação demanda a fundamentação de um princípio absoluto que além de ser uma estrutura lógica absolutamente reflexiva, e não meramente um Eu finito oposto a um Não-Eu, uma objetividade, mas sendo absoluta tem de ser subjetividade e ao mesmo tempo objetividade, portanto unidade de subjetividade e objetividade, tal será o ponto de partida da reflexão de Schelling<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.60.

<sup>151</sup> Cf. OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fragmentação*, p.147 e ss; HÖSLE, p.60 e ss; IBER, p.27-30, 37 e ss.

<sup>152</sup> HÖSLE, V. *Op.cit.*, p.61.

#### 2.4.2 Friedrich Schelling e a Dialética da Natureza

Friedrich Schelling parte do edifício filosófico construído por Fichte, a partir da fundamentação do saber no conceito de um Eu absoluto que põe a si mesmo e ao não-Eu, ou seja, de uma subjetividade auto-fundante segundo uma atividade tética absoluta, que redundando na ideia de um princípio primeiro de todo o saber que torna possível os saberes específicos. Para além dessa argumentação com base em Fichte, Schelling retoma uma fundamentação ontológica do conceito transcendental do Eu fichteano, segundo o horizonte de motivos espinosistas e místicos<sup>153</sup> até a fundamentação de sua filosofia da Natureza.

Seguindo a indicação dada pelo próprio Schelling (em sua fase tardia)<sup>154</sup>, podemos dividir o seu pensamento e obra em duas fases de uma mesma e única filosofia, são elas: a filosofia negativa (filosofia da subjetividade, filosofia da natureza e filosofia da identidade) e a filosofia positiva (filosofia da liberdade e filosofia tardia)<sup>155</sup>. A filosofia negativa tem como tarefa a exposição a priori dos princípios do real, enquanto a filosofia positiva parte da confirmação desta exposição através dos fatos, o desdobramento de Deus não é algo lógico, mas “mitológico” e histórico. A Filosofia de Schelling busca superar os dilemas do pensamento do idealismo absoluto de Fichte, bem como encontrar o fundamento originário do Ser e Pensar, superando pela raiz a dicotomia dogmatismo/criticismo por meio de uma síntese entre espinosismo e filosofia crítica, sua filosofia torna-se assim uma espécie de Real-Idealismo e Ideal-Realismo, fundado na ideia de Incondicionado conhecido de forma imediata por uma intuição intelectual<sup>156</sup>. Schelling pretende assim encontrar o fundamento que é, enquanto unidade e absoluto, anterior a dualidade finita “sujeito-objeto”, que embora buscada por Fichte, não conseguiu ser alcançada. Nesta unidade originária, acessível à razão de forma imediata pela intuição intelectual, são dadas toda multiplicidade e diferença,

---

<sup>153</sup> VIEIRA, L./ PUENTE, F. Rey (org.). *As filosofias de Schelling*, Belo Horizonte, EdUFMG, 2005. As principais influências filosóficas e místicas no pensamento de Schelling vão desde Platão e o Neoplatonismo (Plotino e Proclo), passando por Scotus Erígena, Jacob Boehme, Espinosa e Franz von Baader. Schleiermacher se encontra na continuidade dessa tradição neoplatonizante, uma vez que tanto foi um grande intérprete de Platão, bem como continuador dessa concepção schellingiana da intuição do todo e da unidade última das coisas no Absoluto.

<sup>154</sup> VIEIRA, Leonardo A. *Schelling*, RJ, Jorge Zahar, 2007, pp14-15.

<sup>155</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>156</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, p.169-178.

segundo o próprio Schelling, “tudo é uno no Absoluto” (“Alles ist eins im Absolutem”). O único Em-si é identidade absoluta (identidade da identidade).

Assumindo o confronto com o criticismo kantiano e com Fichte, Schelling encontrará um maior alcance especulativo em suas reflexões, partindo das obras *Sobre a possibilidade de uma Filosofia em geral* (1794), *Do Eu como principio incondicionado da Filosofia ou sobre o Incondicionado no saber humano* (1795) e *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo e Criticismo* (1795)<sup>157</sup>, onde serão questionadas as certezas do pensamento kantiano a respeito do pensamento idealista e realista, como a partir da ampliação do alcance da ideia de subjetividade transcendental para além do Eu fichteano, concebendo-se assim sua ideia de uma filosofia da Identidade e da Natureza nas obras *Ideias para uma filosofia da Natureza* (1797), *Sistema do Idealismo transcendental* (1800), *Bruno ou do principio divino e natural das coisas* (1802), *Exposição da ideia universal da Filosofia em geral e da Filosofia da Natureza como parte integrante da primeira* (como apêndice para a introdução de “Ideias para uma Filosofia da Natureza, 1803) e *Aforismos para introdução a Filosofia da Natureza e Aforismos sobre Filosofia da Natureza* (1806)<sup>158</sup>.

No período final de sua trajetória, Schelling desenvolve o que se denomina filosofia positiva através do ponto de viragem que se dá com a obra “*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*” (1809)<sup>159</sup>, que pretende articular a relação entre necessidade e liberdade<sup>160</sup>, de tal forma que sua reflexão está vinculada aos conceitos formulados pelos místicos alemães como Jacob Boehme<sup>161</sup> e Franz von Baader<sup>162</sup>. Também

<sup>157</sup> SCHELLING, F. *Obras escolhidas*, tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, SP, Abril Cultural, (Os Pensadores), 1979.

<sup>158</sup> Idem. *Aforismos para introdução a Filosofia da Natureza e Aforismos sobre Filosofia da Natureza*, tradução e introdução Maria C.F. Gonçalves, RJ, Ed.PUC; SP, Loyola, 2010.

<sup>159</sup> SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, tradução portuguesa Carlos Morujão, Lisboa, Ed.70, 1993.

<sup>160</sup> Numa clara referência à querela do panteísmo (e por sua vez do ateísmo), confrontando deste modo as concepções de Espinosa e Leibniz.

<sup>161</sup> Jacob Boehme nasceu em Alt-Seidenberg, em 1575, de família humilde tendo peregrinado a procura de trabalho manual até se estabelecer em Goerlitz, em 1594, e aí viveu até sua morte em 1624. A hostilidade da ortodoxia luterana não tirou a paz da alma certa de sua missão. Teve uma revelação em 1600 que não divulgou até que em 1610 passou a escrever sua primeira obra *Aurora nascente*, a qual descreve toda sua compreensão da criação divina, a queda do homem e os elementos que compõem a realidade. Suas principais obras são: *A Aurora nascente* (*Morgenröte im Aufgang*, 1612), *Os três princípios da essência divina* (*Beschreibung der Drei*

fazem parte deste período as obras “*Filosofia da Mitologia*” (Philosophie der Mythologie, 1828) e “*Filosofia da Revelação*” (Philosophie der Offenbarung, 1831) e por fim, “*As Idades do Mundo*” (Die Weltalter, 1811)<sup>163</sup>. Deste modo, a Filosofia é compreendida como explicitação de uma teofania e o universo uma auto-revelação de Deus, tornada possível através de uma Filosofia da mitologia que considera a mitologia pagã, o cristianismo e uma nova mitologia como movimento do universo a Deus através da história.

A Dialética no pensamento de Schelling embora não esteja explicitada numa obra metodológica, pode ser rastreada em sua crítica do pensamento kantiano, seguida por sua orientação fichteano e posteriormente na assimilação de alguns elementos do pensamento de Espinosa<sup>164</sup>. Schelling assume inicialmente o projeto fichteano de uma dialética que se articula na fundamentação da Filosofia como saber dos primeiros princípios do saber a partir da relação entre Eu e Não-Eu, postos por um Eu Absoluto que se apresenta ele mesmo ainda como finito, mas que será ultrapassada na constituição do Absoluto enquanto identidade de ideal e real, e que embora resgate elementos do espinosismo, introduz em sua filosofia a dimensão da dinamicidade interna deste Absoluto<sup>165</sup>.

Como já afirmamos, Schelling não assume diretamente uma visão metodológica do procedimento dialético, mas o desenvolvimento de suas reflexões sobre a unidade do saber, sobre Pensar e Ser, isto é, sobre a unidade absoluta que recede toda diferença, sobre idealismo e objetivismo, nos levam a compreender em que consiste a estrutura e o movimento dialético no interior de sua filosofia<sup>166</sup>, de tal forma que podemos entrever suas consequências e influência no pensamento de Hegel e, principalmente, de Schleiermacher.

---

Göttliches Wesens, 1619), *Misterium Magnum* (1623), *A Signatura das coisas* (De Signatura Rerum, 1621). Ver BOEHME, J. *A Aurora nascente*, tradução Américo Sommermann, SP, Paulus, 2007.

<sup>162</sup> Franz Xaver Von Baader nasceu em Munique em 1765, falecido em 1841, foi um mineralogista e depois filósofo e teólogo católico, cuja obra é um comentário das obras de Jacob Boehme e Saint Martin através de aforismos e analogias místicas. Conferir a única obra traduzida até então de Franz Von Baader em português: VON BAADER, F. *Os Ensinamentos Secretos*, SP, Madras. 2004.

<sup>163</sup> SCHELLING, F.W.J. *Las Edades del Mundo*, tradução de Jorge Navarro, Madrid, Akal Editorial, 2002.

<sup>164</sup> AMORA, K. C. *A dinâmica da Natureza, de Deus e da Liberdade em Schelling*, in: Revista Conatus, Vol.IV., número 08, Dezembro 2010, pp.65-72.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> VIEIRA, L. A. *Liberdade, Dialética e Intuição intelectual*, in: BRITO, E. F. / CHANG, Luiz H. *Filosofia e Método*, BH, EdUFMG, 22002, p.19. O Idealismo Alemão retoma a filosofia de Espinosa, desta vez mediada

O ponto de partida da reflexão schellingiana é a ideia de intuição intelectual (Intellektuelle Anschauung)<sup>167</sup>, criticada tanto por Kant quanto por Hegel, pelo primeiro na medida em que reconhecia apenas o modo de intuição através da sensibilidade<sup>168</sup>, mas não por parte da razão, o segundo, por sua vez porque compreendia que a intuição como ponto de partida para a compreensão do Absoluto ou Incondicionado seria insuficiente e contraditória<sup>169</sup>, uma vez que restrita ao particular de tal experiência, incompatível com a pretensão de universalidade que este exige, bem como por seu caráter de indeterminação e indiferenciação em relação ao subjetivo e objetivo.

Para Kant, por exemplo, o que denominamos saber condicionado, diz respeito em primeiro lugar à Sensibilidade, que recebe o múltiplo dos fenômenos segundo as intuições sensíveis de espaço e tempo, tal múltiplo é, por sua vez, pensado sob as categorias do Entendimento, restando a Razão, elevar as mesmas à unidade última através das Ideias transcendentais. Nesse sentido, o papel da Razão seria o de tematizar o Incondicionado (Unbedingt), embora não possa conhecê-lo, sendo assim “uma faculdade de unidade das regras do Entendimento sob princípios. Ela, portanto, nunca se dirige primeiramente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, a fim de propiciar aos múltiplos conhecimentos do Entendimento unidade a priori mediante conceitos, unidade que pode chamar-se unidade da razão e é de uma espécie bem outra do que aquela levada a cabo pelo Entendimento”<sup>170</sup>. A Razão não pode tratar das coisas sensíveis como se fossem compreendidas numa totalidade, como pretende um suposto saber imediato através de uma intuição do Todo, embora enquanto faculdade que tematiza o Incondicionado possa ser por

---

pela concepção transcendental kantiana, transformada em seu interior numa concepção do real em seus princípios subjetivos e objetivos, sem correr o risco de retorno à Metafísica antiga.

<sup>167</sup> A ideia schellingiana de uma intuição (Anschauung) e de um saber imediato do ideal-real servirá como base da concepção de intuição e sentimento no jovem Schleiermacher e seu escrito sobre Religião (1799). Conferir OLIVEIRA, M.A. de. *Para além da fragmentação*, p.172 ss.

<sup>168</sup> KANT. I. KrV, B 33, 34 / A19,20. Der Transzendentaler Elementarlehre (Erster Teil), Die Tranzsendental Ästhetik, § 1.

<sup>169</sup> HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, Petrópolis, Vozes, p.28.

<sup>170</sup> VIEIRA, L. *Liberdade, Dialética e Intuição intelectual*, in: *Filosofia e Método*, p.23.

sua vez, a condição de possibilidade de pensar o proprio condicionado, enquanto objeto de conhecimento<sup>171</sup>.

Em suas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo* (1795), Schelling analisa as duas formas de pensar filosófico e faz uma critica a prova moral da existência de Deus<sup>172</sup>, apontando para os questionamentos que surgem da tentativa da razão teórica em sua fraqueza ao conceber Deus, resultando assim da necessidade de fundamentar a ideia de Deus para salvar a moralidade, daí a razão de se pensar um Deus moral e sob leis morais. Na continuidade de sua reflexão, Schelling demonstra que a querela do criticismo contra o dogmatismo se deu numa suposta refutação do dogmatismo pelo criticismo, sempre no âmbito da razão teórica, e que teve como consequência a necessidade de uma ampliação da questão através da fundamentação moral da existência de Deus. Neste sentido, sua critica pretende demonstrar que o dogmatismo não foi refutado tout court, mas que o criticismo mostrou ao dogmatismo o caminho que este deveria seguir e tornar-se assim um realismo objetivo.

Se a Crítica da Razão Pura se pronunciou contra o dogmatismo, é que ela se pronunciou contra o dogmaticismo, isto é, contra um sistema de dogmatismo que é construído às cegas e sem investigação prévia da faculdade de conhecer. A Crítica da Razão Pura ensinou ao dogmatismo como se tornar dogmatismo, isto é, um sistema do realismo objetivo, fundado em si mesmo (SCHELLING, 1979, p.15).

Schelling demonstra assim que a CRP tem como tarefa estabelecer as bases de toda ciência possível, ser uma espécie de doutrina da ciência que por sua vez fundamenta como um cânon para elevar a ciência a um principio absoluto, não sendo ela mesmo esse sistema. Nesse ponto de sua abordagem o filósofo inicia sua consideração a respeito de Espinosa, demonstrando a convergência entre criticismo e dogmatismo no que diz respeito à questão fundamental, o Absoluto, com isso conduz sua própria reflexão sobre a questão da intuição intelectual, a qual será o ponto de partida de seu próprio método filosófico na apreensão deste Absoluto.

---

<sup>171</sup> A respeito da questão do Incondicionado em Kant, ver a tese: CORIOLANO, E. V. *A representação do Incondicionado na Crítica da Razão Pura*, Op. Cit..

<sup>172</sup> SCHELLING. F.W.J., *Obras escolhidas*, in: Os Pensadores, tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, SP, Abril Cultural, 1979, p.06.

Afirmo que o dogmatismo e o criticismo têm ambos o mesmo problema. Qual é esse problema, já foi dito em minha carta anterior. A saber, não se refere ao ser de um Absoluto em geral, porque sobre o próprio Absoluto, como tal, não é possível nenhuma controvérsia, pois no domínio do próprio Absoluto não valem proposições que não sejam meramente analíticas. Neste domínio não é seguida nenhuma outra lei que não a da identidade: nele não temos de cuidar de nenhuma prova, mas apenas de análises; não de conhecimento mediato, mas apenas de saber imediato – em suma, aqui tudo é concebível (SCHELLING, 1979, p.18).

Espinosa aparece como um ponto central na viragem da filosofia meramente reflexiva (ligada ao condicionado), para uma filosofia do Absoluto que parte de uma perspectiva imanente sobre a existência do mundo, o *ex nihilo nihil fit*, donde sua rejeição de toda passagem do infinito ao finito tem em si o princípio primeiro de onde será possível ultrapassar as dicotomias tanto de um criticismo que apenas nega o saber imediato, quanto de um dogmatismo que o assume de forma ingênua sem reflexividade. Isso fica evidente na leitura das Cartas 7 e 8, onde Schelling demonstra as intuições de Espinosa no que diz respeito à ideia de imanência, ao saber imediato e à intuição do Absoluto, o último grau de conhecimento<sup>173</sup>, mas pontua as limitações, os devaneios delírios (Schwärmerei) de uma visão mística ingênua que tem sido perpetuada na história do pensamento ocidental<sup>174</sup>.

Já em sua *Exposição da Ideia Universal da Filosofia...* (1803), Schelling reconhece a descoberta tardia da filosofia de Espinosa, asseverando o aspecto que ainda precisava ser desenvolvido a partir de suas reflexões. Espinosa seria o ponto de inflexão que ampliaria a reflexão do Absoluto como substância e sujeito, a partir da concepção de uma ciência que fundamenta a si mesma e as demais ciências, tarefa que seria o leitmotiv do Idealismo das filosofias de Schelling e Hegel. Segundo ele:

Espinosa permaneceu desconhecido por mais de cem anos. A apreensão de sua filosofia como mera doutrina da objetividade não permitiu reconhecer nele o verdadeiro Absoluto. A determinidade com a qual ele reconheceu sujeito-objetividade como o caráter necessário e eterno da absolutez mostra a alta destinação que estava em sua filosofia e cujo desenvolvimento completo estava reservado para um tempo mais tardio. Nele falta uma passagem cientificamente cognoscível da primeira definição de substância para a grande proposição mestra de

<sup>173</sup> ÉSPINOSA, *Ética*, Livro II, Prop.47. É partir desta intuição que surge o chamado amor intelectual de Deus (livro V, Prop. 06), que se aproxima do estado de beatitude.

<sup>174</sup> SCHELLING, J.W.F. *Obras escolhidas*, p.25.



sua doutrina (Ética, Livro II, prop.7, Escólio)<sup>175</sup> (...). O conhecimento científico dessa identidade, cuja falta em Espinosa expôs sua doutrina aos mal entendidos dos tempos até agora, tinha também de ser o começo do renascimento da própria filosofia (SCHELLING, 1980, p.55).

No que diz respeito à filosofia de Fichte, Schelling tece algumas críticas que determinam sua distinção em relação às limitações de seu pensamento, embora considerando os elementos irrecusáveis em sua formulação, que como já disséramos será o estofa a partir de onde se desenvolverá o programa do Idealismo Alemão. A Filosofia que conduziu a filosofia transcendental às últimas consequências, resgatando os elementos especulativos que seriam fundamentais para o projeto do Idealismo, esbarra numa auto-limitação na medida em que reduz o Absoluto a uma realidade finita.

A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer valer outra vez a forma universal da sujeito-objetividade como o uno e o todo da filosofia, pareceu, quando mais se desenvolvia, tanto mais limitar sua própria identidade, outra vez, como uma particularidade, à consciência subjetiva, mas absolutamente e em si tomá-la como objeto de uma tarefa infinita, de uma exigência absoluta, e, dessa maneira, depois da extração de toda substância da especulação, deixá-la para trás como um resíduo vazio e, em contrapartida, como a doutrina kantiana, ligar a absolutez, pelo agir e pela crença, novamente a mais profunda subjetividade (SCHELLING, 1980, p.55).

Neste caso, fica clara a condução para a solução inversa, de onde se passa do finito ao infinito, o que será uma referência para compreender a relação de proximidade entre as ideias de Espinosa, Schelling e Jacobi, isto está no núcleo do pensamento de Schleiermacher e sua concepção de religião em seus “Discursos sobre a Religião” (*Reden über die Religion*, 1799), entendida como sentimento (Gefühl), ou seja, “um sentimento de dependência em relação ao Universo”. Em Schleiermacher, a ideia de intuição intelectual e de saber imediato está estritamente ligada à sua concepção do caráter reflexivo da subjetividade, pois não se vincula a uma negação do saber condicionado, mas pressupõe o sentimento como unidade da subjetividade em sua apreensão da totalidade do mundo em suas forças

---

<sup>175</sup> “que tudo aquilo que pode ser percebido por um entendimento infinito como constituindo a essência da substância pertence a uma substância única, e conseqüentemente, que substância pensante e substância extensa é uma e mesma substância, que ora é compreendida sob este, ora sob aquele aspecto” (ESPINOSA, Ética, Livro II, Prop.7).

polarizadas e em constante imbricação<sup>176</sup>, sem contudo recusar a relação de dependência com o infinito, entendido como o Universo.

Na compreensão de L. H. Dreher<sup>177</sup>, as compreensões comuns (ou paralelas) de Schelling e Schleiermacher, a respeito da tematização do Absoluto no âmbito da dialética entre dependência e liberdade, se opõem à visão kantiana e fichteana de uma independência em relação aos condicionamentos exteriores, e mesmo interiores. Para Schleiermacher, especialmente, a liberdade se constitui numa dupla dependência, seja dos condicionamentos exteriores (naturais e sensíveis), seja na dependência em relação ao Absoluto, como fica claro em sua obra juvenil sobre a religião. A verdadeira liberdade humana deve ser pensada como uma liberdade-na-dependência<sup>178</sup>.

#### **2.4.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel e a Dialética do Absoluto**

Hegel é o filósofo pós-kantiano que assumiu a tarefa de levar a Dialética a sua forma mais elevada, assumindo o desafio posto por Fichte (pensar o princípio primeiro da Filosofia transcendental como reflexivo e autofundante e fundamento das demais ciências particulares<sup>179</sup>) e Schelling (estabelecer a autoconsciência absoluta, enquanto identidade da natureza e do espírito), mas agora pensando não apenas como uma Lógica e uma Metafísica (Ontologia), como já indicado no início da Lógica<sup>180</sup>, mas ainda como um processo que desemboca na realização e efetivação da liberdade e do próprio Absoluto na História<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*, p.10. Essa discussão sobre a compreensão da ideia de subjetividade e sentimento em Schleiermacher será discutida na segunda parte de nosso trabalho, especificamente na abordagem dos princípios da Dialética na obra *Discursos sobre a Religião*.

<sup>177</sup> Cf. DREHER, L.H. *Dependência e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos de relação com o Absoluto*. In: Numen – Revista de estudos e pesquisas da religião, Juiz de Fora, (MG), n.7, v.2, pág.59-77.

<sup>178</sup> Idem.

<sup>179</sup> Tal é o programa do Idealismo Alemão posto por Fichte como tarefa em FICHTE, J.G. *Conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia*. In: FICHTE, J.G. *Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*, SP, Abril, 1984.

<sup>180</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em epítome*, Vol. I (Lógica), tradução Artur Mourão, Lisboa, Ed.70, 1970, § 9, p.78.

<sup>181</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília, EdUnB, 2ª edição, 2008. A História aparece na obra de Hegel como Teodiceia (justificação de Deus) e mesmo uma Teofania (manifestação do divino).

Segundo Hösle (2007, p.71), o programa de sistema de Hegel tem como tarefa articular as exigências de fundamentar um princípio supremo da filosofia transcendental, autofundamentado e reflexivo, tal princípio deve ser absoluto e determinado como unidade de subjetividade e objetividade (chamada por ele na *Lógica* de Ideia Absoluta), neste sentido, natureza e espírito são pensados como unidade e segundo o princípio universal autoconsciente do Espírito<sup>182</sup>. Neste sentido, faz-se necessária a distinção entre o que se denomina de Idealismo transcendental (Kant) e sua reconstrução na forma de um Idealismo Absoluto. Puntel (2010, p.175) apresenta-nos o Idealismo transcendental de Kant partindo de um teorema fundamental do qual decorrem quatro provas e seis premissas básicas, as quais serão retomadas por Hegel, mas de uma forma diversa.

#### Segundo Kant,

Entendo (...) por idealismo transcendental de todos os fenômenos o conceito doutrinal, segundo o qual nós os visualizamos em sua totalidade como simples representações e não como coisas em si, e de acordo com isso tempo e espaço são apenas formas sensíveis de nossa intuição, e não determinações ou condições dos objetos dadas por si mesmas como coisas em si (apud HÖSLE, 2010, p.176).

Puntel parte da ideia de que Hegel retoma as seis premissas de Kant, compreendendo-as de modo diferente, dessa forma apresenta em sua análise as teses 1 e 6 e desenvolve os elementos divergentes que caracterizam o Idealismo absoluto hegeliano. A tese primeira consiste em que “a ciência pura pressupõe a libertação da oposição da consciência. Ela contém a Ideia na medida em que esta é, na mesma proporção, a coisa em si mesma, ou contém a coisa em si mesma na medida em que esta é, na mesma proporção, a ideia pura” (PUNTEL, 2010, p184). Hegel expõe assim os conceitos puros como determinações lógicas, como formas de pensamento “puras em si mesmas”. Esse sistema dos conhecimentos puros ainda não consitui o sistema dos conhecimentos reais concretos, caso das ciências particulares (ou partes da filosofia do real na terminologia hegeliana). Desse modo, o “espaço lógico” não vigora em uma instância, mas é coextensivo com tudo, mundo, natureza, realidade e mesmo espírito, vigorando de modo absoluto<sup>183</sup>, ou seja, as categorias já contém tudo, porém não de

---

<sup>182</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução Antonio Celionar Pinto de Lima, SO, Loyola, 2007, p.71.

<sup>183</sup> Cf. PUNTEL, L. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*, 2010, p.174 ss.

forma determinada, concreta. Neste ponto, distingue-se o conceito de puro em Hegel em relação a Kant, que concebia as categorias apenas como formas subjetivas dos objetos.

A Ideia lógica é o elemento nuclear do sistema e o ápice da Lógica do Conceito, na medida em que é constituidora das categorias lógicas, bem como das categorias da realidade, pensadas não apenas em sua estrutura geral, mas como desenvolvimento imanente das mesmas. Ao contrário de Kant, a Dialética hegeliana não se confunde com uma ‘Lógica das aparências’ ou da ilusão (*Logik des Scheins*), assim como também não se reduz a uma compreensão da contradição como resultado de antinomias da razão no seu uso especulativo, mas é o próprio movimento e as determinações do pensar que compreende em si o movimento do real (Ontologia)<sup>184</sup>.

O desenvolvimento do conceito de Dialética em Hegel pode ser compreendido seguindo as etapas de sua formação: 1) os primeiros escritos da juventude e a pré-história do sistema (1792-1800); 2) o período de Jena, momento propedêutico do sistema (1801-1807); e, por fim, 3) movimento do sistema (1812-1817)<sup>185</sup>. Para não ampliar demasiadamente a investigação deste conceito, faz-se necessário compreendê-lo essencialmente a partir da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807)<sup>186</sup>, pois nela temos uma abordagem da experiência que a consciência faz de si mesma, desde o saber mais imediato até o saber absoluto (sendo uma propedêutica ao sistema), articulada com as duas partes que

---

<sup>184</sup> Como diz Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, ao se referir a Kant e seu esquema triádico do saber: O conceito da ciência surgiu depois que se elevou a sua significação absoluta aquela forma triádica que em Kant era ainda carente de conceito, morta e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [esta aí] reduzida a uma tabela. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, p.48. (Na edição brasileira, *Fenomenologia do Espírito*, tradução Paulo Meneses e Karl Heinz Efen, Petrópolis, Vozes, 2002, §50, p.55).

<sup>185</sup> DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação, superação analética da dialética hegeliana*, SP, Loyola, 1986, p.70. Dussel elabora um apanhado da formação de Hegel e o desenvolvimento de sua filosofia dialética, para em seguida contrapor sua própria tentativa de superação no que ele denomina de analética da libertação.

<sup>186</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, tradução Paulo Meneses e Karl Heinz Efen, Petrópolis, Vozes, 2002. Na *Fenomenologia*, a Dialética se apresenta como o próprio motor que conduz através da negação a parcialidade de cada momento da experiência que a consciência faz de si mesma em suas figuras.

constituem o sistema de Hegel, em primeiro lugar, a Lógica na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812)<sup>187</sup> com recurso ainda do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em epítome* (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1817)<sup>188</sup>. A Lógica teria como pretensão apresentar as determinações universais do pensamento puro, tendo como contraparte a Filosofia Real (Natureza e Espírito)<sup>189</sup>, onde as determinações se inscrevem no âmbito concreto do empírico e representável<sup>190</sup>, aqui adentramos no âmbito da razão e do pensamento em sua pureza e em suas determinações que são compreendidas como determinações da realidade, que por sua vez no segundo e terceiro volume da *Enciclopédia* compreende o círculo completo do sistema hegeliano em suas relações internas, uma espécie de fundamentação metafísica das ciências particulares, tal como pretendia Fichte em sua ideia de uma Doutrina da Ciência.

---

<sup>187</sup> Idem, *Wissenschaft der Logik* (2 vols), Werke 5-6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986. A *Ciência da Lógica* (1812) apresenta a investigação mais acabada e acurada daquilo que seria retomado na *Enciclopédia*, nesta de uma forma mais sucinta e densa que convém à exposição do sistema.

<sup>188</sup> Idem, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Werke 8-10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986. Em português temos duas edições diferentes. A edição portuguesa de Artur Mourão (Lisboa, Edições 70) e a edição brasileira de Paulo Meneses (SP, Edições Loyola).

<sup>189</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, p.206 ss. No segundo volume da *Enciclopédia*, a Filosofia da Natureza, encontram as determinações da Natureza e as ciências particulares relativas a esta, tais como a Mecânica, a Física e a Física Orgânica, o volume terceiro da *Enciclopédia*, trata da Filosofia do Espírito, dividida em Espírito Subjetivo (Antropologia, Psicologia e Fenomenologia), Espírito Objetivo (Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade) e por fim, Espírito Absoluto (Arte, Religião e Filosofia).

<sup>190</sup> Segundo Manoel Oliveira, Hegel pretende em sua tarefa específica da lógica especulativa uma superação dos sujeitos da representação, considerando as formas livres do substrato, sua natureza e seu valor em si mesmas. Para Hegel, nem a metafísica nem a lógica transcendental conseguiram se elevar ao ponto de vista especulativo. Os substratos tem que estar incluídos na lógica em virtude da superação do ponto de vista da lógica tradicional, isso será possível por uma supressão dialética do ponto de vista da metafísica. Segundo Oliveira, isso será compreensível a partir da teoria hegeliana da predicção, ou seja, onde o sujeito da frase é determinado e expresso no predicado. O Sujeito é o movimento de sua autodeterminação, conhecido em suas determinações. Com isso se pretende uma crítica universal da linguagem que atingiria todo o campo da predicabilidade. Esta consideração dos conteúdos “reais” deve acontecer sempre em cada apresentação das diversas disciplinas filosóficas, concomitantemente a necessidade de uma crítica da predicabilidade enquanto tal ou da apresentação das determinações lógicas, uma crítica geral das categorias da linguagem em geral, e da metafísica, em particular. Esta crítica é uma auto-reflexão do espírito enquanto linguagem. OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*, p.46 ss.

Em sua obra considerada de certo modo como uma introdução ou pressuposição psicológico-genética ao sistema<sup>191</sup>, a *Fenomenologia do Espírito* (1807)<sup>192</sup>, Hegel procura articular a experiência que a consciência faz de si mesma em suas diversas figuras, a Consciência (Bewusstsein), a Autoconsciência (Selbstbewusstsein), a Razão (Vernunft), o Espírito (Geist), a Religião (Religion) e o Saber Absoluto (Absolutes Wissen). Hegel critica as tentativas anteriores de elaborar uma crítica do conhecimento tendo como ponto de partida, ora a sensibilidade, ora o entendimento ou razão, ele procura, ao contrário, demonstrar que o conhecimento é experiência que a consciência faz de si mesma, embora esta experiência não se reduza apenas à apreensão do conteúdo como algo externo ao sujeito, nem à mera representação dos fenômenos no entendimento, sem acesso às coisas como são em si mesmas, mas a um processo que engloba todos os momentos em que se dá a manifestação da coisa à consciência. Devemos ressaltar que já no Prefácio à *Fenomenologia*<sup>193</sup>, surge a discussão a respeito do movimento dialético na consciência, o qual estará presente de forma mais consistente no desenvolvimento da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia do Real* (*Filosofia da Natureza e do Espírito*). Ao final do desenvolvimento das figuras da consciência chega-se ao saber absoluto, quando sujeito e objeto não se reduzem a polos opostos do saber, mas como

---

<sup>191</sup> É necessário colocar em parêntesis a ideia de que a *Fenomenologia* seria uma introdução ao Sistema de Hegel, uma vez que há controvérsias a respeito do lugar da *Fenomenologia*, seja como propedêutica ao sistema, como asseveram alguns, seja como parte deste (no momento do Espírito Subjetivo, na *Enciclopédia*). A *Fenomenologia* inscreve-se no momento de reflexão sobre o ponto de partida do sistema ao explicitar o conceito da experiência e do estatuto do saber e da ciência, mas acima de tudo enquanto a *Ciência da Lógica* pressupõe a superação da oposição da consciência, por essa razão a *Fenomenologia* serviria como fundamento psicológico-genético. Sobre a ideia de pressuposição psicológico-genética da *Fenomenologia* em relação à *Lógica*, conferir HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, 2007, p.88, nota 16.

<sup>192</sup> Sobre a *Fenomenologia* de Hegel há vários estudos de conjunto e de suas partes, entre estas destacamos as seguintes como referência para nossa reflexão: MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, SP, Loyola, 1992. / VIEIRA, L.; SILVA, M. M. *Interpretações da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. SP, Loyola, 2014. / HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução Silvio Rosa Filho, SP, Discurso Editorial, 2003. / KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu, RJ, EdUERJ / Contraponto, 2002. / CHAGAS, E. UTZ, K, OLIVEIRA, J.W. (orgs). *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza, EdUFC, 2007. CHAGAS, E. NICOLAU, M.F.A. ALMEIDA, R. *Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza, EdUFC, 2008.

<sup>193</sup> NICOLAU, M. F. A. *O movimento dialético da introdução ao sistema da Ciência – o prefácio à Fenomenologia do Espírito*, in: CHAGAS, E. F; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. de (orgs) *Comemoração aos 200 anos da ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel*, Fortaleza, Edições UFC, 2007, p132.

resultado deste processo<sup>194</sup>. Dessa forma, o saber absoluto é o resultado da superação da dicotomia da filosofia moderna entre sujeito e objeto, na forma de uma unidade fundamental que antecederia toda diferença, como pensavam Fichte e Schelling<sup>195</sup>.

Neste sentido, se faz necessária uma leitura que possa acompanhar a evolução do conceito de Dialética, assim como Hegel a concebeu em suas principais obras para compreender como é possível o resgate de um método que não se reduz a mera forma de capturar o real-efetivo, mas que compreende ‘a coisa em sua manifestação’, como Sujeito e também como Substância<sup>196</sup>.

Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a Lógica ou Filosofia Especulativa (HEGEL, 2002, p.47)<sup>197</sup>.

A *Fenomenologia* nos conduz necessariamente à Lógica, uma vez que partindo do saber absoluto será possível compreender o aspecto universal do pensamento em suas determinações fundamentais, sem confundi-las com as idiossincrasias da subjetividade finita. Neste sentido, *A Ciência da Lógica* (1812) é a primeira parte do sistema e apresenta o movimento lógico do pensamento em sua pureza, ou seja, o pensamento em si mesmo. A Lógica em Hegel não se confunde com um tratamento meramente formal das categorias

---

<sup>194</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, o Espírito Absoluto.

<sup>195</sup> Vale ressaltar que em sua obra juvenil (1795-1800), Hegel assumiu diversos conceitos, tais como Amor, Religião, Vida e Espírito, como aqueles que seriam a unidade onde as diferenças seriam dissolvidas, mas só na *Fenomenologia* (1807) chega a ideia de saber absoluto como forma própria dessa unidade consciente de si mesma.

<sup>196</sup> HEGEL, *Fenomenologia*, p.34.

<sup>197</sup> “Hiermit beschliesst sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diese breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst Weiss. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diese Elemente zum Ganzen organisiert, ist die Logik oder spekulative Philosophie”. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, p.39.

lógicas, ou mesmo uma tábua das categorias colocadas em uma classificação extrínseca e sem dinamicidade interna<sup>198</sup>. O que está em jogo antes de tudo não é a propriamente a Lógica, como disciplina do pensamento formal e da argumentação, como foi em Aristóteles (ou no período medieval), mas o Lógico (das Logische), enquanto lugar do pensamento puro em suas determinações internas<sup>199</sup>.

Segundo Manoel A. Oliveira, tal obra pode ser compreendida como uma reflexão com quatro funções básicas: a) Transcendental, enquanto pressuposto como fundamento da validade de todos os conhecimentos, b) Lógica, na medida em que é uma doutrina do pensamento certo e explicitação das determinações do pensar c) Ontológica, enquanto tematiza as categorias pelas quais captamos os entes enquanto entes, e por fim, d) Teológica, uma vez que assume o caráter de uma teologia especulativa do Absoluto em sua identidade una<sup>200</sup>. Neste sentido, a Lógica de Hegel retoma os principais problemas discutidos na tradição, assumindo-os numa leitura pós-kantiana e crítica que supera as perspectivas antiga e medieval, ainda dogmáticas e ingênuas, sob uma forma que compreende seu desenvolvimento na forma especulativa.

O método lógico por sua vez desenvolve-se em três momentos, o abstrato ou entendimento, o negativo racional ou dialético e, por fim, o positivo racional ou especulativo.

A concepção de que a dialética é a natureza própria do pensar, de que se deve, enquanto entendimento, enredar-se na negação de si mesmo, na contradição, constitui um aspecto fundamental da Lógica. O pensar, ao desesperar de poder fornecer por si a solução da contradição em que a si mesmo se pôs, retorna às soluções e sedativos que foram compartilhados ao espírito noutros dos seus modos e formas. Contudo, o pensar não precisaria, neste retorno, de cair na misologia, de que já Platão tivera perante a si a experiência, e de se virar polemicamente contra si mesmo, como acontece na afirmação do dito saber imediato enquanto forma exclusiva da consciência da verdade (HEGEL, 1988, p.80)<sup>201</sup>.

<sup>198</sup> Na Lógica aristotélica (*Órganon* I - Categorias, 4, p.47) temos as categorias classificadas em dez: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, estado, lugar, tempo e hábito. Em Kant (*Crítica da Razão Pura*, Analítica Transcendental – Conceitos, p.107-109) as categorias dizem respeito aos conceitos puros do Entendimento, tais como: Quantidade (Unidade, pluralidade, Totalidade), Qualidade (Realidade, negação, limitação), Relação (Inerência-subsistência, causalidade e dependência, comunidade) e Modalidade (possibilidade-impossibilidade, existência-não-ser, necessidade-contingência).

<sup>199</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*, I, Primeira Parte (noção mais precisa e divisão da Lógica), §79, p.134.

<sup>200</sup> HÖSLE, V. Op.Cit, p.83ss. Cf. também OLIVEIRA, M. A. de. *Para além da fragmentação*, p.194.

<sup>201</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*, I, § 11, p.80.



Em geral, denomina-se tal abordagem como Filosofia Especulativa (*Spekulative Philosophie*) e seu método como método dialético, devemos entender, no entanto, o especulativo como a consumação do movimento do saber em sua universalidade concreta, enquanto o dialético trata-se de um momento desse movimento do saber. O dialético em Hegel é a força motriz que perpassa o real. O processo pelo qual se dá a mediação através do tornar-se outro. Ele é a parte que trata das antinomias, entendidas como passagens e movimento próprio do racional, transição das determinações em sua finitude como movimento rumo ao saber concreto.

Como diz Hegel:

O momento dialético é próprio suprimir-se de tais determinações finitas e a sua transição para as opostas. Nota: 1) O dialético, tomado pelo entendimento como separado por si, em especial revelado nos conceitos científicos, o ceticismo; este contém a simples negação como resultado do dialético. 2) A dialética considera-se ordinariamente como uma arte extrínseca, a qual, mediante o arbítrio, suscita uma confusão em conceitos determinados e nestas uma simples aparência de contradições, de maneira que não estas determinações, mas esta aparência é um nada e, pelo contrário, o intelectual é o verdadeiro (...) No seu caráter peculiar, a dialética é, pelo contrário, a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento, das coisas e do finito em geral (...) A dialética, pelo contrário, é este ir além imanente, em que a unilateralidade e a limitação das determinações do entendimento se apresenta como aquilo que ela é, saber, como a sua negação. Todo finito é isto: suprimir-se a si mesmo (HEGEL, 1988, pp.134-135)<sup>202</sup>.

Na primeira nota apresenta-se a maneira como o entendimento concebe o dialético, ou seja, como mera separação externa e negação vazia que conduz ao chamado ceticismo, um movimento de negação que exclui o conteúdo e a passagem da essência a realidade da coisa. Na nota segunda, a Dialética é pensada como essa arte extrínseca, como mero jogo arbitrário onde não se percebe a necessidade mesma do conceito em seu desenvolvimento intrínseco. Por fim, conclui-se que a Dialética é esse processo mesmo de auto-supressão da unilateralidade e das limitações do entendimento que por si mesmo expõe o seu caráter de finitude vazia.

A lógica de Hegel pretende assim alçar-se à condição de saber absoluto, na medida em que apresenta as determinações do pensamento em seu movimento necessário,

---

<sup>202</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*, I, §81, pags. 134-135.

seja para a consciência, seja em seu movimento real. A lógica assume a condição de uma Metafísica, não podendo ser uma experiência meramente subjetiva, mas a compreensão objetiva do universal que se revela em suas determinações. Nesse sentido, a Lógica de Hegel apresenta, como já foi dito, a Lógica e a Metafísica<sup>203</sup> em seu quadro teórico (Stellung) tal como se dava no pensamento clássico e na modernidade até Kant. A primeira em sua articulação das categorias em seu movimento dialético, e a Metafísica, seja em seu caráter geral (Ontologia), seja em seu caráter especial (Psicologia racional, Cosmologia racional e Teologia racional)<sup>204</sup>.

A Ciência da Lógica divide-se em duas partes, a saber, Lógica Objetiva (subdivida em Lógica do Ser e da Essência) e a Lógica Subjetiva (do Conceito)<sup>205</sup>. Na Lógica do Ser (Logik des Seins), as categorias são determinações autônomas, relações simples e imediatas que remetem umas às outras, nela as determinações possuem um limite, são finitas contendo em si mesmas o não-ser, a contradição, havendo aqui a necessidade da passagem para a Lógica da Essência (Logik des Wesens), que por sua vez implica a relacionalidade das categorias, superando as estruturas formais da ordem do ser, revelando o caráter essencialmente relacional, ou seja, na essência tudo é relativo, embora cada uma das determinações singulares tem a pretensão de primazia em relação às outras<sup>206</sup>.

A Lógica do Conceito (Logik des Begriffs), por sua vez, é o momento da auto-relação das determinações, antes pensadas como contraditórias, conduzindo a auto-relação da subjetividade, princípio da lógica, ao todo de suas relações internas no movimento interior

---

<sup>203</sup> HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (2 vols), Werke 5-6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986. (Edição brasileira, *Ciência da Lógica (excertos)*, tradução Marco Aurélio Werle, SP, Barcarolla).

<sup>204</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*, I, A – Primeira exposição do pensamento relativamente a objetividade, Metafísica, §§ 26-36, págs. 96-100.

<sup>205</sup> V. Hösle chama atenção para as hipóteses que tratam das divisões e subdivisões presentes no sistema de Hegel, ora em esquemas duais, triádicos e inclusive tetrádicos (HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.153-182), chamando a atenção para uma questão fundamental nestas divisões: a possibilidade de esquecer a intenção do sistema hegeliano de superar qualquer tipo de dualismo), mas destacamos em especial sua Lógica, a qual se apresenta em duas dimensões, uma dual (Lógica Objetiva e Subjetiva) e outra triádica (Lógica do Ser, da Essência e do Conceito) que em si mesmas não negam a unidade fundamental do sistema. HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.242 ss.

<sup>206</sup> OLIVEIRA, M. A.de. *Para além da fragmentação*, p.201 ss.

e imanente de sua auto-determinação livre. As relações entre as determinações são agora auto-reflexivas, momentos da subjetividade absoluta enquanto unidade de um sujeito que se manifesta na multiplicidade de suas produções, sendo um processo de autodiferenciação e realização da subjetividade, a unidade do ser e da essência que se efetiva na Ideia Absoluta, arquétipo da realidade<sup>207</sup>. Neste roteiro apresentado por Hegel em sua *Lógica* e desenvolvido em todo o Sistema da Filosofia Real (Natureza e Espírito), chegamos ao grau máximo de transparência do Absoluto a si mesmo, na medida em que, a Dialética de Hegel, esgota e leva ao acabamento de todas as suas formas e determinações, não apenas no âmbito do puro pensar (reines Denken), mas perpassando sua própria auto-alienação na forma exterior da naturalidade nas várias manifestações da Natureza (Natur), a qual é superada no retorno da Razão a si mesma na forma do espiritual nos momentos imediatos do Espírito Subjetivo (Antropologia, Psicologia, Fenomenologia), na dialética das relações práticas no Objetivo (Direito, Moral e Eticidade) e, por fim, no grau mais elevado de reconhecimento através do Espírito Absoluto (Arte, Religião e Filosofia), aqui a Razão se conhece no seu âmbito próprio como pensamento que se pensa a si mesmo (o ‘Nous’ de Anaxágoras ou o ‘Deus’ de Aristóteles), em sua forma mais determinada, que recupera em si os momentos anteriores.

É digna de nota, a análise crítica aos conceitos de dialética e negação no pensamento de Hegel, feitas por Lorenz Puntel em sua obra *“Em busca do objeto e estatuto teórico da filosofia”* (2010). Neste caso, ao analisar a ideia central de dialética e sua verificabilidade, Puntel busca aclarar seu conceito, apontando sua insustentabilidade em três argumentos, em um primeiro momento dedicando-se ao conceito de negação dialética e regresso ao infinito, que tem um papel decisivo para tal pretensão. Em primeiro lugar, trata-se da relação entre evento e negação, ou seja, “a negação perpassa tudo e cada coisa em todo e qualquer âmbito ou em toda e qualquer dimensão”, em segundo lugar o caráter imanente da negação, onde se compreende esse momento em que “as determinações finitas suprassumem a si próprias e transitam para as opostas a elas” (Enz, §81), a dialética é assim esse “ir além imanente”, e, em terceiro lugar, a negação determinada, cujo aspecto positivo aponta para a dissolução do seu conteúdo específico, sendo assim o momento que caracteriza de modo especial à concepção hegeliana de dialética. Em seguida a essa análise, Puntel apresenta os argumentos que buscam refutar a sustentabilidade da dialética<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> PUNTEL, L. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*, 2010, p.201 ss.

Para Puntel (2015), devem-se considerar os temas fundamentais que estão na base da postura filosófica de Hegel, que é, por um lado, sua busca de uma unidade fundamental que antecede qualquer diferença, tema comum a todo o Idealismo Alemão, e por outro lado, a dialética enquanto método de exposição de seu pensamento. Em sua dimensão originária, fica clara a incapacidade de Hegel (como também de Fichte e Schelling) de superar a oposição sujeito-objeto, pois este não conseguiu tematizar a relação que engloba os dois polos em um conceito oniabrangente e originário, e não apenas a interrelação entre estes polos. Neste sentido, o saber absoluto não seria adequado para exprimir a relação abrangente e originária<sup>209</sup>.

Numa abordagem oposta a essa pretensão hegeliana do saber absoluto, Schleiermacher retoma a Dialética, enquanto fundamento do saber, embora pretenda uma Dialética que no fio condutor da tradição platônica resgata o elemento dialógico e linguístico (dialegesthai), desta forma o aspecto especulativo se encontra inserido num contexto histórico pragmático das diversas linguagens humanas, onde o universal deve ser rastreado, mas cujo acabamento só pode ser alcançado pelo trabalho da Hermenêutica (em seu aspecto universal e não meramente particular e aplicado como até então), aqui a Dialética encontra seu limite e seu acabamento (abdicando da pretensão de dar conta de um saber absoluto e do Absoluto, bem como no entendimento da dialética como princípio fundamental do sistema hegeliano), o qual permanece incompleto e passível de novas leituras e interpretações sempre que surgir o desentendimento (Missverständnis).

---

<sup>209</sup> Cf. PUNTEL, L. *A filosofia como discurso sistemático*. Tradução Nélio Schneider, São Leopoldo, Unisinos, 2015, p.25.

### 3 OS FUNDAMENTOS DA DIALÉTICA DE SCHLEIERMACHER

#### 3.1 Schleiermacher, sobre a formação do conceito de Dialética

##### 3.1.1 Introdução

Schleiermacher foi um dos espíritos mais brilhantes do Romantismo alemão<sup>210</sup> e um dos maiores teólogos de sua época, sendo considerado o fundador da teologia protestante moderna, além de ter desenvolvido as bases de uma hermenêutica filosófica. Sua concepção de hermenêutica é hoje clássica, porém devido sua formação pietista sua grande preocupação inicialmente foi a religião, tendo publicado sob pseudônimo o livro *Discursos sobre Religião* (*Reden über die Religion*, 1799)<sup>211</sup>, no qual advoga a autonomia desta e ideia de Sentimento (Gefühl) como fundamento da Religião. Escreveu ainda as várias versões de sua *Dialética* (*Dialektik*, 1811-1839)<sup>212</sup>, bem como esboços e preleções sobre Hermenêutica<sup>213</sup> (1805-1839), dentre as quais destacamos *Hermenêutica e Crítica* (*Hermeneutik und Kritik*, 1839)<sup>214</sup>, as quais nos interessam aqui diretamente. Sabemos ainda que Schleiermacher foi um dos grandes estudiosos de Platão, o qual ele traduziu para o alemão, bem como pela tentativa incansável de interpretar seus *Diálogos*, no sentido de expor sua doutrina e o encadeamento de suas ideias<sup>215</sup>, podemos encontrar ainda em sua obra a influência de Spinoza, Schlegel, Schelling,

---

<sup>210</sup> O Romantismo surgiu como forma de contraposição ao racionalismo iluminista e sua crença no progresso e na supremacia absoluta da ciência e da razão relegando o sentimento a um plano inferior e abandonando a ânsia de infinito. Os românticos tinham no sentimento e no infinito, dois ideais elevados, a paixão, a interioridade e as emoções fazem parte de algo que a razão não pode desprezar, a conciliação dos opostos era uma meta interna ao romantismo. Cf. SAFRANSKI, R. *Romantismo, uma questão alemã*. Tradução Rita Rios, SP, Estação Liberdade, 2010.

<sup>211</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*. Tradução Daniel Costa, SP, Novo Século, 2000 / Versão alemã, SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen, UTB Vandenhoeck, 1991.

<sup>212</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik* (1811), herausgegeben Von Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

<sup>213</sup> BRAIDA, C. R. *Apresentação à Hermenêutica*, in: Schleiermacher, *Hermenêutica*, Petrópolis, Vozes, p.11.

<sup>214</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica* (2 vols), tradução Aloísio Ruedell, Ijuí (RS), EdUnijuí, 2005.

<sup>215</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Introdução aos diálogos de Platão*, BH, EdUFMG. A proposta de interpretação de Platão por Schleiermacher serviu de paradigma durante mais de 300 anos, sendo recentemente contraposta à

bem como o confronto com as ideias de Fichte e Hegel (em especial no que diz respeito às concepções de Religião).

As fontes do pensamento dialético de Schleiermacher são, em primeiro lugar, o filósofo grego Platão (Séc.V a.C), o Neoplatonismo, a Mística e os pensadores românticos alemães Herder, Schlegel e Novalis, mas onde podemos rastrear a influência no desenvolvimento de sua obra sobre Dialética será, em especial, nos seguintes pensadores modernos: Immanuel Kant, August Eberhad (que introduziu Espinoza) e Schelling. Ao contrário de Kant, o qual via a Dialética como mera lógica das ilusões, uma espécie de saber negativo, Schleiermacher encontra nesta uma forma de articulação necessária para o entendimento dos fundamentos da Física e da Ética, uma forma positiva de saber (Schlegel). Ele busca superar tanto a filosofia do Eu absoluto de Fichte, quanto à filosofia da identidade de Schelling em relação às questões do Idealismo e do Realismo. Em um primeiro momento, Schleiermacher se confronta com a idéia do ‘Eu penso’ kantiano, em seguida discute com o pensamento sobre a Fé ou Crença (Glaube) e o saber imediato de Jacobi (1743-1819)<sup>216</sup>, para, por fim, superar a teologia racional, a metafísica abstrata e assumir sua filosofia fundada na idéia de uma “intuição e sentimento do universo em seu ser e sua forma ideal eterna, do eterno e do infinito no temporal”<sup>217</sup> ou ainda como “sentimento de dependência universal”<sup>218</sup>.

---

nova interpretação de Platão da Escola de Tübingen-Milão (Ver artigo LIMA VAZ, H.C. *Um novo Platão?* In: Síntese Nova Fase, p.).

<sup>216</sup> As concepções de Jacobi estão ligadas às de Kant segundo as quais não é possível conhecer a Deus através do entendimento finito, pois este se limita aos dados fornecidos pelos sentidos não podendo ultrapassá-los e chegar à coisa-em-si mesma. Já que não podemos demonstrar a existência de Deus pela razão natural resta-nos uma espécie de intuição pela qual ele se nos apresenta imediatamente, isto é, pela Fé (Glaube). Esta intuição (Anschauung) é direta, sem mediações intelectuais, como algo simplesmente dado que não requer reflexão prévia. Tal saber carece de mediações e de diferenciação sendo análogo ao conhecimento místico de Deus. Ver DUDLEY, W. *Idealismo Alemão*, Petropolis, Vozes, 2007, p.79-87.

<sup>217</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*. Tradução Daniel Costa, SP, Novo Século, 2000. Conferir também a edição alemão aos cuidados de Rudolf Otto: Schleiermacher, F.D. *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen, UTB Vandenhoeck, 1991. A definição dada por S. é: “Anschauung und Fühlen des Universums nach seinem ewigen idealen Gehalt und Wesen, des Unendlichen, des Ewigen im Zeitlichen” (p.53).

<sup>218</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Op.cit.* “Ein Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit”.

A filosofia de Schleiermacher como pensamento dialético busca a síntese de oposições<sup>219</sup>, tais como Ideal e Real, Universal e Singular, Infinito e Finito. Os dois grandes desenvolvimentos e contribuições dadas pelo filósofo dizem respeito à Dialética e a Hermenêutica, ambas tratam da relação entre pensamento e linguagem. A Dialética, que para os gregos se relacionava ao processo dialógico de contraposição de argumentos em vista da verdade (*dialegesthai*)<sup>220</sup>, assume em Schleiermacher uma função de teoria do conhecimento ou fundamento do saber, uma teoria que permite pensar a conexão profunda entre a Física e a Ética<sup>221</sup>, como ele pretendeu estabelecer ainda em seus primeiros esboços, além disso a Dialética pensada por Schleiermacher tem uma relação intrínseca com a linguagem e outra disciplina a qual ainda estava em via de sistematização pelo próprio filósofo, a Hermenêutica<sup>222</sup>, a qual até então servia apenas de técnica de interpretação de textos filológicos, sagrados ou jurídicos, tornando-se com nosso autor uma forma de saber que trata das condições universais da própria compreensão e interpretação.

---

<sup>219</sup> BRAIDA, C. Apresentação à Hermenêutica, in: Schleiermacher, *Hermenêutica*, p.11.

<sup>220</sup> Schleiermacher faz parte da longa tradição da dialética ocidental que tem suas origens nos gregos, Zenão, Heráclito, chegando ao seu auge com Platão e Plotino, passando pelos medievais, chegando até Kant, Hegel e Schelling. A Dialética tem sido concebida ora como uma arte da palavra (Zenão), uma técnica de debates (a Tópica aristotélica e a Dialética dos medievais), mas também como uma concepção da realidade, pensada como resolução de contrários (Heráclito, Hegel).

<sup>221</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik* (1811), herausgegeben Von Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

<sup>222</sup> A palavra hermenêutica deriva do grego *hermeneuein*, ato de interpretar. A Hermenêutica desde os antigos tem sido concebida como um método capaz de interpretar e compreender os textos filológicos, jurídicos e teológicos. Uma das primeiras referências sobre o papel do hermeneuta, encontramos no diálogo *Íon* de Platão, onde se caracteriza o aedo como o intérprete dos deuses, o termo também é utilizado por Aristóteles, no segundo volume do *Órganon* (o *Peri hermeneías*). O Cristianismo medieval será responsável pelo desenvolvimento metodológico da hermenêutica, em especial com Santo Agostinho (*Doutrina Cristã*). Na modernidade, grande avanço no sentido de uma hermenêutica aplicada à Sagrada Escritura de forma mais geral será a apresentada na obra *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, onde se advoga uma hermenêutica capaz de compreender o texto sagrado a partir de si mesmo e em sua totalidade, considerando antes de tudo o sentido do mesmo, ao invés de sua verdade. Schleiermacher será responsável pelo desenvolvimento de uma hermenêutica de caráter universal, que estabeleça as condições de possibilidade de toda a compreensão.

A influência da hermenêutica de Schleiermacher se ampliará a ponto de inseri-la na discussão filosófica e epistemológica posterior a partir de Wilhelm Dilthey<sup>223</sup>, assumindo a tarefa ontológica com Martin Heidegger<sup>224</sup> e Hans Georg Gadamer<sup>225</sup>. Nesse sentido, passamos a exposição e a discussão do giro filosófico operado pela Dialética e pela Hermenêutica schleiermacherianas, bem como a articulação entre ambas no interior de seu sistema para perceber sua atualidade e as possibilidades que podem abrir para a discussão contemporânea em ambas as propostas.

### **3.1.2 Religião, Intuição e Sentimento nas Reden (1799)**

O ponto de partida de Schleiermacher em sua fundamentação inicial da Dialética está na sua compreensão da subjetividade, sua relação com a intuição e o conceito de sentimento de dependência universal. Ao se falar de saber imediato deve-se ter como principais representantes os nomes de Espinosa e F. Jacobi (1743-1819). Jacobi está ligado a uma releitura do pensamento de Espinosa<sup>226</sup> sob a perspectiva da filosofia transcendental de Kant, sua influência em Schleiermacher é evidente, uma vez que este tendo sido criado numa comunidade pietista alemã<sup>227</sup>, tem como ponto de partida a ideia de uma relação mais

---

<sup>223</sup> Dilthey publicou em 1867 sua biografia de Schleiermacher (Schleiermachers Leben), que alcançou grande repercussão e de certo modo resgatou o lugar desse filósofo no seio do pensamento alemão do século XIX, bem como restituiu e ampliou a discussão sobre a Hermenêutica na filosofia contemporânea. Sobre a relação entre o pensamento de Schleiermacher e Dilthey, conferir “Origens da Hermenêutica”, in: DILTHEY, W. *Textos de hermenêutica*, tradução Alberto Reis, Lisboa, Rés, 1984. Sobre a vida de Schleiermacher destacamos a obra de Dilthey, “*La vida de Schleiermacher*” in: DILTHEY, W. *Hegel y el Idealismo*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.

<sup>224</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, tradução Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1997.

<sup>225</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e Método*, tradução Flávio Paulo Meurer, Petrópolis, Vozes, 2003. Na segunda parte da obra *Verdade e Método* (1936), “*A extensão da questão da verdade à compreensão das ciências do espírito*”, Gadamer trata de Schleiermacher em sua pretensão à universalidade da Hermenêutica, bem como da relação com o desenvolvimento das ciências do espírito.

<sup>226</sup> Schleiermacher também reconhece a importância fundamental de Espinosa em sua reflexão sobre a religião, principalmente no que diz respeito a sua visão intuitiva de Deus: “*Sacrificai comigo respeitosamente um riso aos modos de Espinosa, o santo reprovado! Ele estava penetrado pelo superior espírito do mundo, o Infinito era seu começo e seu fim; o Universo, seu único e eterno amor; com santa inocência e profunda humildade se refletia no mundo eterno e via também como ele era seu espelho mais amável; estava pleno de religião e pleno de espírito santo e por isso também se encontra ali, só e inalcançado, mestre em sua arte, porém situado acima do grêmio dos profanos, sem discípulo e sem direito a cidadania*” (*Sobre a Religião*, pp.36-37).

<sup>227</sup> Comunidade dos irmãos moravios de Hernnhut.



imediatamente com o divino, daí ele ser considerado o fundador da teologia protestante moderna e um dos mais entusiasmados defensores da Religião, tendo no Sentimento (Gefühl) seu núcleo de compreensão. Antes de tratar especificamente dos textos schleiermacherianos da Dialética (1811-1834), devemos então rastrear os princípios fundantes desta abordagem no conceito de intuição (Anschauung), saber imediato e sentimento em Jacobi, e por fim, na obra “*Discursos sobre Religião*” (Reden über die Religion, 1799) de Schleiermacher. Nesta obra essencial, embora ainda inicial de seu pensamento, o filósofo de Breslau reconhece a autonomia da Religião e a amplia de tal forma que, nesta estejam os principais elementos desenvolvidos de sua filosofia madura, dos quais nos interessam especificamente a concepção dialética do real e do pensar e o lugar da hermenêutica como aquela que completa seu trabalho.

Friedrich Heinrich Jacobi<sup>228</sup> escreveu em 1785 uma série de cartas polêmicas a Moses Mendelssohn (1729-1786), as “*Cartas sobre a doutrina de Espinosa*” (*Briefe über die Lehre Spinozas*)<sup>229</sup>, apontando para a simpatia de G. E. Lessing em relação ao espinosismo, dando origem a famosa “querela do panteísmo” (Pantheismustreit), tal querela enfatizava a vinculação do panteísmo de Espinosa com o ateísmo. As ideias de Espinosa, a respeito do saber intuitivo, que compreende o Absoluto como uma substância única<sup>230</sup> são neste caso fundamentais para compreender tanto a reflexão de Jacobi como de Schleiermacher, uma vez que neste período o resgate de sua filosofia se dá pela mediação da reflexão transcendental kantiana, a tal ponto que não se pode pensar a filosofia do Idealismo Alemão (Hegel e Schelling) e do Romantismo sem fazer referência ao autor da *Ética*<sup>231</sup>. Jacobi tem a oportunidade de apresentar sua contestação realista ao idealismo crítico nutrido pelo ceticismo de Hume (além das *Cartas*, podemos citar ainda a obra “*David Hume, sobre a Fé, ou*

---

<sup>228</sup> Nascido em Düsseldorf em 1743, faleceu em Munique, 1819, esteve na corte da Baviera durante algum tempo, depois se formou em Paris e Genebra, conheceu e tratou com Diderot e Bonnet, era homem bastante culto e de caráter nobre. Entre suas obras destacam-se as “*Cartas sobre a doutrina de Espinosa*” (*Briefe über die Lehre Spinozas*) e “*David Hume, sobre a Fé, ou idealismo e realismo*” de 1779. Em Düsseldorf, trabalhou num cargo de finanças, foi presidente da Academia de Ciências na Baviera tendo residido até seus últimos dias em Munique.

<sup>229</sup> JACOBI, F.H. Apêndice VII a “*Sobre a doutrina de Espinosa*”, in: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, RS, Edipucrs, 2004, p.58.

<sup>230</sup> ESPINOSA, B. *Ética, demonstrada a maneira dos geômetras*, Parte I (De Deus). Tradução brasileira Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antonio Simões, SP, Nova Cultural, 1997.

<sup>231</sup> HEINE, H. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*, tradução Marcio Suzuki, SP, Iluminuras, 1991, p.60-69.

*idealismo e realismo*" de 1779<sup>232</sup>), bem como desenvolver e expor seu próprio pensamento sobre o saber imediato, a fé e Deus.

As concepções de Jacobi estão ligadas à crítica de Kant e do idealismo, apontando para uma tentativa realista, segundo a qual o conhecimento está fundado na Fé ou Crença (Glaube), uma espécie de ‘sentimento da razão’ que permite que possamos admitir a existência do mundo para além de nossa subjetividade e possamos legitimar o saber científico. Segundo o pensamento kantiano, não é possível conhecer a Deus através do entendimento finito, pois este se limita aos dados fornecidos pelos fenômenos sob categorias do entendimento, não podendo ultrapassá-los e chegar ao conhecimento da coisa-em-si mesma (Ding-an-sich)<sup>233</sup> e ao incondicionado (Unbedingte). Deus pode ser pensado como uma ideia da Razão, mas não pode ser conhecido, uma vez que não é objeto de experiência, descartando assim tanto a Religião Natural como as provas cosmológica quanto físico-teleológica da existência de Deus<sup>234</sup>. Nesse sentido, para Jacobi, em oposição a Kant, já que não podemos demonstrar a existência do Absoluto pela razão natural resta-nos uma espécie de intuição pela qual ele se nos apresenta imediatamente, isto é, pela Fé ou Crença. Esta intuição (Anschauung) é direta, sem mediações intelectuais, como algo simplesmente dado que não requer reflexão prévia, mas que fundamenta nossa adesão ao princípio auto-evidente, permitindo assim a passagem ao conhecimento.

Segundo Jacobi:

Tomo o homem todo sem dividi-lo e constato que sua consciência é composta de duas representações originárias, a representação do condicionado e do incondicionado. Ambas estão inseparavelmente ligadas uma à outra, mas de tal maneira que a representação do condicionado pressupõe a representação do incondicionado e só pode ser dada nesta. Não precisamos, pois, procurar primeiro o incondicionado, mas temos de sua existência a mesma certeza, ser ainda maior do

---

<sup>232</sup> LEITE, T. M. *Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F.H. Jacobi*. In: Cadernos de Filosofia Alemã, v.19, n.1, SP, FFLCH-USP, pp.169-188.

<sup>233</sup> Sobre a questão da Coisa em si no Idealismo Alemão, cf. BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da Coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. RJ/ Natal, Relume do Mará/ UFRN – Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003

<sup>234</sup> KANT, I. *CRP, Dialética Transcendental*, Livro II, Cap.III, terceira seção (Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um Ente Supremo), p.364-393.

que temos de nossa própria existência condicionada (BECKENKHAMP, 2004, p.58)  
<sup>235</sup>

A representação do incondicionado, como vemos, está na base de nossas representações do condicionado, como pressuposto e representação evidente, sem passar pela experiência sensível ou condicionada. Essa certeza imediata do incondicionado abre espaço para a fundamentação da intuição intelectual e do saber imediato, ponto de partida do pensamento de Schleiermacher. O conceito central na filosofia da religião de Jacobi é a Fé (Glaube), que se liga ao saber imediato (Unmittelbares Wissen) sendo a certeza não mediata da existência de Deus, certeza essa indemonstrável, como observa Nicolai Hartmann:

Jacobi converte este conceito de fé no fundamento de sua teoria. Não existe razão alguma para duvidar da realidade das coisas fora de nós. Há, pelo contrário, uma certeza imediata e instintiva dessa realidade que é natural a toda consciência que não tenha sido tocada pela reflexão céptica. Esta realidade das coisas não pode ser provada. Uma prova seria tarefa do conhecimento discursivo. Mas a certeza imediata também não precisa de prova já que só um ponto de vista artificioso da reflexão a pode pôr em dúvida. Por este motivo, tem de fracassar qualquer reflexão que parta da consciência. O conhecimento está encerrado na rede de formas gnosiológicas que são de absoluta origem subjetiva, mas essas formas não alcançam o real. Ora, visto que na percepção temos consciência da realidade, uma realidade que não emana do sujeito, essa consciência da realidade não pode, por sua vez, ser de origem subjetiva. Aqui se distingue claramente o real da representação do real. Portanto, tem de haver qualquer coisa na percepção que não se esgota na simples representação. Mas isto é justamente o próprio real (HARTMANN, 1976, p.40).

Jacobi insiste assim na autonomia da realidade perante o sujeito que conhece, seu realismo se contrapõe ao “casulo” da subjetividade kantiana, a qual pressupõe as condições de possibilidade da experiência, mantendo em seu núcleo a impossibilidade de conhecer as coisas mesmas. Para Jacobi, o Idealismo transcendental, “não admite nada que não sejam representações e não se pronuncia sobre nada que possa ser exterior e independente das representações...movemo-nos apenas no âmbito da consciência das nossas representações...as coisas independentemten das nossas representações nos são absolutamente

---

<sup>235</sup> JACOBI, F.H. Apêndice VII a “*Sobre a doutrina de Espinosa*”, in: BECKENKHAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, RS, Edipucrs, 2004, p.58.

inacessíveis...Neste sentido, o idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra...<sup>236</sup>. Para Jacobi, as coisas que os realistas chamam de externas são, para os idealistas, meras representações no interior da consciência, determinações subjetivas, resultando na impossibilidade de compreender as mesmas como impressões provocadas por objetos externos. Tais conclusões conduzem assim ao ceticismo. Nesse sentido, faz-se necessário ultrapassar a barreira intransponível imposta por Kant ao conhecimento do real, de tal forma que devemos pressupor um mundo fora de nós com existência real ao qual se refere nossa intuição, essa apreensão da realidade de forma imediata permite romper o abismo criado por Kant entre a subjetividade e a realidade.

Aqui podemos perceber a clara influência de Spinoza no interior do pensamento idealista alemão, o qual é uma das referências fundamentais numa articulação com o pensamento de Kant, numa tentativa de superar os impasses do criticismo, tal inserção será fundamental para compreender as transformações operadas pelos pós-kantianos (Schelling e Hegel). Esta forma de saber relaciona-se àquilo que Espinosa, na *Ética* (Parte II, Prop. XL, Escólio II), entendia como conhecimento intuitivo:

Além destes três gêneros de conhecimento (opinião ou imaginação e razão), há ainda um terceiro como o mostrarei a seguir, a que chamaremos ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (ESPINOSA, 1997, p.299).

O conhecimento intuitivo pretende abarcar a totalidade numa unidade, possibilitando um saber que não está limitado pelos condicionamentos da sensibilidade e do entendimento, mas os supera ao entrar em contato com o próprio incondicionado ou absoluto, embora não como uma intuição sensível, mas intelectual do mesmo. Este será o caminho seguido, embora de formas distintas em sua fundamentação, por Fichte<sup>237</sup>, Schelling

---

<sup>236</sup> Cf. BONACCINI, A., *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, Natal: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003, p. 43, 46.

<sup>237</sup> FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência* (1794), p.48. Fichte comenta, no final da parte onde trata do primeiro princípio, sobre a distinção entre a compreensão crítica (Kant) e a espinosista, reconhecendo a importância deste último, embora apontando sua limitação ao saltar para além da consciência empírica em sua ideia da suprema

e Jacobi. Este será o tratamento inicial que o próprio Schleiermacher dará em sua obra sobre a Religião e continuará nas obras de maturidade com maiores aprimoramentos.

Essa perspectiva introduzida pelo pensamento de Jacobi, será prontamente criticada pelos kantianos, e em especial por Hegel, pois tal ponto de vista é insuficiente por si só para possibilitar uma correta apreensão do ser de Deus, que não estaria preso a uma intuição, uma idéia de fé incognoscível ou a um saber do tipo imediato. O pensamento de Jacobi se vincularia assim a uma espécie de irracionalismo. Segundo Hegel,

Em Jacobi temos, em primeiro lugar, que o pensamento, a demonstração, não transcendem o finito, o condicionado, em segundo lugar, ainda quando Deus seja o objeto metafísico, a demonstração consiste melhor fazê-lo condicionado, finito; em terceiro lugar, o incondicionado, aquele de que só temos uma certeza imediata, existe somente na fé, é algo subjetivamente firme, porém incognoscível, quer dizer, um algo indeterminado, indeterminável e, portanto, infecundo (HEGEL, 1995, p.148).

Jacobi permanece dentro daquela dualidade de Fé e Razão dissociadas e divergentes que impossibilita o conhecimento de Deus, do qual já falamos e que se apresenta para Hegel como algo inadmissível do ponto de vista filosófico, por isso pretende ele ultrapassar esta limitação imposta à razão e chegar a uma convergência entre Fé e Razão, de tal maneira que possibilite um conhecimento de Deus, para além do Entendimento (Verstand) e da Sensibilidade (Empfindlichkeit), mas que mantém em si os dois subsumidos (aufgehoben) na Razão (Vernunft).

Partindo dessa ideia de Fé e Saber imediato da filosofia de Jacobi, Schleiermacher, por sua vez, expande a ideia de Intuição e Sentimento (Gefühl) na obra ‘Discursos sobre a Religião’ (*Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799), onde a crítica ao desprezo iluminista à Religião em geral, e ao Cristianismo em particular, se vincula a uma incompreensão do caráter autônomo da Religião, para além de uma mera vinculação

---

unidade do saber humano, ao estabelecer um ideal proposto meramente teórico, onde se fazia necessário superar uma carência prática, mas nunca alcançável. Tal ideal será reencontrado na ‘doutrina da ciência’ através não do que é, mas do que deve ser.

com a Moral ou Metafísica<sup>238</sup>. A importância da obra teológica e filosófica de Schleiermacher é indiscutível, pois tem um alcance que ultrapassa sua época ao colocar a Religião sobre uma base que toca o individual e ao mesmo tempo o universal, o chamado sentimento de dependência universal<sup>239</sup>.

Em sua estrutura, a obra *'Discursos sobre a Religião aos eruditos que a desprezam'* (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799*) é dividida em cinco 'Discursos' (Reden), sendo o primeiro uma 'Apologia', onde o autor esclarece a razão que o levou a escrever uma obra sobre Religião (desacreditada em sua época pelo pensamento iluminista), partindo de uma crítica ao pensamento empirista inglês e ao iluminismo francês, apontando a Alemanha como um lugar onde a Religião alcançou um solo privilegiado de desenvolvimento vigoroso<sup>240</sup>. A Religião é entendida aqui em sua autonomia face às demais produções humanas, não sendo reduzida a mera cosmovisão amparada no

---

<sup>238</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião (Über die Religion)*, Apologia. No que diz respeito a relação entre Moral e Religião devemos fazer referência a Kant, em especial sua obra *"A Religião nos limites da simples razão"* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, 1795*). Já do ponto de vista da Metafísica a referência fundamental é Hegel e sua compreensão da Religião como especulação metafísica cujo conteúdo é idêntico ao da Filosofia, o Absoluto. (*"Introdução a história da Filosofia"* e *"Lições sobre Filosofia da Religião"*).

<sup>239</sup> Assim se expressa Dilthey em sua obra sobre a vida do filósofo: *"Los 'Discursos sobre la Religión' representan junto a su 'Doctrina de la Fé', la obra más influyente de Schleiermacher. Como hombre los hablo de los misterios sagrados de la humanidad, de aquello que había en mi cuando, en el entusiasmo juvenil, buscaba lo desconocido. El que yo hablé es fuerza irresistible de mi naturaleza, un oficio divino, es lo que define mi posición en el universo y me convierte en el ser que yo soy. La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino contemplación Y sentimiento del universo. Mientras que la intuición religiosa, aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un contacto del ánimo con lo infinito (...). La medula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher de sus visiones y sentimientos singulares, por la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito (Shaftesbury, Hemsterhuis, Spinoza, Goethe y Herder)..."*. *Schleiermachers Leben*, in: DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, p.314-5.

<sup>240</sup> *"Aquí no solo pátrio se dá por clima idóneo, no qual nenhum fruto falha por completo; aquí encontrais difundido tudo o que constitui o ornamento da humanidade e tudo o que suscetível de desenvolvimento se reveste e, alguma parte, no particular ao menos, de sua figura mais bela; aquí não se teme m falta nem sabia moderação nem contemplação sossegada. Aquí, portanto, debe achar a religião uma especie de refúgio ante a grosseira barbárie e o frio sentido terrenal da época"*. SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion*, p.28-29 (Versão brasileira *Sobre a Religião*, p.16).

sagrado, nem a simples executora das prescrições da moralidade. Schleiermacher rebate as críticas dos modernos à Religião como obscurantismo e busca explicitar os fundamentos desta através dos conceitos de Intuição (Anschauung) e Sentimento (Gefühl) de dependência em relação ao Universo.

Podemos encontrar, já nesta obra inicial de Schleiermacher, a compreensão do movimento dialético e a identificação de seus princípios através de duas pulsões (Triebe), tal explicitação da dialética do real se apresenta logo no primeiro discurso (a Apologia), quando revela uma compreensão das oposições como parte da estrutura da realidade (Ontologia), bem como do próprio espírito humano (Psicologia).

Vós sabeis que a divindade tem imposto à si mesma, mediante uma lei imutável, separar até o infinito sua grande obra, conjugar cada existência determinada tão só a partir de forças opostas, realizar cada um de seus pensamentos eternos através de configurações gêmeas, inimigas entre si e, todavia, inseparáveis e consistentes entre si. Todo este mundo material, respectivamente ao que a suprema meta de vossa investigação consiste penetrar, em seu interior, se lhes apresenta, aos mais instruídos e reflexivos de vós, só como um jogo de forças opostas que prossegue eternamente. (...) Toda a alma humana – tanto suas ações passageiras como as peculiaridades internas de sua existência nos conduzem a esta constatação – não é mais que o produto de impulsos opostos (SCHLEIERMACHER, 2000, pp.9-10)<sup>241</sup>.

Os impulsos opostos que subjazem ao real, são forças (Kräfte) antagônicas de atração e repulsão, que de forma dinâmica regem as transformações do Uno e do Todo. A realidade é assim vista como um todo único e dinâmico que se manifesta de forma variada através da relação entre essas forças opostas. O autor ainda aponta nesse primeiro discurso o que seria o germe da concepção de Sentimento (Gefühl) na forma do que ele chama de um

---

<sup>241</sup> *“Ihr wisst, dass die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr grosses Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Diese ganze körperliche Welt, in deren Inneres einzudringen das höchste Ziel Eures Forschens ist, erscheint den Unterrichtesten und Denkendsten unter Euch nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte (..) Jede menschliche Seele – ihre vorübergehenden Handlungen sowohl als die innern Eigentümlichkeiten ihres Daseins führen uns darauf – ist nur rein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe” SCHLEIERMACHER, F.D. Über die Religion, p.21 (Versão brasileira, p.9-10).*

“*vínculo geral da consciência*” (Band des Bewusstseins)<sup>242</sup> que abarca a relação entre as duas forças antagônicas imanentes ao real.

(...) assim também cada alma participa nas duas funções originárias da natureza espiritual, e a perfeição do mundo intelectual consiste em que todas as possíveis conexões destas duas forças entre os dois extremos opostos, dado que aqui uma delas, além da outra, são quase exclusivamente tudo e à antagonista só lhe deixa uma parte infinitamente pequena, não só estão realmente presentes na humanidade, mas que também um vínculo geral da consciência abarque a todas, de forma que cada indivíduo, até quando não possa ser outra coisa que o que ele deve ser, conheça, todavia, a cada um dos outros tão claramente como a si mesmo, e compreenda perfeitamente todas as manifestações particulares da humanidade (SCHLEIERMACHER, 2000, p.10)<sup>243</sup>.

O segundo Discurso<sup>244</sup> trata propriamente da “*Essência da Religião*” (Das Wesen der Religion), onde nosso autor enfatiza que a Religião não é nem Metafísica (conhecimento racional como em Espinosa), nem Moral (vontade ética como em Kant), nem alguma atividade e muito menos um composto das anteriores, portanto, “ela não necessita de uma fundamentação metafísica, como por exemplo, no sentido de um conhecimento natural de Deus por parte da razão, nem constitui, como em Kant e Fichte, um apêndice da moral”<sup>245</sup>, ao contrário, Intuição e Sentimento do Universo (enquanto mundo físico e humano, considerados em seu ser e agir), do Infinito e do Eterno no tempo (*Anschauen und Fuehlen des Universums nach seinem ewigen idealen Gehalt und Wesen, des Unendlichen, des Ewigen im*

<sup>242</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion*, p.22 (*Sobre a Religião*, p.10).

<sup>243</sup> “...So hat auch jede Seele einen Teil an den beiden ursprünglichen Funktionen der geistigen Natur, und die Vollkommenheit der intellektuellen Welt besteht darin, dass alle mögliche Verbindungen dieser beiden Kräfte zwischen den beiden entgegengesetzten Enden, da hier die eine, dort die andere fast ausschliessend alles ist und der Gegnerin nur einen unendlich kleinen Teil übrig lässt, nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewusstseins sie alle umschlinge, so dass jeder einzelne, ohne achtet er nichts anderes sein kann, als was er sein muss, dennoch jeden anderen ebenso deutlich erkenne als sich selbst, und alle einzelne Darstellungen der Menschheit vollkommen begreife.” Idem, p.22 (*Sobre a Religião*, p.10).

<sup>244</sup> Os discursos seguintes da obra *Sobre a Religião* não nos dizem respeito, pois tratam de temas que não se relacionam diretamente com nossa perspectiva, seu conteúdo trata sobre a Igreja e o sacerdócio e sobre as religiões positivas (Discursos 3,4 e 5).

<sup>245</sup> Cf. PANNENBERG W. *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*, São Paulo: Pailinas, 2008, p. 223.



*Zeitlichen*)<sup>246</sup>. A perspectiva do jovem Schleiermacher em relação à Religião ampliará sua compreensão para além da mera intimidade e credulidade, reconhecendo-a como uma intuição do Universo que capta o infinito na finitude e a relação dinâmica entre unidade e multiplicidade numa visão do todo<sup>247</sup>.

Com relação ao conceito de Sentimento, devemos deixar claro que este nunca foi privilegiado no discurso filosófico como será com Schleiermacher<sup>248</sup>, tal conceito, quando usado, era pensado sempre de forma marginal, principalmente quando relacionado à Religião, pois se questiona como poderia o Sentimento, geralmente entendido como fazendo parte das faculdades inferiores ou ligado à sensação e às paixões, servir como fundamento à Religião, que por sua vez diz respeito à racionalidade e à espiritualidade? Como um conteúdo subjetivo poderia estar na base de algo objetivo e universal como a religião sem transformá-la em mero jogo de emoções?

Hegel se opõe radicalmente a essa perspectiva numa crítica ao Sentimento como uma faculdade do individual, mas nunca do universal, como podemos conferir no prefácio (§6) à *Fenomenologia do Espírito (1807)*,

Sei que por a verdadeira figura da verdade na cientificidade (...) parece estar em contradição com uma certa representação e suas consequências tão pretensivas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. Assim não parece supérfluo um esclarecimento sobre essa contradição – o que aliás, neste ponto, so pode ser uma asserção que se dirige contra outra asserção. Com efeito, se o verdadeiro so existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, o ser – não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro -, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes o contrario da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão (HEGEL, 2002, p.28).

---

<sup>246</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion*, p.55.

<sup>247</sup> Esta concepção de Religião como sentimento terá uma grande influência na teologia evangélica moderna e na filosofia da religião contemporânea.

<sup>248</sup> Confira-se nesse caso a crítica ferrenha de Hegel a Jacobi e Schleiermacher na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em epítome (Vol.I)*, Primeira parte - C – Terceira posição do pensamento relativamente a objetividade - O saber imediato, §61.

Para Hegel, o sentimento não pode ser a dimensão que nos relaciona com o universal e com o divino, pois está ligado à animalidade e a individualidade. Sua crítica de Schleiermacher se apresenta como uma recusa de tal intuição e saber imediato, opondo a este um saber que nos conduz ao absoluto, mas em sua relação mediada com a razão humana. O absoluto não pode ser entendido como uma intuição sem a apreensão do movimento próprio de auto-reflexão do absoluto.

O sentimento, para Hegel, está relacionado à particularidade e por si só não é suficiente para fundar a religião que é, segundo, ele algo racional (espiritual) e universal, assim ele se expressa com relação ao sentimento, no volume terceiro da *Enciclopédia* (§447),

O sentimento é a forma imediata, por assim dizer, a forma mais presente em que o sujeito se comporta face a um conteúdo dado; reage, primeiro, frente a ele, com seu particular sentimento de si, o qual pode ser muito bem mais genuíno e englobante do que qualquer ponto de vista unilateral do entendimento, mas é igualmente limitado e mal; em todo caso, é a forma do particular e do subjetivo. Quando um homem acerca de algo, não apela para a natureza e o conceito da coisa ou, pelo menos, para razões, para a universalidade do entendimento, mas para o seu sentimento, não há nada a fazer senão deixá-lo estar, porque se recusa a aceitar a comunhão da racionalidade e se fecha na sua subjetividade isolada, na particularidade (HEGEL, 1992, p.71).

A Religião, para Schleiermacher, vincula Intuição e Sentimento, nossos órgãos sensoriais servem de mediadores entre nós e o objeto, o qual ao nos revelar sua existência nos estimula de formas diversas e nos leva a uma mutação no interior da própria consciência. O objeto provoca assim uma afetação no sistema nervoso pondo em movimento a auto-atividade de nosso espírito, no momento em que intuimos o Universo através das coisas finitas geramos assim múltiplos sentimentos. Na Religião, devemos enfatizar, a relação entre intuição e sentimento é mais firme que aquela dada através dos sentidos externos, dando uma maior amplitude a este último, o sentimento.

Mas não pensem – este é precisamente um dos erros mais perigosos – que as intuições e sentimentos religiosos tenham de estar também tão dissociados originariamente na primeira ação da alma como por desgraça os devemos considerar aqui. 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 o outro só são algo quando, e devido a que, originariamente estes são uma e a mesma coisa e se dão inseparados (SCHLEIERMACHER, 2000, p.45) <sup>249</sup>.

O que Schleiermacher denomina Sentimento (Gefühl) não é, como se pensa de forma mais imediata, apenas uma emoção ou entusiasmo ligada a fé individual, é, ao invés disso, um “*sentimento de dependência absoluta*” (ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit) em relação ao Universo (Universum), a Deus como identidade absoluta do real e do ideal, da qual o finito se diferencia<sup>250</sup>. O Sentimento, para ele, é um assentimento imediato, uma forma de auto-reflexão da razão que liga a certeza imediata da subjetividade à apreensão da realidade numa totalidade. Este seria um fundamento contraposto ao empirismo inglês <sup>251</sup>, pois “*Aqueles insulares orgulhosos (ingleses) que muitos entre vocês adoram tão indevidamente, não conhecem outra senha senão ganhar e usufruir*” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.15), bem como ao racionalismo francês <sup>252</sup>, como ele afirma, “*Por outras razões me afasto dos franceses, cuja visão um adorador de religião mal pode suportar, uma vez que em cada ação e quase em cada palavra sua eles pisoteiam suas leis mais sagradas*” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.15), estes são, pois os alvos da crítica de Schleiermacher, uma vez que os conceitos de revelação e santidade têm uma característica de interioridade e uma correlação com a devoção, à piedade e a experiência religiosa que faziam parte do pietismo morávio ao qual ele pertencia.

Segundo Schleiermacher, ainda tratando da relação entre intuição e sentimento, na apreensão da unidade de todas as coisas, a partir da experiência do mundo,

---

<sup>249</sup> “*Nur denkt nicht – dies ist eben einer von den gefährlichsten Irrtümern – dass religiöse Anschauungen und Gefühle auch ursprünglich in der ersten Handlung des Gemüts so abge sondert sein dürfen, wie wir sie leider hier betrachtet müssen. Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind.*” SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion*, p. 63. (Brasileira, p.45).

<sup>250</sup> Aqui percebe-se em Schleiermacher uma clara influência de Schelling, o qual concebe o Absoluto como identidade de real e ideal.

<sup>251</sup> Idem, p.27.

<sup>252</sup> Idem, p.28.

Aquele primeiro instante misterioso que tem lugar em 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 tem confundido e se tem feito uma só coisa, antes de que ambos retornem a seu lugar originário – eu sei o quanto indescritível é e com que rapidez passa, porem quisera que vos pudésseis retê-lo e também reconhecê-lo na atividade superior, divina e religiosa da alma (SCHLEIERMACHER, 2000, p.45)

<sup>253</sup>.

Cada um de nós é, para nosso autor, um compêndio da humanidade (Kompendium der Menschheit)<sup>254</sup> e nossa personalidade carrega toda a natureza humana, a humanidade reflete o nosso próprio eu multiplicado e imortalizado em suas mutações, nós o contemplamos não em seu ser, mas em seu devir. O desenvolvimento do espírito humano está relacionado ao senso religioso, o qual brota do mais profundo de nossa alma.

Na medida em que desenvolve o conceito de Religião e seu alcance, percebe-se que tal amplitude abarca um campo maior do que se concebe para a Religião em geral. Neste sentido, podemos compreender já nesta obra de juventude, o caráter sistemático que a Religião garante ao pensamento de Schleiermacher, incluindo em suas considerações tanto aspectos ontológicos (dialéticos) e epistemológicos, quanto éticos e históricos<sup>255</sup>. A própria marcha da história é um dos aspectos que são parte da Religião. Segundo ele,

a história no sentido mais pleno da palavra constitui o objeto supremo da religião, com ela se inicia e com ela se conclui – pois a profecia é aos seus olhos também história, e ambas instâncias não se tem de diferenciar entre si -, e toda verdadeira história tem tido primeiramente, por onde for, uma finalidade religiosa e tem partido de ideias religiosas” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.59).

Uma vez concebendo a intuição do Universo como aspecto fundamental da Religião, Schleiermacher passa a tratar sobre o conceito de Divindade (Gottheit), a qual não parece para ele estar em conformidade com a ideia de um gênio da humanidade (Genius der Menschheit), mas que está relacionado verdadeiramente ao que ele entende como Universo

<sup>253</sup> Idem, p.63-64. (Brasileira, p.45).

<sup>254</sup> Idem, p.79 (Brasileira, p.59).

<sup>255</sup> Parece-nos que esta concepção ampla do conceito de Religião, será reelaborada e inserida nas demais disciplinas de seu sistema, na medida em que surgem elaborações específicas sobre a Dialética, a Física e a Ética.

(Universum)<sup>256</sup>. Neste sentido, o filósofo apresenta três formas ou modos pelos quais se dá tal intuição em sua relação mais específica com a unidade (Einheit), a multiplicidade (Vielheit) e a totalidade (Totalität) em relação ao Universo<sup>257</sup>. A primeira é a do homem inculto para o qual o Universo se apresenta como uma unidade sem nenhuma multiplicidade (Einheit ohne Vielheit)<sup>258</sup>, sua ideia e visão do Infinito são confusas. Em um segundo nível, o Universo se apresenta como uma multiplicidade ou pluralidade sem unidade (Vielheit ohne Einheit)<sup>259</sup>, uma diversidade indeterminada de elementos e forças heterogêneas cujo conflito constante e eterno determina suas manifestações, por fim, em um nível mais elevado o Universo e os conflitos internos deste são conciliados<sup>260</sup>, apresentando-se como totalidade, como unidade na pluralidade (Einheit in der Vielheit), como um sistema, contemplado como Uno e Todo (Eins und Alles)<sup>261</sup>. A Religião tem como objeto o Universo, a totalidade de tudo que é finito, enquanto nele está presente o infinito (embora seja algo além deste último). A Religião é a consciência desta realidade que ultrapassa as consciências das pessoas em sua vida cotidiana orientadas para as coisas finitas e as relações entre elas.

O autor de *Glaubenslehre* autonomiza o âmbito e alcance da Religião distinguindo-a da Moral e da Metafísica; da Moral em resposta a Kant, que reduzia a Religião a Moralidade puramente racional e formal fundada no imperativo categórico, e da Metafísica, em resposta a Hegel, que concebia a Religião em sua relação com a Filosofia, pensadas de forma a ter um mesmo conteúdo (o Absoluto), distintas apenas na forma de sua apreensão, como representação na Religião e pensamento na Filosofia (em sua forma especulativa ontológico-dialética). Como enfatiza Schleiermacher, “*mas tampouco a moralidade pode ter algo a compartilhar com a religião. Quem faz uma distinção entre este mundo e o além-mundo ilude a si mesmo; ao menos todos os que têm religião crêem somente num único mundo*”<sup>262</sup>.

A ideia schleiermacheriana de uma teologia do sentimento (Gefühlstheologie) surge como uma contraposição radical ao projeto da tradição de uma teologia racional, a qual

---

<sup>256</sup> Idem, p.95 (p.72).

<sup>257</sup> Idem, p.95 (p.73).

<sup>258</sup> Idem, p.96.

<sup>259</sup> Idem, p.96.

<sup>260</sup> Idem, p.96 (p.74).

<sup>261</sup> Idem, p.96.

<sup>262</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*, p. 100.

sofreu profunda influência da filosofia grega em sua primeira formação na Patrística, passando por Santo Agostinho (séc.V) até consolidar-se com a Escolástica em Santo Anselmo (séc. XI)<sup>263</sup>, Alberto Magno e Tomás de Aquino (séc. XIV)<sup>264</sup>, esta tendência também está presente na reflexão filosófica de Deus da modernidade como podemos confirmar no Iluminismo Inglês (Deísmo) e Alemão (Leibniz, Wolff, Baumgarten). Em Kant, por sua vez, a reflexão sobre uma teologia racional desemboca numa crítica à Metafísica e as tentativas de provar a existência de Deus (provas ontológica, cosmológica e físico-teleológica)<sup>265</sup>, restando apenas enquanto um postulado da Razão Prática<sup>266</sup>. Neste sentido, Hegel será o filósofo que eleva a pretensão de uma teologia racional às últimas consequências ao identificar o conteúdo da Filosofia com o conteúdo da Religião (enquanto Absoluto ou Deus)<sup>267</sup>, e pensando as provas da existência de Deus como uma elevação ao seu conceito<sup>268</sup>. Para Hegel, a própria História em sua racionalidade intrínseca manifesta-se como uma Teofania e Teodicéia, uma prova histórica de Deus<sup>269</sup>.

---

<sup>263</sup> Santo Anselmo elabora uma compreensão racional de Deus em suas obras *Monólogo* e *Proslógio*, esta última conhecida pela *ratio anselmi* posteriormente denominado argumento ontológico da existência de Deus. Cf. ANSELMO, S. / ABELARDO. *Proslógio*. Tradução Angelo Ricci, SP, Abril Cultural, 1979.

<sup>264</sup> São Tomás de Aquino elaborou as célebres cinco vias para o conhecimento de Deus, as quais pretendem ser caminhos racionais (argumentos tirados da observação da ordem natural) a partir dos quais podemos provar a existência de Deus. Cf. AQUINO, T de. *Suma contra Gentios* (Vol.I), I Parte, Cap.XIII. Tradução D.Odilão Moura O.S.B, Porto Alegre, EST/Sulina/UCS, 1990, págs.37-44.

<sup>265</sup> KANT, I. KrV, B 612 / a 584.

<sup>266</sup> KANT, I. KpV. A 223 (Dialektik der reinen Praktischen Vernunft – V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen Praktischen Vernunft).

<sup>267</sup> “*Pode-se enumerar também os objetos da Filosofia como particulares, são: Deus, o mundo, o espírito, a alma, o homem. Mas o objeto da Filosofia propriamente dito é somente Deus, ou sua finalidade é Deus, conhecer a Deus. Tem este objeto em comum com a Religião, mas com uma diferença: a Filosofia o considera refletindo-o, conceitualmente, a Religião de uma maneira representativa. O que a história da Filosofia nos apresenta são os fatos da razão pensante*”. In: HEGEL, G.W.F. *História da Filosofia*, Introdução, SP, Hemus, 1983, p.22.

<sup>268</sup> “*Io indico dunque subito, in maniera generale, in qual senso sarà concepito il tema proposto, le prove dell’esistenza di Dio, e in qual senso se mostrerà che esso è verace. Questo significato è che nelle prove è contenuta l’elevazione dello spirito umano verso Dio, e questo esse debbono sprimere con il pensiero. L’elevazione stessa è un’elevazione del pensiero e nel regno del pensiero*”. In: HEGEL, G.W.F. *Lezioni sulle prove dell’essenza di Dio*. Traduzione Gaetano Borruso, Bari, Laterza, 1984, p.32.

<sup>269</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História* - Introdução. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília, EdUnB, 2008.

### 3.1.3 O fundamento platônico da Dialética e da Hermenêutica de Schleiermacher

Em seguida à sua obra sobre a Religião (1799), elaborada em sua fase juvenil, Schleiermacher se dedicará ao projeto da tradução dos *Diálogos* de Platão em parceria com Schlegel, que depois abandonará o projeto, continuado nosso autor por sua própria conta (até meados de 1805). Essa tradução será decisiva no sentido de conduzir nosso autor a uma reflexão mais acurada tanto dos fundamentos da Dialética e sua relação com o princípio do diálogo, como elemento condutor de suas reflexões posteriores, como no que diz respeito à concepção nascente da hermenêutica, servindo assim de uma ponte entre as duas formas de entender o itinerário filosófico de nosso autor e seus impactos nas duas grandes contribuições de sua filosofia para o debate com o Idealismo Alemão<sup>270</sup>.

A tradução dos *Diálogos* de Platão ocupará um lugar central na viragem do pensamento de Schleiermacher no sentido de uma remodelagem da Dialética nos passos de uma valorização do aspecto dialógico e na sistematização da Hermeneutica como procedimento universal. Devemos ainda enfatizar que a relação de Schleiermacher e Platão neste momento não é apenas de uma mera tradução dos Diálogos, mas envolve uma nova interpretação de Platão, a qual permanecerá por pelo menos 200 anos como uma referência nos estudos platônicos<sup>271</sup>. Até Schleiermacher havia pelo menos duas maneiras de compreender o legado do pensamento de Platão: a tradição direta, ligada aos próprios Diálogos do filósofo da Academia e a tradição indireta, a partir da leitura de seus discípulos, como Aristóteles, Xenócrates e Espeusipos (sem esquecer a tradição Neoplatônica,

---

<sup>270</sup> A respeito do paradigma schleiermacheriano da obra de Platão, devemos conferir: HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. Tradução Antonio Celiomar Pinto, SP, Loyola, 2008, pp.56-64; REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine, SP, Loyola, 2004, pp..34-49; SZLEZAK, T. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota, SP, Loyola, 1993; VAZ, H.C. de L. *Um novo Platão?* in: Síntese Nova Fase, Vol.17, n.50, p.101-115; BELCHIOR, M. L. *Uma nova interpretação platônica?: A contribuição de Schleiermacher*. In: Revista ARCHAI, Vol.6, Jan 2011, p.83-91.

<sup>271</sup> O paradigma de interpretação de Platão iniciado por Schleiermacher, tem vigorado por cerca de 200 anos, sendo um dos principais modos de interpretar Platão, ao lado da tradição do platonismo antigo, o Neoplatonismo e a atual reflexão a partir das chamadas “doutrinas não-escritas” com a Escola de Tübingen-Milão. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. *Um novo Platão?* In: Escritos VIII - Platonica, SP, Loyola, 2011, p.85-101.

especialmente Plotino, Porfírio e Proclo)<sup>272</sup>. No período Renascentista vemos o ressurgimento dos estudos platônicos em perspectiva neoplatônica por parte de Marcilio Ficino (1433-1499) que traduziu as obras de Platão para o latim (1477), fundando uma espécie de Academia Platônica Florentina com outros pensadores, entre eles destacamos Pico della Mirandola (1463-1494), mas será especialmente com Schleiermacher que haverá uma renovação do entendimento de Platão como “filósofo artista”, uma tentativa de uma nova classificação de seus Diálogos e a compreensão da unidade destes, que terá grande influência no pensamento alemão. Recentemente podemos encontrar ainda abordagens que retomam a questão da centralidade da oralidade e das doutrinas não-escritas do filósofo ateniense<sup>273</sup>.

Em sua *Introdução aos Diálogos de Platão*, Schleiermacher apresenta algumas ideias iniciais de sua concepção hermenêutica que serão desenvolvidos nos estudos posteriores sobre Hermenêutica e Crítica entre 1810-1830. A ideia de compreender Platão e apresentar uma interpretação que articule o fio condutor dos *Diálogos* em sua ordem e lógica interna tornou-se um trabalho de extrema relevância, neste sentido ele faz uma crítica das tentativas anteriores de explicar a filosofia platônica a partir de *Vida dos filósofos* de Diógenes Laércio<sup>274</sup> e W. Tennemann (1761-1819)<sup>275</sup>, bem como dos conceitos de escrita/oralidade, doutrina escrita/secreta, ensinamento esotérico/exotérico, entre outras concepções que dividiam os estudiosos de Platão então. As duas vias de entendimento da filosofia platônica, a via sistemática e a fragmentária, são rejeitadas pelo filósofo de Breslau,

---

<sup>272</sup> BELCHIOR, M. L. *Uma nova interpretação platônica?: A contribuição de Schleiermacher*. In: Revista ARCHA, Vol.6, Jan 2011, p.83. Especificamente sobre a interpretação de Platão a partir do Neoplatonismo de Plotino e Proclo, confira-se BEZERRA, C. C. *Para compreender Plotino e Porfírio*, Petrópolis, Vozes, 2006.

<sup>273</sup> Não podemos deixar de citar a Escola de Tübingen-Milão e a retomada das chamadas “doutrinas não-escritas” de Platão e uma nova interpretação da totalidade de sua filosofia, a partir da Teoria dos Princípios, especialmente por REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine, SP, Loyola, 2004. Reale busca mostrar que o fundamento da filosofia platônica não está na conhecida Teoria das Ideias, mas na Teoria dos Princípios, que aponta a relevância da oralidade e do diálogo como núcleo do pensamento platônico, baseado principalmente na *Carta VII* (344c) e numa passagem do *Fedro*, confirmada nos diálogos *Sofista*, *Político* e *Filósofo*.

<sup>274</sup> LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução e notas Mario da Gama Kury, Brasília, EdUnB, 1988.

<sup>275</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Introdução aos Diálogos de Platão*, p.27. Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819) foi discípulo de Kant e um importante historiador da Filosofia, sua obra mais importante é *Sistema da Filosofia Platônica* (*System der platonischen Philosophie*, 1792-1795).



o qual encontra na obra do pensador ateniense o estímulo para elevar o leitor ao nível de reflexão que os seus escritos conduzem através de seu caráter dialógico.

Segundo Giovanni Reale (2004, p.41), o paradigma de interpretação de Platão proposta por Schleiermacher se baseia em pressupostos da filosofia da identidade e do romantismo (a forma indentifica-se com o conteúdo enquanto reproduz o infinito no finito individualizando-o), sendo elaborado em dois níveis distintos e três teses fundamentais: A) o primeiro nível é o da estrutura formal do paradigma por ele proposto, e, B) segundo nível é o da solução dos quebra cabeças no interior deste. As três teses fundamentais são: a) a coincidência entre forma, método e conteúdo filosófico dos diálogos, b) a unidade do pensamento filosófico nos diálogos concebidos de maneira diferenciada e segundo um plano didático, c) a exclusão do valor integral da tradição indireta<sup>276</sup>.

Schleiermacher faz uma crítica das tentativas de interpretar a obra e a filosofia de Platão que supõem uma compreensão fragmentária, descontextualizada e disjuntiva da sua obra, que esbarra em novas incompreensões quando se pretendia saná-las.

Ora, para tornar esses mal-entendidos e suas causas bem claros e para levar aqueles que neles se envolveram a ter consciência dos mesmos e a admiti-los, é certamente um empreendimento elogiável elaborar de maneira disjuntiva o conteúdo filosófico das obras platônicas e de apresentá-lo assim, sem forma, de modo fragmentado e isolado, despido de seu ambiente e das suas relações. Pois tendo uma visão geral do produto puro e convencendo-se, através da documentação de que esse produto realmente foi extraído daquelas obras, eles deverão confessar que também não o detectaram e que é inútil fazer reclamações sobre um outro tesouro perdido da sabedoria platônica ou de sonhar com ele. Tudo isso poderá ser alcançado através desse método, de modo que a falsa suspeita contra as obras de Platão desaparece e sua incompreensão volta à tona (SCHLEIERMACHER 2008, pp.39-40).

O mérito de Schleiermacher em seu método de interpretação de Platão está em buscar encontrar o fio condutor de sua obra presente nos Diálogos, daí a ênfase em classificá-los segundo uma forma coerente e não meramente de articular sua cronologia numa ordem externa. Essa preocupação já traz em germe sua própria hermenêutica em desenvolvimento. Na apresentação e justificativa de seu método de interpretação, em oposição aos métodos

---

<sup>276</sup> Neste caso, os diálogos interpretados tem valor autônomo e intrínseco, na medida em que o pensamento de Platão encontra-se exclusivamente neles, *sola scriptura* é o principio que vale aqui como mote para esta tese, Cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*, 2004, p.41.

fragmentários, Schleiermacher já nos aponta alguns passos no procedimento que será lapidado nas obras posteriores, como aquele que trata parte de uma contextualização do autor em sua época, das relações entre parte e todo, forma e conteúdo, autor e obra, diz ele,

Evidentemente, aquele que desejar separar os vasos sanguíneos ou os ossos de um corpo com o intuito de fazer uma comparação com outras partes semelhantes de outro corpo, tem que conhecer toda a natureza de um corpo, o que seria precisamente, a maior utilidade oferecida por esse empreendimento filosófico. Aqueles, porém, aos quais se apresentam essas partes e realizam a comparação das mesmas não atingirão, apenas através desse procedimento, um conhecimento da natureza peculiar do todo. De modo que essas pessoas, de modo algum, conhecerão a filosofia de Platão, pois, se, em algum lugar forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão (SCHLEIERMACHER, 2008, p.40).

Por fim, em comparação com os métodos apresentados e criticados por Schleiermacher, o seu próprio procedimento traz vantagens para uma interpretação de Platão de acordo com a essência e o fio condutor de sua filosofia. Não podemos olvidar que sua abordagem hermenêutica neste ensaio é profundamente ligada ao conceito de Dialética que tem por base a ideia do diálogo, como forma pela qual se dá a compreensão do pensamento do outro.

Platão considera o pensar em tal medida uma atividade autônoma na qual a lembrança do assim adquirido também deve ser necessariamente uma lembrança da maneira primária e original da aquisição. De modo que, apenas por isso, a forma dialógica, necessária para a imitação daquela comunicação mútua e original, tornou-se tão indispensável e natural para seus escritos quanto para seu ensino oral (SCHLEIERMACHER, F.D. 2008, p.43-44).

Na passagem anterior encontramos o núcleo da Dialética de Platão e de Schleiermacher, ou seja, a ideia que o diálogo e a oralidade são os aspectos irrecusáveis na medida em que, na conversação somos constantemente levados à necessidade de compreender as ideias do outro, seu pensamento expresso através da linguagem. Não é à toa que os *Diálogos* assumem a dinamicidade e fluidez própria de uma conversação, suas incompreensões e tentativas de entendimento. Platão nos conduz em seus Diálogos à própria exigência de reflexão, uma espécie de indução ao filosofar. A Dialética, como nos lembra

Schleiermacher, remonta ao termo grego “*dialegesthai*”, a capacidade de conduzir uma conversação. Tal conceito será retomado nos esboços de Dialética entre os anos de 1811 e 1831, conduzindo assim a um duplo aspecto deste procedimento, um que diz respeito as estruturas e funções do pensamento e outra que investe na compreensão destas estruturas na expressão linguística e histórica. A Dialética não apenas é uma epistemologia ou teoria do saber, mas uma articulação daquilo que se comunica no entendimento entre os falantes. Vale ressaltar que essa primazia dada à palavra e ao diálogo, bem como sua relação com o conceito será um tema central na elaboração contemporânea de uma Hermenêutica filosófica em Hans Georg Gadamer<sup>277</sup>.

Na Introdução de Schleiermacher, temos ainda um primeiro esboço da Hermenêutica enquanto esta se relaciona com a Estética, que compreende a obra como produção (poiesis), em seu aspecto de composição, algo que remonta as origens da estética filosófica moderna com Alexander G. Baumgarten<sup>278</sup>. Para nosso filósofo, Platão deve ser entendido como um filósofo-artista<sup>279</sup>,

Por isso, é uma peça complementar necessária daquela apresentação disjuntiva – da qual dispomos, há pouco tempo, de uma forma tão completa que supera de longe todas as tentativas anteriores -, que se estabeleça a união dos membros (considerados aqui não como opiniões individuais, mas sim como obras individuais), pois esses

---

<sup>277</sup> ALMEIDA, C. L. S. *Hermenêutica e Dialética. Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002, p.173 ss. Cf. ainda ALMEIDA, C.L.S. *A Dialética da palavra ao conceito*. In: CIRNE LIMA, C / ALMEIDA, C.L.S. *Nós e o Absoluto*. Festschrift em homenagem a Manfredo Araujo de Oliveira. Fortaleza/São Paulo, UFC/Loyola, 2001, p.37-49.

<sup>278</sup> Segundo Baumgarten, em sua Estética (1750), “A Estética (como teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte análoga da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo (...) A partir disto, destacam-se algumas aplicações especiais, a saber: 1) a filológica; 2) a HERMENÊUTICA; 3) a exegética; 4) a retórica; 5) a homilética; 6) a poética; 7) a musical, etc.” Cf. BAUMGARTEN, A. G. *Estética. A lógica da arte e do poema*. Tradução Miriam Sutter Medeiros, Petrópolis, Vozes, 1993, §§1-4, p.95-96 (Grifo nosso).

<sup>279</sup> Para uma melhor compreensão da Estética e do conceito de “filósofo-artista”, indicamos a leitura das lições de Estética de Schleiermacher, publicadas entre 1819-1825 em Berlim, onde o filósofo de Breslau busca refletir sobre as diversas formas artísticas e sua relação com a moderação e o aperfeiçoamento da vida, suas ideias sobre arte estão geralmente vinculadas com a religião e o sagrado, tendo como fundamento o significado ético e cósmico desta e sua relação com a liberdade e o espírito do mundo (Weltgeist). Devemos ressaltar ainda que sua concepção estética está relacionada à hermenêutica, pois a correta compreensão de uma obra, enquanto produção do espírito humano, é resultado não apenas de uma técnica, mas essencialmente de uma arte. Cf. SCHLEIERMACHER, F.D. *Estética*. Tradução Antonio Lastra, Madrid, Verbum, 2009.

membros, ou seja, essas obras, mesmo sem serem apresentadas disjuntivamente, mas de maneira como se apresentam normalmente, são misturadas da forma mais lamentável. 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, 2008, p.41)

Percebe-se aqui em breves pinceladas, o método hermenêutico de Schleiermacher em sua elaboração e aplicação à obra e pensamento de um filósofo tão controvertido como Platão, o qual lhe era caro em sua formação. Essa interpretação de Platão feita por Schleiermacher perdurará até os dias atuais e ainda é uma referência para estudiosos do filósofo da Academia.

Na introdução à tradução dos *Diálogos*, percebemos os primeiros esboços de suas ideias dialético-hermenêuticas, que serão desenvolvidas ao longo dos anos seguintes, e juntamente com a formulação de uma dialética de inspiração platônica, ocupará pelo menos 20 anos de sua vida, resultando no conjunto de projetos, ensaios, discursos e preleções que são o objeto de nossa investigação. Vale ressaltar que esta produção coincidirá com o estabelecimento de Schleiermacher na Universidade de Berlim (1810) a convite de Wilhelm von Humboldt, em consonância com seu trabalho de pregador oficial e professor de Filosofia, onde lecionou e elaborou diversos escritos sobre Dialética, Ética, Pedagogia, Estética e Hermenêutica.

### **3.2 A Dialética no sistema de Schleiermacher (1811-1831)**

Em nossa pesquisa pretendemos, em primeiro lugar, nos voltar para os escritos que formam a concepção de Dialética no pensamento de Schleiermacher, a qual ocupa o lugar fundamental na formação de seu sistema, pois estabelece as bases do saber enquanto tal e da relação entre Natureza e Espírito. Posteriormente, pretende-se articular sua relação com a reflexão sobre a Hermenêutica, a qual completa o trabalho dialético ao se voltar para a compreensão e interpretação da produção espiritual em seu aspecto mais universal. Como já afirmamos, a Hermenêutica completa o trabalho dialético ao tratar da linguagem na medida em que esta encarna a universalidade do pensamento no âmbito da historicidade. Para Schleiermacher, a Dialética é, pois, uma ferramenta de aquisição de conhecimento, uma

espécie de epistemologia ou teoria do conhecimento<sup>280</sup>, que terá consequências ontológicas. Os escritos de Schleiermacher sobre Dialética permaneceram inacabados e foram o resultado de preleções (Vorlesungen), notas e anotações de discípulos, em alguns momentos com inconsistências ao longo do período em que foi escrita.

Como já afirmamos anteriormente, as preleções sobre Dialética surgiram quando Schleiermacher iniciava seu trabalho na Universidade de Berlim (1810)<sup>281</sup>, tendo sido nesse período em que desenvolveu os fundamentos de sua Filosofia (apesar de teólogo de profissão, seu pensamento filosófico se consolidou no período em que estudou em Halle de 1787-1789). Desde 1803, com sua obra “*Linhas fundamentais de uma crítica da Doutrina dos Costumes*” (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre) e sua tradução de Platão (1804), Schleiermacher foi conduzido ao campo da Filosofia. Com a sua convocação para membro da classe filosófica da Real Academia Prussiana de Ciências em Berlim, adquire o direito a dar preleções na Faculdade de Filosofia desde 1811, além das disciplinas ministradas por ele sobre Pedagogia, Ética, Política, Psicologia, Estética, Hermenêutica e Crítica, além da Dialética e História da Filosofia<sup>282</sup>.

A figura proeminente na Faculdade de Filosofia em Berlim era o filósofo Johann Gottlieb Fichte, com o qual Schleiermacher esteve em afiada oposição no período berlinense (1792-1806), tendo este começado a preparar sua *Dialética* ao mesmo tempo em que Fichte lecionava sua *Doutrina da Ciência* (Wissenschaftslehre, 1794). Fichte foi nomeado professor catedrático e primeiro decano dessa Universidade, e em 1811 é eleito reitor, mas renuncia

<sup>280</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik* (1811). “*Die Dialektik muss irgendwie die Prinzipien des Philosophierens enthalten*”.

<sup>281</sup> FICHTE, J. G. *Por uma Universidade orgânica*, tradução Johannes Kretschmer, RJ, Eduerj, 1999. Na introdução à obra “*Universidade orgânica*” de Fichte, o tradutor Johannes Kretschmer nos esclarece a respeito da fundação desta Universidade, quando Fichte escreve seu plano dedutivo da Universidade a pedido de Friedrich Beyme, responsável pela fundação de uma instituição de ensino superior em Berlim: “*Para tanto, um seletto grupo de intelectuais apresentam suas concepções, Fichte representa a Filosofia, Friedrich Schleiermacher, a teologia, e Friedrich August Wolf, a filologia. Mas Fichte terá de esperar ainda dois anos até ser ouvido pelo ministro da educação. Na casa de Wilhelm Von Humboldt, diante de Schleiermacher e outros, ele se pronuncia em forma de palestras sobre a organização da universidade de Berlim (abril de 1810). Humboldt, entretanto, prefere a concepção defendida por Schleiermacher; Fichte se retira do grupo de discussão. O plano dedutivo é publicado em 1817*” (pp.16-17).

<sup>282</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. *Dialektik* (1811), herausgegeben Von Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1986, p. IX-X.

poucos meses depois, tendo sido considerado muito rigoroso<sup>283</sup>. Também merece ser mencionado neste período, rico de interlocuções na formação da Universidade de Berlim e da filosofia clássica alemã, o grande educador e linguísta Wilhelm von Humboldt (1767-1835), o qual exerceu influência sobre o pensamento de Schleiermacher no que diz respeito à questão da linguagem<sup>284</sup>, numa abordagem que supera a visão da linguagem como mero instrumento, refletindo o aspecto intersubjetivo desta e sua vinculação com o pensamento. Tal compreensão humboldtiana está caracterizada no texto “*Sobre o pensamento e a linguagem*”(Über Denken und Sprechen) que foi escrito em torno de 1795-1796 e se dirige especificamente a uma contraposição à concepção de linguagem proposta por J.G. Fichte em seu ensaio *Da capacidade linguística e sobre a origem da linguagem* (1795)<sup>285</sup>. Neste mesmo período, Schleiermacher teve contato com o filósofo Hegel, o qual também foi professor em Berlim a partir de 1818<sup>286</sup>, tendo sucedido Fichte nesta Universidade, posto que ocupou até sua morte (1831)<sup>287</sup>.

Os escritos sobre Dialética se constituem de seis lições ou esboços sobre Dialética apresentados na faculdade de Filosofia em Berlim, sendo o primeiro em 1811- “*A Dialética ou a extensão dos princípios da arte de filosofar*” (Die Dialektik dass heist dem Anfang der Prinzipien der Kunst zu philosophieren), o segundo de 1814-1815 sob o título “*Dialética*” (Dialektik) do Prof. Schleiermacher, o terceiro de 1818-1819, sob o mesmo título “*Dialética*”, o quarto em 1822, “*Linhas gerais da Dialética*” (Grundzüge der Dialektik)<sup>288</sup>, o quinto “*As proposições fundamentais da Dialética*” (Grundsätze der Dialektik) e a sexta sob o mesmo

<sup>283</sup> FICHTE, J. G. *Por uma Universidade orgânica*, tradução Johannes Kretschmer, RJ, Eduerj, 1999, p.17.

<sup>284</sup> HUMBOLDT, W. von. *Sobre Pensamento e Linguagem*. Tradução Segatto, Antonio Ianni, In: *Trans/Form/Ação*. SP, 32 (1), págs.193-198, 2009.

<sup>285</sup> Obra que havíamos discutido na primeira parte de nossa investigação. Cf. FICHTE, J.G. *Da capacidade linguística e sobre a origem da linguagem*. Tradução brasileira e organização Ricardo Barbosa, SP, Paulus, 2017.

<sup>286</sup> SOUSA, M. C. H. de. *Hegel em Berlim, Discurso inaugural*, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.52, Jan/Dez 96, pp.831-870. Nesta ocasião, Hegel apresenta seu discurso de posse na Universidade que coincide com a introdução da *Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome* (1817).

<sup>287</sup> Ainda sobre a formação da Universidade de Berlim e o projeto de Schleiermacher conferir o livro de José Carlos de Sousa Araújo, *A Universidade iluminista (1798-1921), de Kant a Max Scheler*, Liberlivro, SP, 2011.

<sup>288</sup> Nesse mesmo período de 1822, Schleiermacher ministrou uma série de preleções sobre Dialética, datadas de 15 de Abril a 16 de Agosto de 1822. Estas preleções foram traduzidas em português na edição de Luis Fernandes dos Santos e Marcio Suzuki, sob o título “*Hermenêutica e linguagem*” F.D. SCHLEIERMACHER, Editora Clandestina, SP, 2016.

título em 1831<sup>289</sup>. Os textos iniciais (1811) visam elaborar um esboço e uma apresentação da Dialética em suas linhas gerais, resgatando o conceito de uma disciplina que se relaciona com a linguagem (*dialegethai* em grego), como arte de conduzir uma conversação (Die Kunst ein Gespräch zu führen), bem como propedêutica que apresenta os princípios do saber, como foi o caso da divisão do saber nas filosofias da antiguidade (tais como Epicurismo e Estoicismo), na forma de uma Canônica da Razão (Lógica ou Dialética), Física e Ética. Já nos escritos posteriores (1822), Schleiermacher elabora a discussão a respeito da espontaneidade das faculdades do Entendimento e das funções orgânica e intelectual, das questões da heurística e arquitetônica e suas relações com a reflexão sobre o real<sup>290</sup>.

Os textos que compõem a chamada *Dialética* de Schleiermacher não são um texto acabado, mas um conjunto de proposições e esboços, nos quais o autor desenvolve o que seriam os pressupostos de seu sistema, os quais teriam como fundamento uma crítica da metafísica racionalista nos moldes daquela feita por Hegel, a qual pretendia levar ao conhecimento definitivo do Absoluto, bem como a um começo sem pressupostos<sup>291</sup>.

### 3.2.1 Os primeiros escritos de *Dialética* (1811-1831)

O princípio que fundamenta a obra *Dialética* é, como vimos no escrito *Sobre a Religião* (1799), a ideia de vinculação entre a Intuição (Anschauung) e o Sentimento (Gefühl), no interior da subjetividade, assim como a subsunção das oposições numa visão da totalidade, partindo deste fundamento passamos à compreensão dos textos seguintes da *Dialética* (1811-1822), os quais a referem à maneira pela qual o mundo afeta o indivíduo e, como consequência, a maneira pela qual o indivíduo produz o conhecimento como forma de compreensão do mundo<sup>292</sup>, ou seja, a *Dialética* se apresenta como uma forma de epistemologia, sem esquecer a necessária compreensão dialógica que busca a verdade por meio da linguagem.

<sup>289</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik (1811)*, Einleitung.

<sup>290</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e linguagem*, tradução de Luiz Fernandes dos Santos e Marcio Suzuki, SP, Editora Clandestina, 2016.

<sup>291</sup> AMARAL, M. N. de C. P. *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*, SP, EdUSP, 1994, p.72. É interessante observar que Schleiermacher antepõe a *Dialética* à Física e à Moral, como faziam os gregos, como o platônico Xenócrates.

<sup>292</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik (1811)*.

A Dialética de Schleiermacher se estrutura em três fundamentos ou condições para a determinação do conhecimento genuíno, os quais serão desenvolvidos ao longo da elaboração das várias versões de sua obra dialética, são eles: 1. A correspondência com o real, ou seja, o conhecimento deve estar de acordo com o próprio real, 2. A coerência sistemática com todo o conhecimento, neste sentido, a Dialética deve ser entendida como uma articulação dos saberes ou uma teoria geral do saber, e, por fim, 3. O acordo universal entre as pessoas, o que nos leva a concluir que sua concepção se direciona a uma teoria consensual da verdade<sup>293</sup>.

Schleiermacher parte da ideia de uma arquitetônica (Architektonik)<sup>294</sup> que articula princípios gerais sobre um sistema de ciências coordenadas, onde acima de tudo se dá a unidade do saber e suas diferenciações, influenciando as demais ciências. Alguns partem da ideia de que dos princípios especulativos deve-se elevar a configuração das ciências (wissenschaftliche Bildung), outros, ao contrário, consideram-nos como postos ao final do estabelecimento das ciências, no sentido de dar acabamento pela empiria ou pela rotina, por um lado, ou pela arbitrariedade (Willkürlichkeit), por outro lado. Para o filósofo de Breslau, o problema está antes de tudo no isolamento (Isolierung) destes dois momentos do saber. O espírito científico e o talento para alcançar os primeiros princípios não são distintos, o talento especulativo não se encontra em oposição ao talento para o real, apenas o isolamento funciona como destrutivo e ambos devem ser exercitados sempre em consonância<sup>295</sup>.

A Dialética é definida como aquela disciplina ou procedimento que se baseia nos “princípios da arte de filosofar” (Prinzipien der Kunst zu philosophieren)<sup>296</sup>, pensada esta ainda como princípio do saber, uma vez que todo filosofar é uma construção legítima de um conhecimento<sup>297</sup>. O filosofar é um dar condição a um conhecimento, ligado à consciência clara de seu condicionamento, caindo assim na categoria de arte. Seus produtos são uma obra, um singular, no qual o universal se apresenta imediatamente e onde um Infinito (Unendliches) está contido. Cada singular que surge no caminho do filosofar liga-se ao Universal mais elevado, mas o que surge por outros caminhos é sempre um elemento subjetivo<sup>298</sup>. Surge aqui

---

<sup>293</sup> Tal concepção levou Manfred Frank, em sua obra “Das Individuelle Allgemeine” (1985), a reconhecer em Schleiermacher uma teoria consensual da verdade, acentuando neste sentido a relevância da 3ª condição de um conhecimento genuíno em sua filosofia, como citado acima.

<sup>294</sup> Schleiermacher, *Dialektik* (1811), Manuskrit Twesten, p.03.

<sup>295</sup> Idem.

<sup>296</sup> Idem, p.04.

<sup>297</sup> Idem.

<sup>298</sup> Idem.



uma contraposição entre ciência e arte que se reduz à medida que nos elevamos nesse procedimento. Segundo Schleiermacher, o saber mais alto e universal e os princípios do filosofar são o mesmo, assim como na filosofia transcendental e formal também, quando devem conter algo real. Princípios constitutivos e regulativos também não se deixam distinguir como em Kant<sup>299</sup>.

Para os antigos, esse conceito de Dialética já estava dado, embora ainda sem a distinção entre ciências e Filosofia, pois a Filosofia continha em si a Dialética, a Física e a Ética<sup>300</sup>. Em Platão, a Dialética continha tanto as regras da construção do saber, como as doutrinas do *Ontos on* (Ser enquanto tal, ou da *Physis*) e do *Agathon* (o Bem ou o reino do Ethos), na medida em que em nenhuma delas os âmbitos de ambas passaram a meras disciplinas. A *Dialética* consiste na arte de realizar com outro uma construção filosófica. Na escola socrática, o diálogo assumiu o lugar das arbitrárias diatribes dos Sofistas, e daí foram para ela os princípios para a construção em geral. Ao mesmo tempo foram apresentadas através disso a validade universal desses princípios. A Dialética era ao mesmo tempo uma Crítica e continha os critérios a partir dos quais se poderia reconhecer o que era ou não ciência. Este lado da Dialética é um escoamento natural de ambas as partes, que são postas necessariamente nela. É fundamental enfatizar o vínculo entre o conceito de Dialética de Schleiermacher e o de Platão, o qual foi o filósofo que sempre esteve na base de sua filosofia, desde seu projeto de tradução dos *Diálogos* de Platão (em parceria com Schlegel)<sup>301</sup>, que contém em germe a própria abordagem hermenêutica que seria posteriormente desenvolvida em seus escritos<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> Idem, p.05.

<sup>300</sup> Faz-se necessário enfatizar que para Schleiermacher, a Dialética por sua vez continha em si os princípios da Física e da Ética.

<sup>301</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Introdução aos diálogos de Platão*, tradução Georg Otte, BH, EdUFMG, 2008, p.43-44.

<sup>302</sup> É fundamental que tenhamos em mente essa relação estreita que se estabelece nas discussões sobre Dialética e Hermenêutica, a qual remonta a Platão. Filósofos contemporâneos como Gadamer deixam claro esse vínculo e a necessidade constante de remontar ao mestre grego. Em sua tese sobre Dialética e Hermenêutica em Gadamer, Custódio Almeida articula essa referência irrecusável a Platão, bem como o debate moderno com Hegel. Cf. ALMEIDA, C. L. S. *Hermenêutica e Dialética. Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*, Porto Alegre, EdiPucrs, 2002 (Em especial a primeira parte – Platonismo e Hermenêutica, p.21-170).

O que se chama atualmente de Lógica e Metafísica não era nada mais que partes da Dialética isoladas, por isso não há mais ponte de contato entre a Metafísica, a Física e a Ética. Daí surge o erro de compreender através do nome de Transcendentes, a Metafísica nessa separação, e por outro lado, algo não mantido com firmeza, tão vazio e conduzindo ao nada, do outro lado, a Lógica seguiu essa separação, e assim, conduziu à “morte da Filosofia” (Tod der Philosophie)<sup>303</sup>. Neste ponto, percebe-se uma semelhança nas abordagens de Schleiermacher e Hegel, na medida em que ambos pensam a Dialética como um procedimento que inclui em si tanto aquilo que se entendia na antiguidade como Lógica (a ciência do Pensamento puro), quanto a Metafísica (a ciência do Ser). Por outro lado, e em consonância com Fichte, Schleiermacher concebe a Dialética como “a identidade do saber mais elevado e universal em si mesmo e dos princípios da construção científica”<sup>304</sup>. Na apresentação deste saber pode uma ou outra destacar-se relativamente e deve em cada apresentação efetiva possibilitar a natureza especial daquilo que será apresentado. Assim, pode aqui a Dialética em especial aparecer a partir dos pontos de vista da doutrina da arte filosófica (philosophische Kunstlehre)<sup>305</sup>.

Neste sentido, Schleiermacher retoma em sua concepção de sistema o esquema antigo, que se dividia de modo tripartido em Lógica (Dialética), Física e Ética, de forma semelhante ao que faz Kant em sua obra crítica, na medida em que estabelece uma Lógica Transcendental na *Crítica da Razão Pura*, para em seguida estabelecer os princípios a priori da Natureza (Metafísica da Natureza) como condição de possibilidade do conhecer teórico da Natureza, além dos princípios a priori da ação humana (Metafísica dos Costumes)<sup>306</sup>, embora sua abordagem seja estritamente epistemológica, ligada às condições de possibilidade do conhecimento (não assumindo neste sentido uma perspectiva ontológica). Hegel, por sua vez, apresenta em seu sistema uma exposição ontológica em toda sua extensão, partindo da ciência da experiência da consciência ou *Fenomenologia do Espírito* (1807)<sup>307</sup>, que superando

<sup>303</sup> SCHEIERMACHER, *Dialektik* (1811), p.06.

<sup>304</sup> Idem.

<sup>305</sup> Idem.

<sup>306</sup> LOPARIC, Z. *As duas metafísicas de Kant*, in: Kant e-Prints, Revista Internacional de Filosofia, vol.2, numero 05, SP, Unicamp, 2003.

<sup>307</sup> Devemos enfatizar que a *Fenomenologia* de 1807 não deve ser entendida como parte do sistema, mas como condição de superação da perspectiva kantiana. Também esclarecemos que a *Fenomenologia* tal como se encontra na Enciclopedia não pode ser pensada no mesmo sentido de sua versão anterior ao sistema, pois se trata de uma consideração que diz respeito ao espírito subjetivo. Cf. HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.88.

a compreensão transcendental kantiana e a dicotomia entre ser e pensar se alça a uma reflexão especulativa, conduzindo-nos assim ao saber absoluto (Absolutes Wissen), e, daí necessariamente à exposição dos fundamentos do pensar puro na *Ciência da Lógica* (pensanda como a Dialética ou teoria do saber que expõe os fundamentos da relação entre Natureza e Espírito)<sup>308</sup>, seguida da Filosofia Real, ou seja, de uma *Filosofia da Natureza* (segundo volume de sua *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, 1817) e completada pela Filosofia do Espírito (terceiro volume da mesma *Enciclopédia*). Seguindo essa mesma configuração, que se apresenta de forma triádica em seu sistema filosófico, Schleiermacher apresenta a Dialética como a ciência que expõe a unidade do saber e seus princípios (epistemológicos), dada numa forma especulativa e em seguida em sua forma aplicada, ou seja, que parte dos princípios universais, mas que não se esgota em si mesma, pois vai encontrá-los nas ciências concretas, tanto da Natureza (Natur), como âmbito da necessidade e da exterioridade, quanto do Espírito (Geist), dimensão da ação e dos costumes (Sitten) ou Ética. Aqui se percebe uma distinção profunda em relação à compreensão hegeliana da esfera do Espírito<sup>309</sup>, a qual compreende a dimensão da comunidade e da liberdade, distingue-se radicalmente do âmbito da Natureza, entendida como a Ideia em sua alienação de si mesma. Como vimos anteriormente no “*Discurso sobre Religião*”, Schleiermacher enfatiza a polaridade da vida do espírito, enquanto marcada pela tensão entre a concentração no indivíduo e a dilatação na totalidade do ser (SCHLEIERMACHER, 2000, p.5-7), bem como pela relação entre dependência e liberdade, ou seja, a liberdade deve ser entendida no pensamento ético de Schleiermacher a partir da dialética da dupla dependência, a dependência exterior em relação aos condicionamentos exteriores (naturais e sensíveis) e a dependência interior, na qual o indivíduo se reconhece em relação de dependência em relação ao Absoluto<sup>310</sup>.

Schleiermacher concebe sua Dialética como o “órganon de toda a ciência” (Organon aller Wissenschaft), pois está em relação com o todo da ciência (como em uma esfera um centro está dado em relação a uma grande periferia) ou ainda como um suplemento do saber do todo. Ela também condiciona, como comunicação, a troca das ideias (Umtausch der Ideen), devendo-se assim construir cada representação através dela<sup>311</sup>. Nesse ponto

<sup>308</sup> Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *A Filosofia na crise da modernidade*, p.46-49.

<sup>309</sup> HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*, p.458 ss.

<sup>310</sup> DREHER, L.H. *Dependencia e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos de relação com o Absoluto*, in: Revista NUMEN, Juiz de Fora, n.7, vol.2, p.61.

<sup>311</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik (1811)*, p.06.

Schleiermacher confronta-se com o Ceticismo, enquanto negação de todo saber, pois através da negação o cético considera o saber uma rubrica vazia, sob a qual nada é subsumido<sup>312</sup>. O cético deve reconhecer muito pouco os princípios das ligações entre pensamentos, e nesse caso não impugna nada contra a Dialética. Outra forma de ceticismo (denominada mais suave) é a que afirma que “o homem não pode saber, se sabe algo ou não sabe”<sup>313</sup>. Neste caso, se encontra uma conformidade em relação ao que alguém afirma ou não sobre o que assumiu, mas mesmo aí se reconhece um similar e também a lei mais elevada da unidade (höchstes Gesetz der Einheit)<sup>314</sup>. Aqui se percebe que em sua afirmação há uma verdade, logo isto deve estar posto também no âmbito do real. A verdade é que, para nenhum indivíduo a ideia corresponde totalmente, isso significa que tal saber por correspondência é sempre parcial.

A Física é pensada como Filosofia especulativa da Natureza, a qual desenvolve os pressupostos das ações da Razão na Natureza. A Ética é compreendida assim, não apenas como Filosofia Moral, mas como a ampla esfera do agir (Ethos), teoria especulativa da história, paralelamente.<sup>315</sup> Dessa forma, o filósofo de Breslau retoma o problema da unidade da Ciência da Natureza com a Ética, bem como da unidade da Razão teórica e prática (deixada por Kant na *Crítica do Juízo* numa condição de um “como se”), trabalhando neste sentido na completude do sistema kantiano. Schleiermacher embora parta de uma reflexão transcendental, pretende superá-la numa abordagem especulativa, indo além das limitações tanto de Fichte para o qual se torna inviável uma filosofia da Natureza (devido sua dedução do não-Eu a partir da identidade da autoconsciência), quanto, ao mesmo tempo, de Schelling, que não desenvolve uma filosofia prática que possa dar conta da liberdade sem o condicionamento da natureza<sup>316</sup>. Para nosso autor, a Natureza não é mero objeto de

---

<sup>312</sup> Idem, p.07.

<sup>313</sup> Essa afirmação remete a um filósofo pré-socrático aluno de Demócrito, Metrodoro de Quios (449-350 a.C.), o qual afirmava que, ao contrário de Sócrates que ‘sabia que nada sabia’, nós não sabemos nem se sabemos ou se não sabemos, dizia ele “nem sei se nada sei” (Cícero, *Acadêmica*, II, 23, § 73).

<sup>314</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik*, p.07.

<sup>315</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik*, Einleitung, p.XX.

<sup>316</sup> Neste ponto, se faz necessária uma consideração sobre o escrito de Schelling “*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*” (Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände, 1809), um texto publicado em sua integridade apenas após a morte do autor (1859), o qual não é considerado então por Schleiermacher. Este texto é o ponto de viragem de sua filosofia da identidade, cuja temática da liberdade seria a conclusão necessária. O texto expõe o debate a respeito

conhecimento, nem um objeto construído pela razão para representação. Todo agir e pensar têm uma base orgânica (Natureza) e um lado natural, assim a Natureza não é o “outro” da razão, mas em si mesma estruturada racionalmente<sup>317</sup>.

Nas preleções sobre Dialética de 1822<sup>318</sup>, Schleiermacher retoma essa abordagem da Dialética apontando para seu sentido inicial, desde Zenão de Eléia, em Platão e mesmo Aristóteles, ela tem o sentido de uma “arte de conduzir uma conversação” (*dialegesthai*). Como já afirmamos exaustivamente, tal entendimento pode ser compreendido tanto como uma “conversa interior”<sup>319</sup> ou ainda como uma conversa exterior, e neste último sentido, seu fim é mover alguém a representações por causa de um êxito particular<sup>320</sup>, adquirindo uma característica semelhante à retórica. A Dialética seria, portanto, a arte de aparentar comunicar a outro, sob a figura da verdade, o que jamais nele responderá por verdade. Essa compreensão do aspecto dialógico da Dialética, o qual se estenderá à ideia hermenêutica da compreensão da alteridade (na interpretação psicológica) também é retomada por Hans Georg Gadamer em sua hermenêutica, que entende a filosofia em sua essência enquanto diálogo<sup>321</sup>.

No que diz respeito ao segundo propósito da Dialética (interior), Segundo Schleiermacher,

Por outro lado, resta-nos somente o propósito interior da dialética, enquanto arte de levar a conversa a despertar representações que estão fundadas na verdade e, por meio dela, ter também seu êxito apropriado. Mas, ao levar uma conversa assim, sempre se mostram dois pontos extremos: ou ambos interlocutores convêm sobre o

---

da relação entre Espinosa e Leibniz a respeito do panteísmo. Cf. SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Lisboa, Ed. 70, 1993.

<sup>317</sup> SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (1811), p.XXVI.

<sup>318</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e linguagem*, Preleções sobre Dialética (1822), p.86.

<sup>319</sup> PLATÃO, *O Sofista*, 261e a 264b. “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento.” PLATÃO, *Os Pensadores*, p.195-198.

<sup>320</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Op, cit*, p.86.

<sup>321</sup> Sobre o conceito de Dialética como diálogo em Gadamer, confira-se o capítulo 4, A filosofia compreendida como diálogo (Segunda parte – Hermenêutica e Modernidade), do livro de Custódio Almeida. Cf. ALMEIDA, C.L.A. *Hermenêutica e Dialética*, 2002, p.173-227. Este capítulo apresenta o conceito originário e universal da linguagem, a partir da primazia da pergunta, através da ideia de jogo e da manifestação do sentido através do diálogo.

ponto conflitante numa única opinião, ou se convencem de que jamais podem receber as mesmas representações a tal respeito (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86).

Neste sentido, a Dialética é a “arte de alcançar, da maneira mais rápida e segura, um daqueles dois pontos extremos em cada representação” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86-87). Não podemos ser indiferentes a essa situação, não está na natureza humana tal isolamento de todos os pensamentos e representações em dois extremos. Tal isolamento, segundo Schleiermacher, é relativo e essa indiferença seria limitada, sendo obrigação de outros entender-se sobre suas representações. Uma segunda forma de indiferença de levar uma conversação seria denominada técnica<sup>322</sup>, uma vez que não sejam dados os meios de despertar as representações e os outros. “Os meios não são universais, logo a arte será bastante limitada por eles, ao mesmo tempo, porém, o conhecimento dos meios e sua aplicação estão exatamente entrelaçados”<sup>323</sup>.

Dessa forma a Dialética seria condicionada pela identidade da língua, mesmo assim tal não se dá necessariamente e ainda podemos afirmar que nenhum homem entende totalmente a mesma língua, ou seja, na mesma língua podem faltar os meios para a palestra entre eles. Com todas essas dificuldade se faz necessário ao homem se elevar acima dessa confusão e obscuridade à pureza e claridade e nada é mais adequado para isso que a conversa<sup>324</sup>.

Já em sua *Dialética* de 1811, Schleiermacher distinguia cada pensamento segundo dois elementos, um formal e outro material em duas funções, são elas: a função orgânica (*organische*) e a função intelectual (*intellektuale*)<sup>325</sup>. A função orgânica diz respeito à maneira como o mundo afeta cada organismo, ela denomina-se *receptividade* (*Rezeptivität*). Essa recepção por parte de cada indivíduo é distinta ou múltipla, esse efeito é denominado princípio da multiplicidade. A partir desses elementos primeiros percebemos o aspecto realista da Dialética de Schleiermacher, pois pressupõe um ser fora da consciência de onde os dados orgânicos originam-se. Aqui se percebe a distinção em relação ao pensamento kantiano, o qual inicialmente seria o ponto de partida da reflexão de Schleiermacher, mas que acaba por

---

<sup>322</sup> SCHLEIERMACHER, Op.cit, p.87.

<sup>323</sup> Idem.

<sup>324</sup> Idem, p.88.

<sup>325</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Dialektik* (1811), p 14.

se tornar insustentável na medida em que a reflexão dialética é conduzida para uma perspectiva especulativa que pensa a unidade entre Ser e Pensar.

A segunda função dialética é denominada intelectual, ou ainda *espontaneidade* (*Spontaneität*) e diz respeito à atividade da mente que torna inteligível o mundo ao conectar vários fenômenos, ela é uma função interpretativa e sistematizadora das experiências, função essa que cria conceitos e colabora na criação de esquemas. “Na medida em que ambas são o mesmo ato, temos de lhe atribuir verdade e excluir o erro” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.90). O erro na apreensão da realidade surge no juízo, através da precipitação deste pelo entendimento. Segundo Schleiermacher, “o falso surge sempre do próprio querer saber e, portanto, junto à verdade; ele consiste em que o sentimento de convicção ocorre cedo demais. O erro é igualmente possível tanto no domínio do pensamento condicionado, como no do pensamento puro” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.90).

Desta maneira, o saber para o autor da *Dialética*, repousa sobre duas características: sobre a identidade geral da construção e sobre a concordância em relação ao ser ao qual o pensamento se refere, de tal forma que não se admite uma independência do processo esquemático interno em relação ao ser, na medida em que este atua sobre a função orgânica. Toda a verdade repousa na admissão das imagens gerais em nós como idênticas ao sistema dos conceitos inatos, a referência das impressões orgânicas a essas imagens exprime o que são as diferenças estabelecidas no próprio ser. Esse processo é condicionado pela organização ligada à pessoa singular e a igualdade repousa sobre a pressuposição de que tal organização segue as mesmas leis em todos os homens. Surge então a questão da identificação pela permutação da consciência (*Austausch des Bewusstseins*) que pressupõe um termo intermediário, um sistema geral de designação<sup>326</sup>.

Com Schleiermacher, estabelece-se uma nova compreensão do conceito de verdade, que se estabelece na relação entre o pensar (como elaboramos esquemas sobre o mundo) e o próprio ser, esta relação será concebida a partir de um ‘consenso de um

---

<sup>326</sup> Ibidem, p.92. Essa permutação da consciência deve ser entendida aqui como relação intersubjetiva através da linguagem. Neste sentido, Schleiermacher é um dos primeiros filósofos da tradição alemã (na esteira de Hamann e Humboldt) que apontam para a linguagem como mediação para a nossa relação com o mundo, como um “universal individual” (*Individuelles Allgemeine*). Sobre o conceito de “Individual universal” conferir a obra de FRANK, M. *Das Individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

determinado grupo sobre uma interpretação<sup>327</sup>, tal interpretação diz respeito ao entendimento do mundo. O conhecimento é derivado do entendimento através da mediação da linguagem, uma vez que por ser um conhecimento subjetivo, a verdade é subjetiva, reformável e livre para novas interpretações, uma imagem mutável. Nesse sentido, podemos falar de uma virada epistemológica no conceito de verdade, pois ao contrário da concepção de representação (*Vorstellung*) e *adequatio*, esta será concebida como sentido (*Sinn*), ou seja, é na linguagem e na concordância entre os indivíduos que se instaura a verdade. O caráter histórico e dinâmico da linguagem permite uma apropriação de sentido que não se esgota numa síntese dada uma vez por todas como pretendia Hegel com o saber absoluto<sup>328</sup>. A verdade se insere então no âmbito da cultura humana como um dado histórico, como um desvelar contínuo, mas que nunca se esgota definitivamente.

Aqui percebemos a radical oposição ao pensamento hegeliano por parte de Schleiermacher, pois para este não é possível uma síntese que possa dar conta da totalidade do Ser e Pensar em sua identidade absoluta<sup>329</sup>, o conhecimento ocorre como um eterno movimento dialético através da razão formal (como capacidade sintetizadora da mente) e a função orgânica (receptora da experiência) e da linguagem como instância física, fazendo com que uma explicação última seja impossível, além de que nenhum conhecimento em duas línguas pode ser tido como completamente o mesmo<sup>330</sup>, neste sentido o Ser é algo que visamos e cuja compreensão está em constante processo de entendimento com outros seres humanos através da linguagem, o que por sua vez requer como uma exigência a atividade de compreender/interpretar da hermenêutica que não se reduz apenas a uma interpretação literal (hermenêutica gramatical) do texto/discurso, mas busca captar a alteridade daquele que se desvela neste discurso (hermenêutica psicológica).

---

<sup>327</sup> FRANK, M. *Introdução à obra Hermenêutica e Crítica*, in: SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica*, tradução Aloisio Ruedell, Ijuí, Unijuí, 2004, p. 42-43.

<sup>328</sup> Vale lembrar que essa mesma crítica será mais tarde utilizada por Gadamer, contra o saber absoluto de Hegel, cf. Gadamer, H.G. *Verdade e Método*, segunda parte.

<sup>329</sup> Cf. HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*, Saber Absoluto.

<sup>330</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre os diferentes métodos de traduzir* (1813), tradução Celso Braidá, in: Revista Princípios, vol.14, número 21, Jan/Jun 2007, pp.233-265. Neste ensaio sobre os métodos de traduzir, Schleiermacher aborda a compreensão da relação entre diversas linguagens, assumindo assim uma perspectiva em concordância com a pluralidade e o multilinguismo em oposição à visão leibniziana de uma linguagem universal.



Na versão de sua *Dialética* de 1822, Schleiermacher hipotetiza um domínio de “conceitos inatos” (comuns a todos) numa tentativa de melhor fundamentar sua concepção do conhecimento e da verdade como consenso de uma comunidade, embora tenha que reconhecer posteriormente sua inexistência no âmbito da diversidade das linguagens. Já em um livro-fragmento sobre *Dialética* de 1833, Schleiermacher desiste de tentar resolver tal problemática, com isso a *Dialética* deve então se restringir a uma esfera específica da linguagem na solução do desentendimento (*Missverständniss*). Este novo ponto de partida para a solução da questão de um extrato comum da linguagem, esbarra na proposta de Leibniz de uma *mathesis universalis*, uma disciplina que expõe uma linguagem universal do saber<sup>331</sup>, infelizmente Schleiermacher não viverá tempo suficiente para chegar a uma resolução desse impasse, criando um método completo para resolver os desacordos interlinguísticos.

Devemos concluir esta segunda parte, reconhecendo que a *Dialética* de Schleiermacher não desenvolve uma forma substantiva de resolução dos desacordos de conversação no interior da “esfera linguística”, como pretendia em seus primeiros projetos de tal disciplina, na esteira da reflexão de Platão sobre o papel da *Dialética* como a condução de uma conversação (*dialegesthai*). Um texto que devemos citar como referência e que traz alguns elementos que podem esclarecer esse debate é o ensaio “Rumo a uma teoria da conduta sociável” (*Toward a theory of sociable conduct*, 1799) que trata da arte da conversação dentro da esfera linguística. Neste texto juvenil, Schleiermacher enfatizava a importância de encontrar um conteúdo conceitual que cada um compartilha com seu interlocutor. Neste sentido, ele recomenda que se comece a conversação guiando-se por um conteúdo mínimo estimado a partir dos dados fornecidos pelo próprio interlocutor, que poderiam ser válidos na resolução de prováveis desacordos linguísticos, tais como: informações sobre sua base educacional, sobre sua profissão e classe social. Com estes conteúdos fornecidos pela biografia do interlocutor tornar-se-ia mais viável a compreensão de sua maneira de pensar e expressar suas ideias, reduzindo desta forma possíveis “ruídos” no entendimento mútuo.

Por fim, não tendo sido resolvida a problemática em questão, Schleiermacher retomará sua discussão, agora em outra perspectiva, através de sua concepção de uma arte e técnica universal da interpretação, a *Hermenêutica*, pensada não mais como uma forma aplicada de interpretação de textos específicos (filológicos, jurídicos e sagrados), mas como uma teoria e práxis da compreensão que articula diretrizes usadas para a interpretação tanto de

---

<sup>331</sup> Essas questões serão discutidas na terceira parte de nossa pesquisa.

textos (obras escritas e/ou artísticas), quanto da própria articulação interna do pensamento do indivíduo (a ideia do ‘diálogo interior da alma consigo mesma’ do *Sofista* de Platão), e mesmo da conversação oral entre indivíduos. Para tal, a Hermenêutica consistirá em dois procedimentos específicos, um gramatical e outro psicológico, como veremos em seguida.

A *Hermenêutica* é, pois, um texto que revisa em duas partes a questão do desacordo linguístico: a) no caso da conversação, deve estar restrita ao conteúdo conceitual que ambos interlocutores compartilham, b) parece razoável inferir de sua concepção de hermenêutica, que agora ele coloca menos ênfase na descoberta de coisas em comum pré-existentes na mente dos interlocutores (‘conceitos inatos’ como pensados no livro-fragmento da Dialética). Neste sentido, a Hermenêutica cumpre o papel de uma arte de interpretar interlocutores, e com isso poderá suprir os limites da Dialética, ao encontrar a solução para os problemas por ela enfrentados, através da conversação inter- e intra-linguística.

#### 4 A HERMENÊUTICA EM SCHLEIERMACHER

Para Schleiermacher, a Dialética, enquanto teoria do saber e responsável por sua exposição, deveria antes expor o processo de um saber sempre provisório, ou seja, daquele saber que se encontra não apenas na produção espontânea de nossas capacidades (formal e orgânica), mas também daquele saber que se revela na forma do discurso. Neste sentido, a Dialética está sempre em dependência da Hermenêutica, cuja função primordial é “*mostrar os limites da Dialética*”; *esta (a Dialética), porém, mostra a possibilidade daquela (a Hermenêutica)*” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.14). A linguagem, como já dissemos, é o elemento mediador desse processo, pois encarna as ideias (os conceitos do saber), que se atualizam nas formas de expressar o sentido nas diversas línguas, as quais serão sempre interpretadas pela Hermenêutica em sua efetivação.

Neste ponto, a Hermenêutica alcançará o seu lugar dentro do sistema do pensar, na medida em que dá acabamento ao trabalho da Dialética<sup>332</sup>. A Hermenêutica até à modernidade era uma forma técnica de interpretação de textos clássicos (*ars interpretandi*), jurídicos e religiosos, a chamada hermenêutica especial<sup>333</sup>, servindo como um método aplicado na compreensão e interpretação destes textos, que a partir de nosso autor será pensada como uma disciplina autônoma (mesmo que ainda aparentada à Retórica e à Estética), não mais uma forma aplicada, mas uma forma de saber que tematiza os fundamentos da compreensão<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, tradução de Celso Braida, Petrópolis, Vozes, 1999. Deve-se lembrar aqui que na Antiguidade e Idade Média, naquilo que denominamos as artes liberais, especificamente no trivium, as disciplinas Gramática, Lógica (Dialética) e Retórica, tratam justamente do saber linguístico, a Gramática da estrutura do texto ou do aspecto literal, a Dialética das regras da conversação e da argumentação e a Retórica dos aspectos estilísticos e de produção literária. Poderíamos então reconhecer aqui uma continuidade no entendimento da relação entre Dialética e Hermenêutica, sendo esta última mais próxima da Estética e da Arte, não apenas na sua produção, mas na forma de apreensão do conteúdo.

<sup>333</sup> VVAA. *Textos de hermenêutica*, Lisboa, Rés.

<sup>334</sup> Aqui é necessário um esclarecimento sobre as três formas de conceber a Hermenêutica e sua relação com a filosofia: a hermenêutica metodológica, a hermenêutica filosófica e filosofia hermenêutica. A hermenêutica metodológica é a aplicação da hermenêutica enquanto método de interpretação de textos clássicos, jurídicos e sagrados. A hermenêutica filosófica toma como ponto de partida a reflexão sobre a ideia de interpretação/compreensão no âmbito da filosofia. A filosofia hermenêutica, por fim, compreende a hermenêutica como filosofia enquanto tal, ou seja, toda filosofia é em si mesma hermenêutica. Cf. RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através da hermenêutica de Schleiermacher a hermenêutica atual*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, capítulo I.

Schleiermacher pretende com isso transformar a Hermenêutica numa disciplina de caráter universal, a qual se funda numa compreensão do aspecto universal do processo de entendimento, uma espécie de reviravolta copernicana da hermenêutica.

Neste sentido, a filosofia de Schleiermacher pode ser pensada como inserida nas três dimensões possíveis da Hermenêutica, a hermenêutica metodológica, a filosofia hermenêutica e a hermenêutica filosófica<sup>335</sup>. A primeira pensada como arte ou técnica da interpretação de textos (gramatical e psicológica)<sup>336</sup>, a segunda como tematização das condições de possibilidade da compreensão e a terceira, como sistema de pensamento que tem na compreensão sua dimensão fundamental<sup>337</sup>.

#### 4.1 As edições da Hermenêutica de Schleiermacher

Assim como a *Dialética*, a obra *Hermenêutica* de Schleiermacher não é uma obra acabada e sistematizada, mas um conjunto de notas, afirmações, esboços, aulas, discursos e projetos elaborados por ele durante o período que vai de 1805 (manuscritos) até sua morte (1834)<sup>338</sup>, recolhidos por amigos e discípulos, entre eles Friedrich Lücke<sup>339</sup>, o qual foi o primeiro a editar esta obra sob o título “*Hermenêutica e Crítica com relação especial ao Novo Testamento*” (*Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, 1838)<sup>340</sup>.

Vale ressaltar que, boa parte desse material resulta da exposição e discussões dialéticas em aula, o que levou ao difícil trabalho de reescrita e reelaboração, permanecendo

---

<sup>335</sup> Idem.

<sup>336</sup> Podemos perceber a atualidade do pensamento de Schleiermacher, levando em consideração três aspectos da filosofia do autor da *Hermenêutica*, o primeiro, sua compreensão da hermenêutica gramatical, como acesso a estrutura do texto, o segundo, a hermenêutica psicológica ou divinatória, que trata do sentido dado pelo autor, e, por fim, o estatuto da compreensão possível a respeito da linguagem.

<sup>337</sup> RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através da hermenêutica de Schleiermacher a hermenêutica atual*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, capítulo I. Neste caso, Schleiermacher não seria apenas o sistematizador da Hermenêutica, mas aquele que mesmo sem pretender claramente distinguir estes aspectos da Hermenêutica, abriu caminho para esta possibilidade.

<sup>338</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, tradução de Celso Braidá, Petrópolis, Vozes, 1999.

<sup>339</sup> Idem. *Hermenêutica e Crítica*, tradução Aloisio Ruedell, Ijuí, Unijuí, 2004, p.76. A edição de Lücke permite olhar duas fases do pensamento hermenêutico de Schleiermacher, a primeira de 1819 até 1828, e a outra do Semestre de Inverno (WS) 1823/33, p.76.

<sup>340</sup> Idem. *Hermenêutica*, tradução de Celso Braidá, p.20.

assim um texto complexo para leitura e interpretação. Tais textos foram novamente editados de forma crítica sob o título “*Hermeneutik*” por Heinz Kimmerle em 1859 (rascunhos e notas sobre aulas), ele utiliza seis manuscritos diferentes para compor sua versão<sup>341</sup>, embora seja uma edição passível de críticas “*uma vez que não apresentam mais que um esqueleto de uma conferência viva*”<sup>342</sup>, e, por fim, editada e introduzida por Manfred Frank (1977)<sup>343</sup>, a partir da edição de Lücke (1838)<sup>344</sup>. Em nossa abordagem, utilizamos as versões do projeto da Hermenêutica de Lücke, reeditada por Manfred Frank, sob o título “*Hermenêutica e Crítica*”, tradução brasileira de Aloísio Ruedell, e os textos dos discursos inseridos na versão de H. Kimmerle, publicados na edição brasileira traduzida por Celso Braida, sob o título “*Hermenêutica, arte e técnica da interpretação*”.

Para ampliar o alcance de nossa discussão sobre o procedimento hermenêutico, articulamos tal proposta com a compreensão schleiermacheriana da linguagem, neste sentido como complemento aos textos acima citados, utilizamos ainda outros textos que fazem referência às concepções de linguagem<sup>345</sup> e tradução<sup>346</sup> de Schleiermacher, lembrando que já em sua *Introdução aos Diálogos de Platão*<sup>347</sup>, encontramos elementos que antecedem a aplicação de alguns princípios hermenêuticos, os quais serviram de ponto de partida a compreensão da obra do filósofo da Academia.

## 4.2 A Hermenêutica e seu desenvolvimento até à modernidade

Ao traçarmos brevemente o desenvolvimento da Hermenêutica na modernidade até Schleiermacher, devemos considerar a distinção que se instaura a partir deste último com a

---

<sup>341</sup> Kimmerle utiliza as seguintes versões para compor sua edição: 1) Aforismos de 1805 a 1809, 2) a “Hermenêutica, primeiro projeto” (1809-1810), 3) “Hermenêutica, exposição abreviada” (1819), 4) “Segunda parte, Da interpretação técnica” (1826-27), 5) “Discursos acadêmicos” (1829), 6) “notas marginais” (1832-33). Ver BRAIDA, Celso Reni, Apresentação à *Hermenêutica*, Petrópolis, Vozes, 1999, p.21.

<sup>342</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica*, p. 77.

<sup>343</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

<sup>344</sup> A tradução brasileira acima citada corresponde à edição de Manfred Frank.

<sup>345</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Linguagem e Hermenêutica*. Seleção, tradução e notas de Luís Fernandes dos Santos Nascimento e Márcio Suzuki, São Paulo: Editora Clandestina, 2016.

<sup>346</sup> Idem. *Sobre os diferentes métodos de traduzir*, tradução Celso Braida, in: *Revistas Principios*, Vol.14, Número 21, jan/jul 2007, Natal, 2007, págs.233-265.

<sup>347</sup> Idem. *Introdução aos Diálogos de Platão*, tradução Georg Otte, BH, UFMG, 2008.

sistematização de uma Hermenêutica geral, que pretende dar conta do conceito de compreensão e interpretação enquanto tal, não mais aplicado a determinado objeto de estudo, como o foram as hermenêuticas aplicadas à filologia, direito e religião<sup>348</sup>.

A Hermenêutica como técnica aplicada à interpretação de textos específicos tem sua origem nas tradições da Antiguidade, onde os intérpretes (hermeneutés), não havendo na Antiguidade textos sagrados, eram pessoas cuja função era imprescindível para a compreensão de textos clássicos, códigos legais e obras literárias clássicas, como as de Homero e Hesíodo. Entre os pensadores gregos, além dos intérpretes das leis, devemos lembrar os rapsodos, tais como são citados no diálogo “Íon” de Platão<sup>349</sup>, como intérpretes dos poetas. Aristóteles em seu conjunto de escritos sobre lógica (*Órganon*), elaborou um tratado chamado “*De Interpretatione*” (Perí hermeneías)<sup>350</sup>, o qual trata dos modos de locução e compreensão do discurso, devemos destacar ainda as obras sobre “*Arte Retórica*” (Tekhné Retoriké)<sup>351</sup> e “*Arte Poética*” (Tekhné Poietiké)<sup>352</sup> como importantes no desenvolvimento da arte de interpretar. São fundamentais as contribuições da Poética, Retórica e Sofística clássicas e da Filologia helenística da Escola de Alexandria e Pérgamo<sup>353</sup>.

Nos séculos anteriores ao surgimento do Cristianismo, os judeus já haviam elaborado um método sofisticado de interpretação das Escrituras, os doutores da lei como estudiosos da Torah (*nomodidáskalos*), bem como os fariseus (Perushim), aplicavam os preceitos legais universais para casos específicos<sup>354</sup>. Um dos primeiros sistematizadores da interpretação dos textos sagrados judeus é Filon de Alexandria (Séc.I), conhecido pelo chamado método alegórico<sup>355</sup>. O método alegórico, devemos acrescentar, teve um desenvolvimento considerável por parte do Estoicismo grego, sendo uma influência

<sup>348</sup> GRONDIN, J. *Hermenêutica*, SP, Parábola, 2012.

<sup>349</sup> PLATÃO. *Íon*, tradução de Claudio Oliveira, BH, Autêntica, 2011.

<sup>350</sup> ARISTÓTELES. *I. Categorias / II. Periermeneías*, tradução Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães, 1985.

<sup>351</sup> Idem. *Retórica*. Tradução Marcelo Silvano Madeira, SP, Rideel, 2007.

<sup>352</sup> Idem. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza, SP, Ars Poética, 1993, 2a edição.

<sup>353</sup> DILTHEY, W. *Origens da Hermenêutica*, in: VVAA. *Textos de Hermenêutica*, tradução de Alberto Reis e José Andrade, Porto, Rés, 1984, p.153-156. Conferir ainda a tradução do texto completo na Revista Numen (JF), W. *O surgimento da Hermenêutica (1900)*, tradução Eduardo Gross, in: Revista Numen (Revista de estudos e pesquisas em Religião), Vol.2, número 1, Juiz de Fora, UFJF, p.11-32.

<sup>354</sup> GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*, Petrópolis, Vozes, 1995.

<sup>355</sup> REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana*, Vol.VII, SP, Loyola.

importante no pensamento de Fílon de Alexandria. Na esteira da tradição judaica, o Cristianismo por sua vez recebe o legado da interpretação da Sagrada Escritura, juntamente com a influência dos autores gregos e latinos (em especial os retóricos), desenvolve sua própria técnica de interpretação dos textos bíblicos, entre os quais citamos em especial Paulo de Tarso em suas Cartas (Romanos, Coríntios, Gálatas, etc.) e posteriormente o filósofo Orígenes de Alexandria (Séc.II) que desenvolve o método alegórico de Fílon até as últimas consequências<sup>356</sup>. Por fim, entre os cristãos da antiguidade devemos lembrar Agostinho de Hipona (Séc. IV) em seu tratado “*A Doutrina Cristã*” (De Doctrina Cristiana)<sup>357</sup>. Essas abordagens do procedimento hermenêutico se estenderão por todo o período da Idade Média sem grandes acréscimos em sua essência metodológica.

A Modernidade traz um conjunto de transformações no entendimento do real e da relação com a tradição e com os textos antigos, entre essas transformações radicais devemos destacar: a) o processo de secularização que minimiza a influência das ideias religiosas e por sua vez da tradição no âmbito da cultura, b) a autoridade intelectual, por sua vez, deixa de ter primazia no âmbito do saber, como foi no período medieval, c) o desenvolvimento da ciência moderna em sua ênfase na experiência e no método empírico-matematizante, d) o surgimento do conceito de subjetividade, como instância a partir da qual o real deve ser concebido. O Renascimento e o Humanismo serão os movimentos culturais e artísticos preparatórios para essas mudanças, enfatizando a centralidade da natureza e do homem, retomando a importância dos sentidos e da cultura clássica greco-romana<sup>358</sup>. Os estudiosos humanistas, como Erasmo de Roterdã (1466-1536), serão responsáveis pela edição de textos clássicos gregos e latinos, inclusive da Bíblia (publicada por Froben em Basileia em 1516), tratados de forma crítica, a partir do exame de manuscritos e em constante referência aos originais. Estas

---

<sup>356</sup> ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*, SP, Paulus, 2017. As questões da inspiração e interpretação das Escrituras serão tratadas no livro IV.

<sup>357</sup> SANTO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, tradução Ir Nair Assis de Oliveira, SP, Paulus, 2002. Em especial deve-se verificar os livros I e III, e a análise feita por Agostinho da obra “As sete regras da interpretação” do donatista africano Ticônio (370-390).

<sup>358</sup> O Renascimento tem origem no século XIV em Florença na Itália, posteriormente estendendo-se por toda a Europa, tendo como principais representantes os poetas Francesco Petrarca (1304-1374), tido como o pai do Humanismo, e Giovanni Boccaccio (1313-1375), autor de *Decamerão* (novelas escritas entre 1348-1353). O Humanismo (humanitas) é um dos aspectos do Renascimento, destacando a centralidade do homem nas diversas formas de arte, desde a poesia, a pintura e a música.

transformações nos âmbitos histórico e cultural terão impacto decisivo na concepção de uma nova abordagem hermenêutica.

A origem e o uso do termo “*Hermenêutica*”, como entendemos modernamente, surge com Johann Conrad Dannhauer para traduzir o termo alemão “*Auslegungslehre*” (ou *Auslegungskunst*) em sua obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litteratum* (1564). Será especialmente com a Reforma Protestante de Martinho Lutero (1483-1546), Felipe Melanchton e João Calvino (1509-1564), cujas obras exegéticas serão de suma importância para o desenvolvimento de uma nova compreensão da interpretação dos textos bíblicos através do recurso exclusivo à Escritura (segundo o princípio da *Sola Scriptura*), abandonando o recurso a textos extra-escurísticos (que não valerão mais como norma de fé) e a teoria dos sentidos (literal, histórico e alegórico), restringindo-se apenas ao sentido literal, tal compreensão se contrapõe ao pensamento católico que considera fundamental os discursos eclesiais extra-escurísticos, ou seja, a mediação do Magistério (Papa e bispos) e da tradição da Igreja (os Padres da Igreja antiga) como fontes para a interpretação do texto sagrado<sup>359</sup>.

Seguindo essa linha protestante, destaca-se a obra “*Clavis Scripturae Sacrae*” (1567) de Matias Flacius Illiricus (1520-1575), que organiza em um sistema todo o conjunto de regras de interpretação, servindo de base a uma compreensão universal em oposição tanto a Anabatistas quanto a católicos (Berlarmino e a Contra-Reforma)<sup>360</sup>. Flacius usa como princípios fundamentais da interpretação a ideia da unidade da Escritura, seguindo ainda os princípios da interpretação gramatical e a interpretação chamada psicológica ou técnica, que busca compreender a obra em seu sentido ou em função da composição inteira, usando ainda metodologicamente os dados da Retórica sobre a unidade da composição literária<sup>361</sup>. As limitações de Flacius serão superadas pela filosofia de Baumgarten (1714-1762)<sup>362</sup> em sua obra *Estética (Ästhetik, 1750)*, nela o filósofo iluminista alemão situa a Hermenêutica, como uma das aplicações possíveis da Estética artística. A Estética seria uma ciência do conhecimento sensível, a arte de pensar de modo belo, uma teoria das artes liberais e ainda uma gnoseologia inferior (§1). A Estética natural pode ser dividida em inata e adquirida

<sup>359</sup> GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*, cap. XII, p.139 ss..

<sup>360</sup> VVAA, *Textos de Hermenêutica*, Lisboa, Rés, p.157.

<sup>361</sup> Idem, p.158.

<sup>362</sup> BAUMGARTEN, J.G. *A Estética, a lógica da arte e do poema*, tradução de Miriam Sutter Medeiros, Petrópolis, Vozes, 1993, p.95-96.



(ensino e prática), e suas aplicações especiais, entre elas: a) filológica, b) *Hermenêutica* (grifo nosso), c) exegética, d) exegética, e) a retórica, f) a homilética, g) a poética, h) musical, etc. (§4).

A reviravolta efetuada na Hermenêutica a partir da Reforma Protestante, no sentido de direcionar a interpretação do texto sagrado da autoridade Igreja para o livre exame individual, serve como preparação para o surgimento de uma nova Hermenêutica, agora centrada na subjetividade e não apenas no texto e na tradição. Aqui, torna-se necessário apontar para certa influência de Kant no desenvolvimento desta nova Hermenêutica, embora não diretamente e nem como a principal referência para Schleiermacher<sup>363</sup>. Kant teria sido o responsável pelos fundamentos de uma Hermenêutica futura que poderia ser sustentada nos limites da filosofia crítica, em especial a partir de sua reflexão sobre a religião, a qual é um marco na história da exegese bíblica. A Religião em Kant é compreendida como resposta à pergunta “*O que posso esperar?*”, entendendo-se como âmbito que se situa nos limites da razão, ou seja, não mais como um conjunto de dogmas sobre Deus, cujo culto se realiza exteriormente em rituais e práticas devocionais, mas como a efetivação de um verdadeiro culto moral a Deus, enquanto legislador universal, através do cumprimento do dever<sup>364</sup>. O filósofo de Königsberg aponta para alguns princípios que deveriam conduzir a interpretação dos textos da Bíblia, entre eles destacamos a ideia moral como critério unitário que permeia o todo orgânico da escritura<sup>365</sup>. Como nos esclarece o próprio Kant em sua obra sobre a Religião:

---

<sup>363</sup> Ao contrário disso, Beckhenkamp pensa que à pergunta, teria Kant sido um precursor da Hermenêutica schleiermacheriana? Devemos responder de forma afirmativa. A ideia de uma vinculação kantiana da Hermenêutica de Schleiermacher é, de certo modo, reconhecida por Dilthey (p.277). Tal suposta hermenêutica em Kant, pode ser rastreada em especial a partir das obras “A Religião nos limites da simples razão” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, 1795) e “O conflito das faculdades” (*Der Streit der Fakultäten*, 1798). In: BECKHENKAMP. J. *Kant e a hermenêutica moderna*, in: *Kriterion*, nº 121, Jun/2010, BH, pp.275-292.

<sup>364</sup> KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*, tradução portuguesa Artur Mourão, Lisboa, Edições 70. “A moral conduz, portanto, infalivelmente à religião, ampliando-se desse modo até a ideia de um legislador moral todo-poderoso, exterior ao homem, na vontade do qual reside um fim último (da criação do mundo), o que pode e deve ser igualmente o fim último do homem”, in: Prefácio à primeira edição (1793).

<sup>365</sup> BECKENKAMP. J, *Op.cit*, p.278.

Não existe, portanto, nenhuma outra norma da crença de igreja senão a Escritura, nem outro intérprete dessa fé fora da pura religião da razão e a ciência da Escritura (que considera o elemento histórico). Desses intérpretes, somente o primeiro é autêntico e válido para todos; o segundo é somente doutrinal e serve para transformar a crença da Igreja por certo tempo e para um certo povo num sistema determinado que se mantém de uma forma constante (KANT, 2006, p.103).

Já em “*O Conflito das Faculdades*” a discussão se insere na delimitação das competências das respectivas faculdades de Filosofia e das faculdades superiores de Teologia, Direito e Medicina<sup>366</sup>. Desta forma, Kant fundamenta a virada rumo a uma interpretação universal e de caráter racional, que escapa ao contextualismo das interpretações aplicadas, sendo de certo modo fundamental para a “reviravolta copernicana da compreensão” pensada por Schleiermacher, embora este esteja na contramão de uma perspectiva meramente racionalista, uma vez esteja vinculado às prerrogativas do Romantismo filosófico.

Nas fronteiras do Iluminismo e do Romantismo alemão, e em contraposição a Kant, devemos reconhecer o lugar indiscutível do filósofo prussiano Johann Georg Hamann (1730-1788), um irônico crítico do projeto de Kant de uma crítica da razão pura, à qual contrapõe sua “*Metacrítica do purismo da razão*” (Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft), onde contrapõe ao purismo e formalismo da razão a historicidade da linguagem<sup>367</sup>. Neste sentido, pretende contrapor-se à separação entre sensibilidade e espiritualidade, atribuída por ele ao pensamento kantiano, acentuando a unidade entre as faculdades humanas. Hamann antecipa aspectos da viragem linguística da filosofia contemporânea e da compreensão pragmática da linguagem, contrapostos a uma concepção de razão descolada da história e da cultura. Nesta mesma linha de reflexão crítica, destaca-se a reflexão de Friedrich Schlegel (1772-1829)<sup>368</sup>, o qual é de fundamental importância nesse processo de consolidação da linguagem como medium privilegiado para a apreensão do mundo espiritual, que faz contraponto à Hermenêutica de Schleiermacher e sua concepção da universalidade do entendimento, embora seja um interlocutor privilegiado que está na proximidade do autor como colaborador de suas reflexões no período do romantismo alemão e, em especial no ano

---

<sup>366</sup> Idem. *Ibidem*, p.283.

<sup>367</sup> AMARAL, Ilana Viana. *Hegel e Hamann: alguns diálogos*. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, Ano 6, número 10, junho 2009, pp.123-135.

<sup>368</sup> SCHLEGEL, F. *Conversas sobre poesia e outros fragmentos*, tradução Vicyor-Pierre Stirnmann, SP, Iluminuras, 1994.

de 1800 (quando ambos conviveram em Berlim e Jena), mas também como um opositor da compreensão hermenêutica<sup>369</sup>.

Os principais conceitos de Schlegel, tirados de seus fragmentos nas revistas *Lyceum* e *Athenäum* (1798-1800), que estão na contramão de Schleiermacher são a preferência pelo estilo fragmentário, o uso da ironia, bem como o elogio da contradição, a questão do desentendimento (*Missverständniss*)<sup>370</sup> e do paradoxo. Por sua vez, como elementos de comunhão, estão a reflexão sobre a relação entre filosofia e filologia, servindo de inspiração para suas reflexões<sup>371</sup>. Apesar de algumas divergências, o diálogo entre Schlegel e Schleiermacher foi produtivo no sentido de lançar a parceria no projeto de tradução dos *Diálogos* de Platão<sup>372</sup>, que embora tenha sido iniciado por ambos, só foi finalizado por Schleiermacher (restando por traduzir os diálogos *Timeu* e *As Leis*)<sup>373</sup>, o que permitiu a elaboração da interpretação do pensamento de Platão e seu projeto por parte do escritor da *Hermenêutica*, esta interpretação se tornou paradigmática e ainda exerce influência sobre os estudiosos do filósofo da Academia.

Também devemos destacar, nesse primeiro momento de sua elaboração hermenêutica, o lugar da Dialética em Schleiermacher como procedimento que busca encontrar os elementos universais do pensamento de Platão, sua forma dialógica, os quais estão presentes nos Diálogos, mas que precisam ser extraídos a partir do trabalho interpretativo da *Hermenêutica*. Este procedimento revela que no fazer dialético-hermenêutico de Schleiermacher estão unidos a busca pela estrutura universal imanente ao texto, mas sempre em consonância com os aspectos históricos da linguagem na qual o autor se expressa, seu contexto.

Na seção seguinte, devemos analisar a compreensão schleiermacheriana da linguagem a partir dos textos onde este elabora uma reflexão sobre a língua e as diversidades

<sup>369</sup> Sobre a relação entre Schlegel e Schleiermacher no que diz respeito à *Hermenêutica*, conferir o artigo de MAAS, W. P. *Hermenêutica e anti-hermenêutica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher*, in: *Pandaemonium Germanicum*, 15/2010.1, FFLCH/USP, p.18-36.

<sup>370</sup> Idem. *Hermenêutica e anti-hermenêutica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher*, in: *Pandaemonium Germanicum*, 15/2010.1, FFLCH/USP, p.19.

<sup>371</sup> MAAS, W. P. 2010, p.22.

<sup>372</sup> *Platons Werke*, übersetzt bei F.D. Schleiermacher, Heidelberg, F. Verlag Lambert Schneider.

<sup>373</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Introdução aos Diálogos de Platão*, tradução Georg Otte, BH, UFMG, 2008.

linguísticas, bem como sobre a ideia de tradução e os modos de traduzir, estas abordagens serão de grande valia para ampliarmos o entendimento de como se constitui a Hermenêutica em nosso autor.

### 4.3 O conceito de linguagem e os fundamentos da Hermenêutica de Schleiermacher

A concepção de linguagem é o ponto de partida para entender o alcance e a especificidade da Hermenêutica de Schleiermacher, pois esta é entendida não apenas como um caso de interpretação da produção espiritual escrita (como até então se dava nas hermenêuticas aplicadas). Desde os gregos até Schleiermacher, a linguagem tem sido concebida como um instrumento (órganon) de comunicação (Platão), ou transmissão de ideias, um meio, ou mesmo como um símbolo do pensamento (Aristóteles). As duas formas pelas quais se compreendia o fenômeno da linguagem eram, como já discutido no diálogo *Crátilo* de Platão, por um lado, a visão naturalista (tese representada no diálogo por Crátilo, um filósofo heraclítico), que concebia o falar como expressão espontânea do homem onde as coisas eram ditas em sua originalidade, por outro lado, a visão da linguagem como uma convenção ou acordo entre os homens, onde os nomes dados aos diversos entes derivava de uma concordância estabelecida pela comunidade (tese defendida por Hermógenes, cujo nome significa ‘o nascido de Hermes’)<sup>374</sup>.

Convém destacar a transição da compreensão antiga da linguagem para aquela da modernidade, cujos pensadores que encarnaram um novo entendimento da linguagem são especialmente Wilhelm von Humboldt (1767-1835) em sua reflexão sobre as “*Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre a evolução espiritual da humanidade*” (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.)<sup>375</sup> e ainda o ensaio “*Sobre pensamento e linguagem*” (Über Denken und Sprechen)<sup>376</sup>, superando a visão da linguagem

<sup>374</sup> PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed.UFPA, 1988.

<sup>375</sup> HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Maria de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Vozes, 2003, 3ª edição, pág. 196. Embora o ano de publicação deste ensaio seja 1836, dois anos após a morte de Schleiermacher, devemos considerar que estas ideias eram patrimônio comum dos pensadores pré-românticos e românticos, como Herder, Humboldt e Hamann, no que diz respeito às concepções de linguagem que inauguraram uma verdadeira “reviravolta linguística”.

<sup>376</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Sobre Pensamento e Linguagem*. Tradução Segatto, Antonio Ianni, In: *Trans/Form/Ação*. SP, 32 (1), págs.193-198, 2009.

como mero instrumento dado (Erzeugtes), refletindo o aspecto dinâmico (Erzeugung) e intersubjetivo desta em sua vinculação com o pensamento, tal visão da linguagem em sua vinculação estrita com o pensamento será no entender de Heidegger a perspectiva mais relevante no que diz respeito a um novo entendimento da essência da linguagem como “trabalho do espírito” (Arbeit des Geistes)<sup>377</sup>.

Segundo o próprio Humboldt, no ensaio “*Sobre a diversidade da linguagem...*”,

Apreendida em sua verdadeira essência, a linguagem é algo consistente e, a cada instante, transitória (Vorübergehendes). Mesmo a sua preservação na escrita é sempre uma preservação incompleta, mumificada, mas necessária quando se busca tornar perceptível a vida de seu pronunciamento. A linguagem não é a obra (Ergon), mas uma realização (Energie). Sua verdadeira definição só pode ser, portanto, uma definição genética. A linguagem é, na verdade, o eterno trabalho do espírito de tornar a articulação sonora capaz de exprimir o pensamento. Rigorosa e imediatamente, esta é a definição da fala em cada situação; em sentido verdadeiro e essencial, apenas a totalidade dessa fala pode ser considerada linguagem (HEIDEGGER, 2003, p.196)<sup>378</sup>.

Como observa Heidegger em *A Caminho da Linguagem*, Humboldt expressa justamente essa nova perspectiva que, como veremos, está presente no pensamento de Schleiermacher, a respeito da mudança na compreensão da linguagem e sua relação com o espírito humano e a história.

Por que Humboldt assume a linguagem como mundo e concepção de mundo? Porque seu caminho da linguagem não se determina tanto pela linguagem como linguagem, mas pela busca de apresentar historicamente o todo do desenvolvimento

---

<sup>377</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. p. 195-199. Esta análise do lugar fundamental de Humboldt nessa nova abordagem da linguagem está no ensaio que dá nome ao livro *A caminho da linguagem*.

<sup>378</sup> “Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, daß man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energie). Ihre wahre Definition kann nur daher eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen”. Apud HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*, 2003, p.196.

histórico-espiritual do homem tanto em sua totalidade como em sua individualidade. Num fragmento de sua autobiografia, datado de 1816, Humboldt escreve o seguinte: “Minha busca é apreender o mundo em sua individualidade e totalidade” (HEIDEGGER, 2003, P.186).

Vale lembrar que Manfred Frank, em sua análise da compreensão da Filosofia da linguagem de Schleiermacher “*Das Individuelle Allgemeine*”<sup>379</sup>, parece se apropriar justamente desse conceito humboldtiano de totalidade e individualidade aplicado à linguagem, o que será uma das características fundamentais do pensamento de Schleiermacher, pensar a linguagem como manifestação do pensamento (universal) através do discurso (individual) e da estrutura textual, chave de compreensão do trabalho hermenêutico. Não confirmamos efetivamente tal tese de Frank, mas reconhecemos que este seria o ‘espírito do tempo’, no qual a filosofia de Schleiermacher será gestada e se desenvolverá.

Essas concepções eminentemente semânticas perduraram até o século XX, quando surgem novas concepções da linguagem, tais como as advindas da Filosofia Analítico-Pragmática (Frege, Russel, Wittgenstein, Wittgenstein II, Austin, Brandom, Searle) e da Hermenêutica (Heidegger, Ricoeur e Gadamer)<sup>380</sup>. A tradição semântica é superada por uma nova abordagem da linguagem em seu aspecto analítico-pragmático, o qual entende a linguagem não apenas como uma forma de significar ou comunicar, mas eminentemente como um uma forma do agir (Handeln), a respeito disso podemos encontrar investigações sobre os “atos de fala” (Speechacts)<sup>381</sup> e a ideia de uma ética do discurso (Diskursethik, Apel e Habermas)<sup>382</sup>.

O filósofo de Breslau entende a linguagem em sua acepção mais ampla como a expressão comum entre os indivíduos de uma comunidade de falantes, desde o aspecto oral nas conversações cotidianas, como em sua manifestação escrita. A linguagem incorpora em

<sup>379</sup> FRANK, M.. *Das Individuelle Allgemeine, Textstrututierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Suhrkhamp.

<sup>380</sup> Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, SP, Loyola, 1996.

<sup>381</sup> A respeito dos Atos de fala, conferir as obras de AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e Ação (How to do things with words)*. Tradução Danilo Marcondes, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990. SEARLE, J. *Expressão e Língua. Estudos da teoria dos Atos de fala*. SP, Martins Fontes, 2002.

<sup>382</sup> OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. SP, Loyola, 1996, p.248-338; *A metafísica do Ser Primordial. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje*, São Paulo: Loyola, 2019, p. 119-223.

seu bojo os aspectos objetivos da cultura de um povo, sua contextualização histórica e epocal, assim como incorpora aquilo que os próprios indivíduos produzem a partir de sua imaginação<sup>383</sup> e criatividade. Neste sentido, devemos destacar a produção das obras de arte, cuja elaboração serve como metáfora para o procedimento hermenêutico. Como já tratamos anteriormente, a Hermenêutica permanece na mesma linha das disciplinas clássicas da antiguidade e do medievo que se dedicavam a linguagem: a Lógica (Dialética), a Gramática, a Retórica e a Poética. De forma mais específica, a Retórica, a qual tratava dos modos não apenas de produção de um discurso, mas de sua compreensão<sup>384</sup>.

A linguagem deve ser entendida como produção de uma comunidade, havendo, pois uma dialética entre a individualidade em sua liberdade de criação e aquilo que o indivíduo recebe como herança de seu povo e sua cultura. Essa relação entre parte e todo, entre universal e particular na linguagem é um dos aspectos que instauram o conceito de “círculo hermenêutico”, ou o procedimento circular da interpretação, onde parte e todo se articulam na compreensão do texto e explicam-se mutuamente. Esta compreensão da linguagem pode ser encontrada na obra “*A vida de Jesus*” (*Das Leben Jesu*, 1832)<sup>385</sup>, nela o filósofo busca analisar a relação ou influência recíproca entre o individual e o coletivo ou comunitário, entre a linguagem universal ou comunitária e a fala singular de cada indivíduo.

No que diz respeito à abordagem da obra *Vida de Jesus*, Aloisio Ruedell nos esclarece sobre como se dá a reflexão sobre o lugar da linguagem na tematização da vida de Jesus, segundo ele,

Embora sua discussão esteja focada na linguagem, ele o toma de maneira mais ampla, sugerindo que se fale de “comunidade linguística”. A propósito de uma abordagem específica sobre a vida de Jesus, desenvolve uma reflexão geral sobre a relação ou a influência recíproca entre o individual e o coletivo ou comunitário, entre a linguagem universal ou comunitária e a fala singular de cada indivíduo. A convicção que acompanha o texto e que se constitui em tese é: ‘não se pode arrancar ninguém de seu tempo, de sua época e de seu povo. O contexto social ou

---

<sup>383</sup> No que diz respeito à importância da imaginação no pensamento de Schleiermacher, conferir o artigo de RUEDELL, A. *Filosofia e imaginação: uma discussão sobre a Hermenêutica de Schleiermacher*, in: Revista Problemata, vol.4, número 01, 2013.

<sup>384</sup> REBOUL, O. *Introdução a Retórica*. Tradução Ivone Castilho Benedetti, SP, Martins Fontes, 1998.

<sup>385</sup> RUEDELL, A. *A vida de Jesus, considerações sobre a linguagem em Friedrich Schleiermacher*, in: Revista PERI, número 06, volume 01, Santa Catarina, UFSC, 2014, pp.149-157.

comunitário é determinante e indispensável na constituição do indivíduo humano (RUEDELL, 2014, p.150).

Neste sentido, Jesus só pode ser entendido em suas palavras e ações se inserido no contexto do Judaísmo palestino do século I, considerando a língua em que foi formado, o aramaico e o hebraico<sup>386</sup>, as influências das diversas seitas judaicas, tais como o essenismo, o farisaísmo, os zelotas e os saduceus, os quais estavam em constante debate sobre o legado de Moisés e as tradições judaicas. Jesus deve ser interpretado como expressão dessa comunidade linguística e cultural, embora ele mesmo tenha produzido rupturas e uma nova compreensão desta mesma tradição milenar, esta dialética entre o particular e o universal, entre o indivíduo e sua comunidade é fundamental se quisermos elaborar uma compreensão ampla da figura de Jesus e de seu ensinamento.

Outro aspecto fundamental da reflexão de Schleiermacher no que diz respeito à linguagem é sua recusa da tentativa de criar uma linguagem universal, uma espécie de *mathesis universalis*<sup>387</sup>, como foi a pretensão de Descartes<sup>388</sup> e Leibniz<sup>389</sup>. Tal concepção que valoriza a pluralidade e o multilinguismo em oposição a uma língua universal, está presente em seu breve ensaio “*As ideias inacabadas de Leibniz sobre uma língua filosófica universal*”<sup>390</sup>. Neste ensaio, Schleiermacher chama atenção para a tentativa inacabada de Leibniz (iniciada já em sua juventude no trabalho “Da arte combinatória”), de fundamentar a metafísica de uma forma sólida através de caracteres universais, que deveria fornecer ao mesmo tempo uma técnica de invenção e uma crítica. A vantagem de tal empreendimento seria o de permitir uma uniformização e uma universalização da linguagem científica, o que tornaria sua difusão e desenvolvimento mais acessíveis a toda a comunidade, tornando o

<sup>386</sup> O aramaico ou siríaco é a língua popular, ainda falado em regiões da Síria contemporânea, já o hebraico era a língua oficial das elites e da casta sacerdotal.

<sup>387</sup> A ideia de uma linguagem universal ou *mathesis universalis* é antiga e remonta a Pitágoras e Platão, sendo retomada pelos pensadores renascentistas (Ficino, Pico della Mirandola) e pelos primeiros cientistas modernos (Galileu, Copérnico, Leonardo da Vinci), os quais entendiam-na através do recurso a matemática, como recurso simbólico. Descartes expressa tal concepção em sua obra *Regras para a condução do espírito* (1628) e Leibniz em sua *Dissertação sobre a arte combinatória* (1666).

<sup>388</sup> DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*, Lisboa, Editorial Estampa, 1977.

<sup>389</sup> POMBO, O. *Leibniz e o problema de uma língua universal*. Lisboa, Junta Nacional de investigação científica, 1997.

<sup>390</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e linguagem*, pp.73-84.



processo científico mais efetivo, dando-lhe maior unidade, o que evitaria uma dispersão do saber.

A dificuldade de tal empreitada se faz evidente na dificuldade de encontrar uma forma de universalizar conceitos que não podem ser encontrados em todas as línguas, uma vez que a ciência mesma deveria dar uma explicação rigorosa dos fenômenos (sem distinção de tempo ou lugar), de ser válida em qualquer circunstância, e, assim como a metafísica, tal ciência levantaria a pretensão de ser ‘a ciência dos princípios de todas as ciências’, não conseguindo alcançar essa pretensão sem cair numa especulatividade vazia e sem conteúdo, tornando-se mero formalismo. Nem a matemática e nem as línguas dão conta dessa pretensão.

Como nos esclarece Schleiermacher,

(...) 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).

A questão do uso de uma língua determinada não foi problema para Leibniz, o qual escrevia tanto em latim, quanto em francês, comunicando-se ora com uma ou outra conforme a circunstância, mesmo considerando que para uso científico e de terminologia sempre buscou nas línguas antigas, como grego e latim, as fontes para expressar os conceitos. Em seguida, começa o uso do alemão, enquanto língua materna, para a filosofia. De acordo com Schleiermacher, o desenvolvimento do uso da língua materna na filosofia seguiu um duplo caminho, ou dois métodos, o primeiro foi seguir de perto os franceses criando uma língua técnica mesmo a partir do próprio alemão que se ajustaria ao latim escolástico (língua técnica dos grandes manuais de metafísica), em segundo lugar, a partir de Kant, cria-se uma profusão de termos elaborados numa profusão de elementos estrangeiros conectados a

partículas alemãs, não sendo alemãs no inteiro modo de construção<sup>391</sup>. Nesse ínterim, se dava a tendência a enriquecer a língua técnica filosófica com o vocabulário de uso mais comum, produzindo assim um “amálgama extravagante”.

Em meio a esse problema da pretensão de uma língua filosófica universal, o filósofo de Breslau nos apresenta dois fenômenos opostos que tornam problemática tal empreitada, um deles é o fenômeno do intercâmbio linguístico entre os diversos povos que impede o fechamento em si mesmo e o outro é o isolamento linguístico, obrigando assim a comunhão com as demais formas de expressão das línguas estrangeiras, isto não pode dar-se numa tentativa de submeter toda essa diversidade linguística a uma única língua pretensamente universal (a vitoriosa nessa batalha linguística), pois o isolamento deve cessar e as peculiaridades ser preservadas; outro fenômeno digno de nota, segundo nosso filósofo, é a “aglomeração humana no atarefado mercado mundial”, que se opõe à fixação espontânea e ao intercâmbio amistoso e desinteressado entre as línguas, em meio ao qual parece dar-se uma dissolução geral destas. A lei da vantagem recíproca impede a manutenção de algo próprio, onde se sacrifica inclusive a própria língua. Segundo Schleiermacher, “mesmo que uma língua domine preponderantemente num trecho da costa e uma outra no outro, sempre ali se mistura o elemento estrangeiro, limítrofe e distante” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.80).

Aqui devemos fazer um parêntese para refletir sobre o conceito de multilinguismo em Schleiermacher e sua oposição a uma linguagem universal nos moldes leibnizianos, tal compreensão do caráter de diversidade da linguagem humana se torna base para entender a relação entre tradução e interpretação. Neste sentido, devemos considerar as ideias presentes no ensaio “*Sobre os diversos métodos de traduzir*” (Über die verschidenen Methoden des Übersetzens, 1813)<sup>392</sup>, em tal obra redigida quando Schleiermacher lecionava em Berlim, foi originalmente escrito como base para uma conferência proferida em 24 de junho de 1813 na Academia Real de Ciências. A possibilidade de traduzir um discurso em uma outra língua se apresenta para ele de diversas formas, o que se faz como meio de entrar em contato com outros homens separados de nós pelo tempo e pela distância tornando possível seu conhecimento no interior de nossa própria língua. A diversidade de linguagens se apresenta, segundo ele, já na própria diversidade de dialetos.

---

<sup>391</sup> Idem, p.78.

<sup>392</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre os diversos métodos de traduzir*, tradução de Celso Braidá, in: Revista Príncípios, Natal, vol.14, n.21, jan/jun, 2007, p.233-265.

Pois, não apenas os dialetos, os diferentes ramos de um povo e os diferentes desenvolvimentos de uma mesma língua ou dialeto, em diferentes séculos, são já em um sentido estrito diferentes linguagens, e que não raro necessitam de uma completa interpretação entre si; mesmo contemporâneos não separados pelo dialeto, mas de diferentes classes sociais (...) apenas podem compreenderem-se por uma semelhante mediação (SCHLEIERMACHER, 2007, p.233)<sup>393</sup>.

Schleiermacher estabelece o papel do tradutor e do intérprete e apresenta os dois métodos pelos quais se pode traduzir um discurso em outra língua. A tradução é um processo que acontece de certo modo inclusive quando nos comunicamos com falantes de nossa própria língua, uma vez que precisamos explicar e nos tornar compreensíveis para distintos ouvintes e interlocutores (SCHLEIERMACHER, 2007, p.234). Tal orientação de traduzir acontece em momentos específicos e está limitada ao instante, nesse sentido não exige de nós a arte ou mesmo a ciência de traduzir-se, muito embora na medida em que tal necessidade ultrapassa o âmbito da própria língua e cultura, surja a necessidade de encontrar regras para tornar possível a compreensão e o entendimento.

No que diz respeito à tradução de uma língua para a nossa, a questão se complexifica, surgem dois domínios distintos e determinados que são entendidos de acordo com funções próximas e limites imprecisos. As funções do intérprete e do tradutor<sup>394</sup>. A interpretação é um ofício exercido pelo intérprete no domínio da vida comercial, já o tradutor genuíno exerce-a preferencialmente no domínio da ciência e da arte. A primeira tem um caráter mais voltado para o âmbito da oralidade, enquanto a tradução se exerce no âmbito da escrita, pois nela as obras têm caráter científico e artístico, onde há uma durabilidade das obras. Sabemos que para o comércio, a escrita é apenas um meio mecânico, enquanto a

---

<sup>393</sup> Idem, p.233.

<sup>394</sup> Para um interessante contraponto à teoria da tradução de Schleiermacher, conferir o debate a partir da concepção de Johann A. Karl Schäffer em sua obra “*Sobre a tarefa do tradutor*” (Über die Aufgabe des Übersetzers), a qual foi apresentada e traduzida na tese de Doutorado de Tito Lívio C. Romão, em cuja introdução podemos encontrar a crítica de Karl Schäffer não apenas a Schleiermacher, que considerava que numa tradução para ser fiel ao original devia-se expressar de maneira estrangeira (uma maneira de “vestir-se como um grego ou romano”), mas também a crítica a Johann Heinrich Voß (1751-1826), que pretendia que tal fidelidade se encontrava numa tentativa de traduzir literalmente. Cf. ROMÃO, TITO L. C. *O método de tradução de Friedrich Schleiermacher sob o olhar crítico de Johann Albercht Karl Schäffer (Tese de Doutorado)*. Florianópolis (SC), UFSC, 2013, págs.39 ss.

interpretação das obras artísticas e científicas de boca a boca seria inútil (SCHLEIERMACHER, 2007, p.235).

Os dois métodos de traduzir consistem em, de um lado, traduzir uma obra de tal modo que o leitor seja conduzido àquilo que seria a própria forma como ele escreveu em sua língua original e, por outro lado, traduzir uma obra de tal forma que seja possível encontrar a forma como ele teria escrito se tivesse feito na língua do leitor. Ambos os métodos se caracterizam por outras duas formas secundárias de elaborar tal tradução, uma em que se faz uma imitação da obra original, a outra em que se realiza uma paráfrase da obra. Schleiermacher faz uma avaliação de ambos os métodos e suas limitações recíprocas, apontando em que sentido cada um tem sua validade e qual a propriedade de um ou outro em cada caso específico.

Por fim, conclui nosso autor.

Nós discursamos muito pouco e proporcionalmente falamos demais; e não se pode negar que, desde há muito tempo, também a maneira de escrever avançou nesta direção mais do que o devido e, que a tradução contribuiu não pouco para restabelecer um estilo mais severo. Quando chegar um dia em que tenhamos uma vida pública que, por uma parte, tenha que desenvolver uma sociabilidade mais rica de conteúdo e mais atenta a linguagem e, por outra, proporcione espaços mais livres para o talento do orador, então, talvez necessitemos menos da tradução para o aperfeiçoamento da língua. Que esse dia chegue apenas quando tenhamos percorrido dignamente o inteiro ciclo de esforços do tradutor! (SCHLEIERMACHER, 2007, p.265)

Retomando a abordagem anterior, a respeito da relação entre uma linguagem universal e a diversidade linguística em oposição ao pensamento de Leibniz, Schleiermacher nos coloca a questão da ciência como o elemento mediador. A ciência aparece, nessas circunstâncias e entre esses domínios, com a prerrogativa de ser verdadeiramente uma só para todos, não sendo exclusiva de um povo como a arte poética. Também não pode sucumbir a mobilidade incessante ou a constante troca, sem regra determinada ou clara consciência de seu procedimento. Nesse sentido, a ciência não precisa abrir um novo caminho, mas trilhar um de ambos ou ligar os dois, através de uma formação linguística firme.

(...) teremos de confessar que, não no que respeita à técnica da invenção, mas à segurança do entendimento filosófico e ao favorecimento da crítica, nada mais se aproxima da ideia fundamental de nosso Leibniz do que justamente o procedimento no qual nós alemães já estamos envolvidos há muito tempo, pelo qual, em todas as línguas filosofantes existentes em nosso campo histórico, nós nos apoderamos, para a língua técnica filosófica, daqueles elementos em que se encontra mais puramente o conteúdo especulativo e é mais fácil de separar o que neles deixam usos de outra espécie, de modo que, quando ocorram em contexto filosófico, isso não possa acarretar nenhum mal entendido (SCHLEIERMACHER, 2016, pp.83-84).

O elemento fundamental em jogo aqui é o conteúdo especulativo, o qual tem caráter universal, mas se expressa diversamente em cada forma linguística específica, o que não é necessariamente algo negativo, mas que demanda dos estudiosos e dos tradutores um trabalho conjunto de explicitação dos termos e conceitos filosóficos segundo a especificidade de cada contexto cultural, resguardando sempre a unidade espiritual do gênero humano, neste sentido arremata nosso autor,

Por essa via devemos aos poucos chegar a obter uma língua técnica para a filosofia, em cujo uso a diferença entre uma obra científica numa língua e suas traduções em outras seja a menor possível, o que significa, como queria Leibniz, um sistema de designações que cada qual lê com facilidade em sua língua, e como sua língua (SCHLEIERMACHER, 2016, p.84).

A proposta interpretativa de nosso autor, em sua compreensão dos aspectos literais e alegóricos da linguagem, lembra a velha metáfora do apóstolo Paulo em sua Segunda Carta aos Coríntios (2Cor 3, 6), quando trata da diferença entre a Lei e a Graça: “*Ele nos capacitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito, pois a letra mata e o Espírito vivifica*”. Paulo é um autor fundamental nesse sentido, por ser talvez o primeiro dos autores cristãos que reconheceram a importância da interpretação alegórica como meio de tornar clara a mensagem de Cristo, situado como o centro das Escrituras, daí a necessidade de ir além da *Letra*, para encontrar seu *Espírito*, por isso Paulo utiliza-se das leituras alegóricas e tipológicas em vista de alcançar o verdadeiro sentido da Escritura, iluminando o Antigo Testamento (ou Aliança) à luz do Novo Testamento<sup>395</sup>. Essa metáfora rica em significado pode ser transplantada para a ideia de interpretação schleiermacheriana, entendendo por Espírito aquilo que podemos compreender a respeito do autor, seu projeto, seu

---

<sup>395</sup> GILBERT, P. *Pequena história da exegese bíblica*, capítulo VI.

estilo e sua intenção por meio da interpretação técnica e, a Letra, correspondendo à interpretação da escrita em sua literalidade através da língua, sua estrutura e suas idiossincrasias.

Uma vez compreendida em linhas gerais a concepção de linguagem em Schleiermacher, passamos ao conceito de interpretação que aparece a Schleiermacher como um dos casos em que buscamos compreender um discurso de outrem (oral ou escrito) que se nos afigura como estranho ou no qual pretendemos descobrir o projeto do autor expresso através de sua obra, e com isso alcançar o sentido mais elevado da Hermenêutica, ou seja, “compreender um autor melhor do que ele se pode dar conta”<sup>396</sup>. Essa compreensão se dá através da análise da obra segundo sua composição e estrutura, na interpretação gramatical e, em seguida, seguindo o ‘fio de Ariadne’ que serve de condutor ao projeto pessoal do autor expresso na obra, dessa forma apreendemos sua subjetividade criadora, bem como o ‘espírito do tempo’ (Zeitgeist) que neste se revela. Tal processo não visa apenas o autor enquanto indivíduo, mas enquanto filho de um tempo, expressão de uma comunidade linguística.

Neste processo de compreensão e interpretação, de um lado temos as conversações cotidianas e, de outro, os escritos filológicos e teológicos, tanto em nossa língua como em uma língua estrangeira. Ao refletir sobre tais discursos e como interpretá-los, Schleiermacher buscou nas obras de Ernesti (1707-1781), August Wolf (1759-1824) e Friedrich Ast (1778-1841), elementos que possibilitassem vislumbrar uma abordagem de tal compreensão que fosse além da mera leitura contextualizada de uma obra, mas entender, por fim, o próprio autor em sua interioridade expressa na obra. Diferentemente das Hermenêuticas aplicadas que estavam centradas apenas no aspecto objetivo do texto e seu uso, ele pretendia ir mesmo ao aspecto subjetivo do autor enquanto dotado de uma capacidade universal de criação.

Neste sentido, Schleiermacher postula alguns pontos fundamentais no que diz respeito à sua concepção de Hermenêutica, quais sejam, a) do reconhecimento de uma unidade da vida espiritual e suas produções, b) a universalidade da compreensão hermenêutica e conseqüentemente a não limitação do trabalho hermenêutico apenas a obras literárias, ampliando assim o campo de sua atuação ao âmbito do discurso humano como um todo, c) a

---

<sup>396</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, tradução de Celso Braidá, p.43.

relação e determinação recíproca entre a parte e o todo da obra, e, por fim, d) a compreensão do processo interior do autor na composição da obra.

Neste ponto, iremos acompanhar os primeiros esboços de Schleiermacher em seu projeto de Hermenêutica entre os anos de 1809-1810 / 1826-1827, em seguida recorrer aos discursos de 1829, onde tais esboços encontram uma linha de raciocínio que nos permite entender como tais projetos evoluíram no sentido de sistematizar a ideia de uma teoria filosófica da compreensão e da interpretação em vista de uma Hermenêutica universal.

#### **4.3.1 Os esboços de projeto da Hermenêutica (1809-1827)**

Os primeiros esboços de projeto de uma Hermenêutica (1809-1810 / 1826-1827) já trazem a distinção entre os procedimentos gramatical e divinatório. Na introdução do projeto o autor parte da reflexão sobre o objetivo mais restrito que seria a interpretação dos livros sagrados, os quais são sagrados “na medida em que se os houver compreendido”. Em seguida, ao entender que os livros sagrados por serem de uma natureza particular deveriam ter uma hermenêutica particular, Schleiermacher enfatiza que o particular deve ser compreendido pelo universal, daí a necessidade de uma Hermenêutica geral ou universal<sup>397</sup>.

Ao analisar o problema da compreensão hermenêutica, nosso autor esclarece que se faz necessário compreender partindo de dois pontos distintos, isto é, compreender na linguagem e no falante, por isso dizemos que tal procedimento é uma técnica e uma arte, pois nenhum deles se completa por si mesmo, daí a necessidade de uma compreensão gramatical (na linguagem) e técnica (no falante)<sup>398</sup>. A primeira é mais objetiva, pois trata dos aspectos da língua em sua concretude, estrutura e especificidades, e a segunda é mais subjetiva, pois busca compreender o procedimento interno do autor e as características singulares de sua produção,

---

<sup>397</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. 1999, p.67.

<sup>398</sup> Esta reflexão está presente nas discussões entre Sócrates e o rapsodo Íon de Éfeso, no diálogo *Íon* de Platão, onde o filósofo usando sua conhecida ironia questiona o rapsodo e seus comentários de Homero, seriam estes o resultado de uma técnica (tekhné) ou de uma ciência (epísteme), entendendo que uma vez trabalhando com imagens e verossimilhanças o poeta e seu interprete só poderiam produzir algo através de uma forma não racional, chegando por fim a ideia de inspiração divina (*mania*). Usando essa referência de Platão, poderíamos pensar a técnica sob o conceito de interpretação gramatical e a inspiração divina comparada a interpretação psicológica. O questionamento vai além, ao debater o caso em que, se o poeta Homero é o intérprete (hermeneutés) das Musas (divindade), o rapsodo enquanto comentarista deste é o ‘intérprete do intérprete’. Cf. PLATÃO, *Íon*. Tradução Claudio Oliveira, BH, Autêntica, 2011.

por isso é denominada arte ou técnica no sentido de habilidade de apreender a particularidade do autor. No final, como diz nosso autor, “tudo o que é pressuposto e tudo o que se encontra é a linguagem”<sup>399</sup>.

Passaremos agora à investigação do processo de compreensão gramatical, sua finalidade, suas regras, diretrizes e características, para em seguida tratar de sua contraparte denominada hermenêutica técnica ou divinatória. A compreensão gramatical é a “arte de encontrar o sentido determinado, pela linguagem e com o auxílio da linguagem, de um determinado discurso”<sup>400</sup>. Sua primeira regra é construir a partir do valor prévio da língua, comum ao escritor e ao leitor, procurando somente neste valor a possibilidade de interpretação. A língua como fenômeno particular, concreto e histórico, aparece aqui como realidade compartilhável e divisível no tempo e no espaço. A interpretação gramatical está fundada nesse aspecto objetivo da linguagem, sua estrutura e características próprias.

Aqui surge um problema que consiste na concepção de que a língua é composta por uma multiplicidade de significados, tal ideia de significados múltiplos das palavras gera uma dificuldade em sua apreensão como um todo. Como podemos estabelecer o significado específico que visava o autor de um discurso ou obra escrita? Segundo Schleiermacher, tal multiplicidade se fundamenta na determinação daquilo que diz respeito a intuição que representa a unidade primeira, ligada aos conceitos e de onde surgem novas terminologias.

Também surge uma pretensão sobre as expressões apropriadas para a ciência, mas ela nunca pode ser cumprida. Elas são sempre aquilo que se nomeia em geral figuradamente, e, quando assim não se parece, isto acontece porque elas não são mais compreendidas geneticamente. Isto é um morrer, portanto, um deteriorar-se da língua, contra o qual o remédio se encontra apenas nas concepções de ciência que sempre se renovam continuamente a partir do seio da intuição, que cria sempre novas e vivas terminologias. – Quando a filosofia é o centro de toda a ciência e se baseia apenas em intuições de espécie superior, então vê-se que o domínio dos conceitos é apenas um ponto de passagem para a língua. A opinião de que o trópico seria a verdadeira completude da lingual está conectado com a de que o conceito é o superior da ciência (SCHLEIERMACHER, 1999. p.73).

É partindo dessa ideia de unidade do significado na intuição e multiplicidade deste mesmo significado dado nas línguas, que conduz Schleiermacher a um avanço na

---

<sup>399</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. 1999, p.69.

<sup>400</sup> Idem, p.70.



compreensão da estrutura da linguagem e suas determinações nas línguas particulares. Aqui fica clara a vinculação com a ideia de intuição (*Anschauung*) já elaborada anteriormente, a qual está na base de sua concepção hermenêutica da interpretação divinatória. O estudo comparado das línguas reforça esta perspectiva, pois “a comparação entre as diversas línguas, mesmo quando se parte apenas da absoluta diversidade, é seguramente um meio excelente para encontrar o modo de intuir próprio de cada uma nessa perspectiva, a saber, a intuição das relações”<sup>401</sup>.

Schleiermacher apresenta duas tarefas à interpretação gramatical, a) determinar o significado a partir do emprego dado, b) encontrar o emprego posto como desconhecido a partir do significado<sup>402</sup>. O círculo interpretativo está dado na dialética entre emprego e significado que se explicam mutuamente, sem a necessidade de encontrar uma prioridade de um sobre o outro. Mas como apreender originariamente esse significado? Como se dá esse processo? Segundo nosso autor este processo se dá já na primeira infância.

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)

Reencontramos aqui o par, Intuição (*Anschauung*) e Sentimento (*Gefühl*), os quais estão nos fundamentos da filosofia de Schleiermacher, como podemos analisar na obra de juventude *Discursos sobre Religião* (*Über die Religion, Reden na die Gebildeten...1799*). A intuição como entendida por Schleiermacher, é a captação do elemento da totalidade e suas oposições internas através da razão, a qual é tomada em sua evidência imediata pelo sentimento, como aquela conexão interna dada na consciência. Neste caso, a interpretação divinatória, como veremos adiante, pretende uma compreensão imediata da alteridade, do pensamento do outro, seu projeto interior. Se na interpretação gramatical buscávamos

<sup>401</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. 1999, p.79.

<sup>402</sup> Idem, p.76.

entender o pensamento pelo discurso revelado na escrita e segundo as regras da língua do autor, na interpretação pretende-se entender o mesmo na totalidade de suas manifestações, não em uma obra específica, mas no fio condutor de suas composições, no seu estilo, no seu modo de se revelar como singular.

No que diz respeito à interpretação divinatória ou técnica devemos estabelecer sua distinção fundamental em relação a gramatical, pois tem como pressuposto a compreensão daquilo que manifesta o caráter do autor, sua marca própria<sup>403</sup>. Enquanto o homem na interpretação gramatical desaparece e surge apenas como órgão da língua, na interpretação técnica, ao contrário, a língua aparece como órgão do homem, à serviço de sua individualidade. Desse modo, devemos reconhecer que uma interpretação é impossível sem a outra, as duas formas de interpretação são mutuamente dependentes uma da outra.

Na interpretação técnica visa-se, em primeiro lugar, a descoberta da unidade do estilo (do autor), em seguida, a descoberta da originalidade da composição, comportando duas tarefas básicas: 1) encontrar a unidade interna ou o tema da obra, 2) encontrar a originalidade da composição, pois “somente ela é o verdadeiro subjetivo”<sup>404</sup>. Como se vê, na interpretação técnica, autor e obra são os dois pontos que se completam e se explicam mutuamente, tanto o aspecto objetivo da obra como o aspecto subjetivo do autor são fundamentais para entender como aquela se constitui enquanto obra em uma dada forma linguística, como em que sentido a criação do autor traz a marca de sua singularidade e amplia o escopo da linguagem ao revelar sua própria marca pessoal no desenvolvimento desta.

#### **4.3.2 A Introdução à Hermenêutica (1819-1828)**

A abordagem da Introdução à *Hermenêutica* (1819)<sup>405</sup> e da *Introdução geral a Hermenêutica* (1828)<sup>406</sup>, segue uma linha de explanação dos pontos essenciais que tratam da Hermenêutica em vários aspectos que vão desde a constatação da não existência de uma Hermenêutica geral ou universal e sua necessidade, bem como a relação entre esta e a Dialética, Crítica, Gramática e Retórica, além de vários outros pontos como aqueles que dizem respeito a compreensão do caráter distinto da Sagrada Escritura e a interpretação como Arte.

---

<sup>403</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, III - Exposição separada da segunda parte (1826-1827), 1999, p.93.

<sup>404</sup> Idem, p.99-101.

<sup>405</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Linguagem e Hermenêutica*, 2016, p.39.

<sup>406</sup> Idem. *Hermenêutica e Crítica*, 2005, p.91.

Em primeiro lugar, Schleiermacher reconhece a inexistência até então de uma Hermenêutica universal, embora existam diversas Hermenêuticas especiais, considerando que esta deve ser entendida não somente como arte de entender (*Verstehen*, entender ou compreender), mas também como arte de apresentar o que se entende, havendo ainda outras definições sobre o que é e qual seu papel, tais como, arte de apresentar corretamente os pensamentos, arte de comunicar o discurso a um terceiro e arte de entender o discurso de um outro.

O lugar da Hermenêutica é de difícil localização no campo do saber, pois muitas vezes foi entendida como um apêndice à lógica, bem como à filologia<sup>407</sup>, embora a primeira se inscreva numa perspectiva formal do saber, enquanto a filologia se encontre ainda ligada à língua em sua concretude, daí o caráter ambíguo que a Hermenêutica pode transparecer, embora ainda até a época de Schleiermacher tenha sido reduzida a um agregado de observações sem um fio condutor que articulasse seus momentos, desconectada de qualquer cientificidade.

O aspecto filosófico da Hermenêutica, segundo Schleiermacher, funda-se no paralelo entre linguagem e pensamento, na medida em que a arte de entender está ligada à arte de discursar, entendendo a primeira como o aspecto interno do pensamento, enquanto o discursar seria seu lado externo, sua manifestação concreta e efetiva. O entendimento se dá como dependente da composição e a pressupõe, pois a interpretação se manifesta na mesma medida da arte.

Schleiermacher entende o pensamento como aspecto interior da linguagem (um discurso interior consigo mesmo)<sup>408</sup>, enquanto o discurso seria seu aspecto exterior, assim o discurso é a mediação do pensamento para a comunidade, bem como para o próprio indivíduo. Aqui ele explora as relações da arte de interpretar com a Dialética, com a Retórica, Crítica e Gramática. Em relação à Retórica, segundo ele, cada ato de entendimento seria a inversão de um ato de discurso, como uma forma de explicitar para a consciência qual o pensamento está na base do discurso. No que diz respeito à Gramática, na medida em que a interpretação está fundada nos aspectos objetivos e estruturais da língua, esse conhecimento da língua e de seu funcionamento é essencial para a melhor compreensão e interpretação do discurso. Um discurso só pode ser compreendido através do entendimento da língua. “Isso

---

<sup>407</sup> Idem, *Linguagem e Hermenêutica*, 2016, p.40.

<sup>408</sup> “*Um diálogo da alma consigo mesma*”, como diria Platão.

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”.<sup>409</sup>

Aqui retomamos a discussão sobre a importância Dialética, entendida como ciência da unidade do saber. A Dialética é a ciência dos princípios, a qual estabelece os fundamentos do saber em sua unidade e totalidade (embora não tenha a pretensão como a dialética hegeliana de ser um saber absoluto), funda e articula-se com os vários saberes particulares. Uma vez que a Hermenêutica deve levar ao entendimento do conteúdo do pensamento, mas este só é real através da língua, daí o papel fundante e esclarecedor da Dialética. O pensamento é comunicado pela língua, essa mediação linguística é o que possibilita a comunidade do pensamento, o discurso pois produz o saber como algo comum a todos. Neste ponto, apresentam-se os dois ramos paralelos através dos quais se dá o discurso na sua concretude, o primeiro diz respeito à necessidade de conhecer seu aspecto natural, as diferenças do espírito humano, condicionadas pelo lado físico e do corpo terrestre, assentes na Gramática (daí a mediação da Física) e o conjunto da sua vida histórica (a vida histórica é o *ethos*, a Ética). Deste modo, a Hermenêutica, como necessariamente articulada com a Dialética, se enraíza na Física e na Ética, que remetem à Dialética como ciência da unidade do saber<sup>410</sup>.

O discurso apresenta-se assim, como uma relação entre a totalidade da língua e com todo o pensamento do autor, da mesma forma se dá com a inteligência, pois todo discurso pressupõe uma língua dada que se efetiva através deste<sup>411</sup>. O pensamento, como afirmamos, é a base do discurso que se manifesta através da língua, que se configura no homem de uma maneira peculiar e seu discurso será entendido na totalidade da língua, da mesma forma todo homem é um espírito em constante desenvolvimento e seu discurso é um fato desse espírito em conexão com os demais. O indivíduo é condicionado pela linguagem (coletiva), cujos pensamentos tem designação em sua língua. A língua se apresenta aqui como uma totalidade, não sendo apenas um complexo de representações isoladas, mas um sistema de parentesco entre tais representações, colocadas em conexão pela forma das palavras. Em cada língua tal parentesco tem configurações próprias, peculiares, que se revelam através dos falantes. Aqui é retomada a ideia do círculo onde se explica a linguagem como totalidade em sua relação com o indivíduo, ou seja, nascemos condicionados por uma língua que nos antecede enquanto uma

---

<sup>409</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e linguagem*, 2016, p.42.

<sup>410</sup> Idem, p.43.

<sup>411</sup> Idem, p.44.

estrutura a qual nos referimos, mas ao mesmo tempo essa mesma linguagem adquire efetividade através da sua produção/reprodução pelo sujeito falante, o qual em sua habilidade como falante é capaz de criar novas formas de expressão, ampliando assim a própria expressividade da língua, como o fazem os poetas por exemplo.

Segundo Schleiermacher, 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 concebível 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).

O passo seguinte, nesse itinerário de desenvolvimento dos conceitos de linguagem e interpretação em Schleiermacher, será a abordagem dos conceitos centrais de interpretação gramatical e psicológica, já desenvolvidos em várias passagens, para em seguida tratar dos talentos específicos relacionados a cada tipo de interpretação (o talento linguístico e o talento para o conhecimento individual dos homens) e a ideia de que a interpretação se configura como uma forma de arte (Kunst)<sup>412</sup>. Esse último aspecto é um dos mais relevantes para o entendimento de Schleiermacher, pois a arte é a forma através da qual a interpretação adquire um lugar singular no seu sistema de pensamento, uma vez que a arte (entendida em seu duplo aspecto grego da *tekhné*, seja como criação livre ou como uso de técnicas para interpretação) está no fundamento da Hermenêutica, ligada assim tanto à Estética quanto à Retórica<sup>413</sup>. Não se pode olvidar o fato que tal relação entre arte, compreensão e interpretação se liga a visão do Romantismo alemão no que diz respeito às concepções de criação, reflexão, imaginação e gênio<sup>414</sup>.

Como nos diz o próprio Schleiermacher,

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

---

<sup>412</sup> Idem, p.48.

<sup>413</sup> Idem, p.42.

<sup>414</sup> BENJAMIN, W. *O conceito de crítica da arte no Romantismo alemão*, tradução Marcio Seligmann-Silva, SP, Edusp / Iluminuras, 1993.

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).

A peça a ser interpretada está diretamente relacionada com seu caráter de composição artística, ou seja, quanto mais uma obra tenha sido produzida com arte, mais será necessária arte (ou técnica) para interpretá-la. Tal relação mostra com clareza a vinculação entre a ideia de composição em sua relação tanto a arte quanto a interpretação, como já havia sido esclarecido pelo próprio autor numa passagem anterior desta mesma *Introdução à Hermenêutica*, ao dizer-nos a respeito do paralelo da arte de discursar e entender. Segundo ele, “mas de tal modo que a arte da interpretação é dependente da composição e a pressupõe. O paralelismo consiste nisto: onde o discurso não tem arte, tampouco necessita de arte para ser entendido”<sup>415</sup>.

#### 4.3.3 Os Discursos sobre Hermenêutica (1829)

Em seus ‘Discursos Acadêmicos’, lidos em Agosto e Outubro de 1829<sup>416</sup>, Schleiermacher faz uma abordagem mais fluente sobre o processo de desenvolvimento de seu conceito de Hermenêutica, tendo neste caso como referências constantes os estudiosos Johann A. Ernesti (1707-1781)<sup>417</sup>, Friedrich August Wolf (1759-1824)<sup>418</sup> e Friedrich Ast (1778-1841)<sup>419</sup>.

Nestes discursos, o autor apresenta algumas questões que surgem da confrontação feita por ele com as indicações destes autores no que diz respeito ao trabalho de interpretação

---

<sup>415</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. 2016, p.41.

<sup>416</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, 1999. pp. 25-64.

<sup>417</sup> Johann A. Ernesti nasceu em 1707 em Tennstedt (Turíngia), foi teólogo e filólogo alemão escritor da obra “*Institutio Interpretis Nov. Testi*” (1775), foi o primeiro a separar a hermenêutica do Antigo Testamento e do Novo.

<sup>418</sup> Friedrich August Wolf nasceu em Hainrode, foi um filólogo alemão sistematizador das questões sobre a *Iliada* e *Odisséia*, afirmando que não foram escritos por Homero. Entre suas obras devemos citar o “*Prolegômenos a Homero*”.

<sup>419</sup> Georg Anton Friedrich Ast nasceu em Gotha em 1778, foi filólogo e filósofo alemão, historiador da Filosofia e estudioso dos Diálogos de Platão. Entre suas obras destacam-se “*Linhas fundamentais da Gramática, Hermenêutica e Crítica*” (Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik) e “*Vida e escritos de Platão*” (Platons Leben und Schriften).

de textos filológicos<sup>420</sup>, bem como das diretrizes usadas no processo de interpretação e sua divisão em interpretação gramatical e divinatória. Vale reforçar que esses autores inseriram a Hermenêutica no interior do trabalho mais amplo da Filologia (juntamente com a Gramática e a Crítica), ora como um preâmbulo desta, ora como seu apêndice.

Schleiermacher começa por tratar da tríplice gradação como se executam as atividades humanas, uma de modo mecânico, outra apoiada em experiências e observações, uma terceira segundo regras da disciplina, e, como última, inclui a interpretação como um quarto modo, enquanto compreensão de um discurso estranho<sup>421</sup>. Esta interpretação é feita segundo o modo cotidiano onde se sabe quase que de forma imediata a resposta do interlocutor, e, “a fala é apanhada e devolvida como uma bola”<sup>422</sup>. Já em um segundo modo, de acordo com regras como se faz nas escolas e faculdades, como estabelecem filólogos e teólogos. Nosso autor, no entanto, demonstra certa decepção quando buscou uma introdução ao procedimento de interpretação, pois em geral se buscava seguir um amontoado de regras particulares arranjadas de forma confusa ou comodamente<sup>423</sup>.

Para o filósofo de Breslau, apenas as indicações de Wolf (“o espírito mais sutil da filologia alemã, a sua genialidade mais livre”<sup>424</sup>), e Ast (o qual opera de modo mais filosófico) parecem trazer certa solidez e clareza, no tocante ao método de interpretação e suas regras fundamentais. Nesse sentido, a combinação de suas próprias intuições com as destes dois autores será o caminho seguido na sistematização da Hermenêutica. Como já dito anteriormente, a diferença na abordagem destes autores está na maneira como entendem o lugar da Hermenêutica e sua relação com a Gramática, a Crítica e a Filologia. Nosso autor coloca de lado a discussão a respeito destas disciplinas e se dedica então ao tratamento específico da Hermenêutica, considerando em especial sua relação com as obras da Antiguidade Clássica e com as Sagradas Escrituras, fazendo em seguida uma distinção em

---

<sup>420</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica*, 1999, p.25.

<sup>421</sup> Idem.

<sup>422</sup> Esta ideia de jogo será retomada na obra *Verdade e Método* de H.G. Gadamer, para exemplificar a experiência estética e o trabalho de compreensão hermenêutica, uma vez que envolve uma perspectiva pragmática. Cf. GADAMER, H.G. *Verdade e Método*, parte I – A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte (especialmente, o item 2, *O jogo como fio condutor da explicação ontológica*, Petrópolis, Vozes, 2003.

<sup>423</sup> Idem, p.26.

<sup>424</sup> Idem, p.27.

relação à Hermenêutica jurídica, a qual “lida com a determinação da extensão da lei, isto é, com a relação dos princípios gerais com o que neles não foi concebido claramente”<sup>425</sup>.

Na avaliação da compreensão de Ast, Schleiermacher chega à conclusão que tal pressuposto conduziria ao ponto mais elevado, a ideia de “unidade do espírito” e a unidade da vida grega e cristã. Por fim, conclui nosso autor que “a hermenêutica não se exerce apenas no domínio clássico e não é um mero, [nesse domínio restrito,] *órganon* filológico, mas ela pratica o seu trabalho em toda parte onde existirem escritores (...)”<sup>426</sup>.

Eu estou inteiramente de acordo em encerrar a tarefa da hermenêutica entre esses dois pontos, porém, confesso também que quero reivindicar para ela este domínio em sua totalidade e dizer que, em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria, [se bem que, sem dúvida, sempre apenas na medida em que houver já algo de comum entre ele e aquele que fala (SCHLEIERMACHER, 1999, p.31)].

Nesta citação Schleiermacher acaba por revelar o caráter de universalidade da Hermenêutica, ao reconhecer a universalidade de sua aplicabilidade “onde houver algo de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso”, há ali um problema hermenêutico. Além da compreensão de que a Hermenêutica não se reduz à interpretação de obras clássicas e sagradas, Schleiermacher ainda enfatiza, na citação acima, os dois pontos referidos, os quais são, em primeiro lugar, a presença de algo estranho que deve ser compreendido (o ponto de partida da interpretação), o segundo por sua vez, o de que se não houvesse nada estranho entre o que fala e o que ouve, a compreensão seria dada simultaneamente com a leitura e a audição e a interpretação não necessitaria ser entabulada. Insiste ainda nosso autor que tal processo de interpretação não é exclusivo para obras literárias, mas deve ser empregado nas mais diversas formas de entendimento, seja no discurso oral<sup>427</sup> ou escrito, em obras como um artigo de jornal ou um epigrama.

---

<sup>425</sup> Idem, p.29 (citação em colchetes no texto original).

<sup>426</sup> Idem, p.31.

<sup>427</sup> Esse entendimento que a interpretação não se restringe aos textos escritos, mas abarca os discursos orais e conversações retoma aquilo que diz respeito ao valor dado à oralidade e ao diálogo por Schleiermacher, algo que, como vimos, já está presente em sua Dialética, herança da filosofia platônica da qual nosso filósofo é um grande devedor.



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).

Nesse sentido, para Schleiermacher, a Hermenêutica perde então seu caráter de aplicação específica e passa a integrar um procedimento amplo, geral e universal, que incorpora os diversos modos pelos quais se dá a compreensão e a interpretação. Sua sistematização do procedimento hermenêutico caminha no sentido de uma universalidade de tal abordagem<sup>428</sup>, sem reduzi-la à interpretação de obras clássicas, teológicas ou jurídicas, como até então se fazia. Outro aspecto importante dessa ampliação do campo hermenêutico está no ponto de partida desse processo, ou seja, onde surge o desentendimento ou incompreensão, aí começa o trabalho hermenêutico.

Não podemos esquecer a ênfase dada por nosso autor, no que diz respeito a tal procedimento, o qual busca não apenas a compreensão do que está dado no contexto meramente linguístico escrito, ou seja, no âmbito do significado das palavras em seu contexto concreto, mas ainda no que diz respeito a apreensão do encadeamento do pensamento do autor a partir do texto, do discurso e da língua. Daí a ideia de uma interpretação não apenas gramatical, mas também psicológica (denominada ainda divinatória), a arte de intuir no todo da obra do autor, sua individualidade.

Como nos esclarece o próprio Schleiermacher:

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

---

<sup>428</sup> Sobre a universalidade do procedimento hermenêutico, conferir GADAMER, H.G. *Verdade e Método*, 3 parte – A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem (especialmente o item 3.3.o aspecto universal da hermenêutica).

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).

Como já vimos nos esboços do projeto de *Hermenêutica*, a divisão clássica entre interpretação gramatical e técnica é o ponto de partida para a reflexão sobre o método de interpretação de Schleiermacher. Resta-nos compreender as especificidades das abordagens gramatical e psicológica da *Hermenêutica* no texto “*Hermenêutica e Crítica*”<sup>429</sup>.

#### **4.4 Hermenêutica: Interpretação Gramatical e Psicológica (1828)**

Na parte final do livro “*Hermenêutica e Crítica*”, distinguem-se duas partes dedicadas cada uma a interpretação em duas dimensões, a gramatical e a psicológica (ou técnica), na forma de cânones, comentários e aplicação ao Novo Testamento. Essas duas partes nos dão uma noção sobre as últimas reflexões de Schleiermacher sobre a especificidade de cada uma destas formas de interpretação, considerando as ideias centrais, as secundárias, as questões da língua, das passagens analógicas, do estilo do autor e de sua peculiaridade na composição do texto. Em todo o texto das duas partes fica claro o modo como as duas interpretações se complementam e como remetem uma à outra.

Nossa exposição não pretende ser exaustiva, mas uma apresentação dos aspectos mais relevantes para a compreensão da hermenêutica schleiermacheriana e sua concepção geral, considerando os cânones que mais especificamente destacam a interpretação como um todo e que se articula com suas partes. Neste sentido, não enfatizaremos passagens que tratam de questões marginais a essa compreensão (sobre análises das relações entre sujeito e predicados, sobre o uso de determinados procedimentos específicos, etc), nem nos demoraremos na aplicação dos cânones à interpretação do Novo Testamento.

##### **3.4.1 Interpretação Gramatical.**

A interpretação gramatical, como já citado anteriormente, tem como pretensão a compreensão da língua em sua especificidade estrutural e na forma como está à disposição do autor em sua composição de um texto ou na articulação de um discurso. Distingue-se da interpretação psicológica, na medida em que não pretende ser o âmbito de compreensão da

---

<sup>429</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. Op.cit, p.122 ss.

peculiaridade do autor em sua forma de composição, nem em seu projeto enquanto unidade de pensamento. Neste sentido, deve ser entendida não como uma aplicação da Hermenêutica (como no caso da interpretação filológica, sagrada ou jurídica), mas como momentos de um mesmo processo que será realizado em qualquer uma destas aplicações, lembrando que a pretensão de Schleiermacher é o estabelecimento da aplicabilidade universal da Hermenêutica, válida tanto para discursos como produções escritas ou outras formas de expressão artística.

A primeira parte do texto sobre a interpretação gramatical divide-se em 44 cânones, a respeito dos princípios de interpretação, seguida da aplicação ao Novo Testamento e uma conclusão. O primeiro cânon, o mais longo e importante, determina o que diz respeito ao sentido de um discurso determinado, que só pode ser definido a partir do âmbito da linguagem comum ao autor e seu público originário<sup>430</sup>. Schleiermacher distingue primeiramente que a definição mais apurada se dá apenas na relação, em seguida aborda a diferença entre significado e sentido, entendendo o enunciado como uma unidade indivisível, onde sujeito e predicado se determinam reciprocamente. Um enunciado fora de seu contexto é algo indefinido, excetuando os casos dos provérbios, das máximas e epigramas, onde o sentido é dado em uma forma fechada. Em terceiro lugar, são considerados o âmbito o autor, sua época e seu modo de falar que precisam ser considerados no âmbito geral. Schleiermacher discute em seguida as exceções aparentes a esse cânon, os arcaísmos e as expressões técnicas.

A interpretação se apresenta, segundo ele, como uma tarefa infinita, que como tal considera antes de tudo o modo como o autor expressa-se através da linguagem, exteriorizando seu pensamento no discurso, o qual devemos compreender melhor que ele mesmo se compreendeu,

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).

---

<sup>430</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica*, 2005, p.123.

O interpretar, em sua forma mais imediata, segue uma visão panorâmica que parece basear-se no quadro geral, mas quando surge uma dificuldade no âmbito particular, surge então a necessidade de distinguir se a dificuldade se dá por culpa do autor ou do leitor. Essa dificuldade deve ser enfrentada em segundo lugar, na referência às passagens paralelas. Outro recurso complementar nesse caso é o uso de dicionários que consideram os diversos modos de emprego, embora neles não se relacione o significado com uma unidade originária<sup>431</sup>. A multiplicidade de significados deve ser dividida em uma série de oposições, como os próprios e impróprios, originários e derivados e, por fim, oposição entre sentido universal e particular. Nesse caso, há dois recursos auxiliares, um formal (gramática) e material (dicionários). Em seguida, Schleiermacher faz a aplicação do primeiro cânon ao NT.

Os cânones seguintes (2 a 44) tratam dos temas aspectos mais particulares da teoria do sentido, do significado dos termos na composição, a determinação do elemento formal e do material, das relações entre sujeito e predicado, a determinação entre pensamento principal e secundário, os modos de pensar dogmático e filológico, a compreensão qualitativa e quantitativa<sup>432</sup>. A constante referência ao Novo Testamento diz respeito ao contexto no qual a hermenêutica de Schleiermacher estava inserida, que será superada pela pretensão de universalidade da hermenêutica como forma de compreensão da linguagem. Os temas por serem específicos não são objeto de nossa exposição, embora ocupem um papel fundamental no desenvolvimento da hermenêutica de Schleiermacher. A compreensão do sentido e do significado como elementos irrecusáveis na reflexão que pretende superar as limitações da filosofia da subjetividade e permitem o melhor entendimento da centralidade da linguagem no pensamento hermenêutico.

A hermenêutica psicológica ou divinatória é o procedimento que está intimamente articulado com a hermenêutica gramatical, como já havíamos asseverado, ambos os procedimentos são complementares e acessam dimensões específicas do discurso, por um lado, pelo seu aspecto mais objetivo na estrutura da língua na qual este discurso se manifesta, por outro lado, na forma própria de cada sujeito se servir do arcabouço linguístico e elaborar formas novas e criativas de expressão que ampliam e modificam a própria língua, ao mesmo tempo em que manifestam a singularidade e peculiaridade daquele que se expressa.

---

<sup>431</sup> Sobre o uso dos dicionários, há uma nota extensa ao texto da hermenêutica gramatical que expõe uma teoria completa sobre seus tipos e usos. Cf. SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica*, 2005, p.130 (Nota).

<sup>432</sup> Idem, p.140-162.

#### 4.4.2 *Interpretação Psicológica (Divinatória)*

A interpretação psicológica segue de perto a reflexão sobre a linguagem e suas características específicas, tais como foram discutidas na parte gramatical, embora pretenda aprofundar sua abordagem, não mais a partir do que se revela na exterioridade da língua, mas agora partindo do próprio autor e sua peculiaridade que se manifesta através dela. O texto dessa parte divide-se em alguns poucos cânones (07 cânones ao todo)<sup>433</sup>, seguida por uma exposição separada da interpretação técnica, sua aplicação ao Novo Testamento, as tarefas psicológicas e técnicas em especial, a importância destas para a exegese, e, por fim, as considerações finais.

Partindo do conceito de peculiaridade do autor, como falado na seção anterior, podemos compreender melhor a tarefa específica da interpretação psicológica, na medida em que sua pretensão é entender o autor “melhor do que ele mesmo pode se compreender”. Revelando assim, a mútua pertença das duas formas de interpretação, como nos esclarece o próprio Schleiermacher.

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).

O ponto de partida da interpretação psicológica é a unidade da obra, o tema, que, segundo nosso autor, é o princípio que move aquele que escreve e os traços de sua composição. Diferentemente da interpretação gramatical, na interpretação psicológica a unidade da obra é o objeto pensado na maneira própria e peculiar do autor se expressar, em seu estilo e arranjo. Essa unidade é pensada como uma relação entre as partes e o todo, bem como na relação com a língua e a peculiaridade do autor, pois na medida em que conheço o autor, sei como ele age na língua e como produz algo de novo nela<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> Os cânones são seguidos de comentários sobre a unidade e a ideia da obra, sobre a peculiaridade do autor e sobre o estilo, além dos os métodos comparativo e divinatório.

<sup>434</sup> SCHLEIERMACHER, F.D. *Hermenêutica e Crítica*, 2005, p.200.

Aqui surge a questão da compreensão do estilo, pensado por Schleiermacher como a totalidade da meta pretendida pelo autor, que não se confunde com o que entendemos por estilo no sentido literário ou de tratamento da língua. O estilo não é apenas a possibilidade de uma forma exterior pela qual o autor se expressa na língua em que se comunica. O estilo traz a marca do autor na composição de sua obra e deixa sua marca na própria formação e desenvolvimento desta língua. Segundo nosso autor, “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).

No quinto cânone, Schleiermacher nos esclarece que antes do início da interpretação psicológica é preciso determinar uma visão geral da obra, uma ideia provisória, estabelecer a maneira como o objeto e a linguagem eram dados ao autor e o que saber sobre seu estilo peculiar. Para o primeiro caso estabelece-se a situação e o gênero da obra, bem como o que era usual então. Neste sentido, percebe-se o pano de fundo a partir do qual se deve proceder a interpretação psicológica, o conhecimento da língua do autor em seu contexto histórico e suas formas usuais neste contexto. Como fica claro por essa observação, a interpretação psicológica não prescinde da gramatical, nem pode se dar sem seu auxílio. Os usos linguísticos variam e se diversificam no tempo, daí a necessidade de estabelecer esse ‘ambiente linguístico’ do autor.

Para realizar toda a tarefa desde o início são dados dois métodos, o divinatório e comparativo, os quais não podem ser separados, pois se remetem constantemente um ao outro. O primeiro método, o divinatório<sup>435</sup>, procura-se “transformar no outro” de forma intuitiva para compreender o singular, este método é considerado como a ‘força do feminino’ no conhecimento do ser humano<sup>436</sup>. O comparativo estabelece primeiro como um universal aquilo que deve ser compreendido e identifica o peculiar (na produção do autor) na comparação com outros, aqui temos a ‘força do masculino’. Como dissemos acima, ambos referem-se um ao outro.

---

<sup>435</sup> Divinatório diz respeito àquilo que podemos ‘adivinhar’, melhor dizendo, intuir sobre o autor, na medida em que nos colocamos em seu lugar, como nos colocaríamos e procederíamos em tal situação. Deste modo, tal método seria um exercício de intuir a alteridade, de pensar na perspectiva do outro.

<sup>436</sup> Feminino denomina aqui a maneira de conceber o aspecto intuitivo do conhecimento.

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).

No momento de aplicação dos cânones da interpretação psicológica ao Novo Testamento, Schleiermacher destaca a tarefa fundamental desta interpretação que é “captar a vida de um determinado ser humano”<sup>437</sup>. Para tal é preciso voltar-se para a relação entre falante e ouvinte, caso haja identidade de pensamento e esta identidade e ligação sejam iguais em ambos, a compreensão se dará por identidade da linguagem, mas caso sejam diversos em ambos, ele não se dará por si. Ao tentar compreender o outro, encontramos a suposição que a diferença entre o pensamento de ambos pode ser superada. A não transparência plena do discurso, a possibilidade do não entendimento do pensamento do outro e a necessidade de compreender é o que fundamenta o procedimento hermenêutico psicológico.

Schleiermacher distingue nesse processo os dois momentos da interpretação psicológica, o primeiro (puramente psicológico) e o segundo, o técnico, na medida em que um se desenvolve no que se refere ao surgimento das ideias a partir do todo dos momentos da vida do indivíduo, enquanto o outro se refere a um remeter a determinado pensar e a um querer apresentar, ou seja, ao compreender da meditação e da composição. Estes momentos complementam-se mutuamente.

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).

---

<sup>437</sup> Idem, 2005, p.213.

Na divisão seguinte, sobre a tarefa psicológica em especial<sup>438</sup>, Schleiermacher aponta os elementos centrais da tarefa psicológica, são eles: a) compreensão do pensamento que está na base da obra, e, b) a compreensão de suas partes a partir da vida do autor, ambas entendidas segundo a peculiaridade do autor. A primeira nos conduz à ideia de como o autor chegou a esta obra específica, e qual sua relação com a totalidade da obra deste. Segundo Schleiermacher, o título não cumpre a função de tal esclarecimento, pois já na Antiguidade ele não estava presente, muitas vezes sendo inserido de forma ocasional e posteriormente à escrita da obra<sup>439</sup>.

Em seguida, Schleiermacher passa a pontuações a respeito da forma como se determina a constituição da obra na sequência temporal de sua produção e como se deve levar em consideração a vida do autor. Neste caso, ele estabelece uma regra geral que determina que “quanto mais um obra se formou a partir de uma decisão interior do autor, menos são importantes as circunstâncias exteriores, inversamente quanto mais o autor for levado à obra por algo exterior, tanto mais é necessário conhecer tais motivações”. No entanto, para ele, a pergunta mais relevante é saber “o que significa o verdadeiro germe interior da obra, a decisão da escrita desta na vida do autor”?

Mesmo reconhecendo que existem obras que são verdadeiros “enigmas hermenêuticos”, Schleiermacher assevera que o mais importante é conhecer o método pelo qual se chega à unidade da obra (e sua totalidade), através das partes singulares. Antes de tudo é preciso encontrar a decisão originária do autor para determinar vários aspectos da obra e assim facilitar a operação hermenêutica. A decisão originária pode ter, segundo Schleiermacher, um tríplice valor no próprio autor: o máximo que implica a obra para sua vida, aquela que preenche toda a sua vida, já o mínimo que esta implica está nas obras de ocasião, entre os dois há um terceiro, como exercício preliminar para a obra, obras que embora também partindo de ocasião tenham um lugar em sua produção mais importante.

---

<sup>438</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica e Crítica*, 2005, p.221.

<sup>439</sup> Como exemplo desse procedimento, podemos citar entre os hebreus a definição dos livros da Torah, feita a partir da primeira palavra da obra (“No Principio”, em hebraico ‘Bereshit’, o livro posteriormente denominado Gênesis) ou ainda classificação dos livros de Aristóteles por Andrônico de Rodes (séc. I a.C), o último escolarca do Liceu, o qual estabeleceu o lugar dos livros posteriores aos tratados da Física, a partir de então denominados Metafísica (‘Metá tà physika’, as que estão após as questões da natureza).



Estes são os três níveis quantitativos na decisão originária, que são de grande importância para a operação hermenêutica.

Outro aspecto discutido por Schleiermacher, na sua reflexão sobre a tarefa psicológica, está a compreensão se a obra apresenta-se como obra de arte ou não. A respeito disto, nos esclarece o próprio autor: “Se, em determinado âmbito da linguagem e da nação, a arte se tiver configurado de uma determinada forma, então certamente poder-se-á distinguir na forma se uma obra quer ser tratada dessa maneira ou não” (SCHLEIERMACHER, 2005, p.229). O filósofo discute ainda as especificidades de uma obra científica e uma obra artística. Schleiermacher trata na continuidade dessa sessão, sobre as relações entre forma e conteúdo na medida em que são elementos centrais para compreender o processo de formação da obra no projeto do autor, em sua decisão originária. Na sessão seguinte, faz a aplicação destes critérios da interpretação psicológica (e técnica) ao âmbito do Novo Testamento, como já havia feito na parte da interpretação gramatical, apontando uma importância particular para a exegese do NT<sup>440</sup>.

Nas considerações finais a tarefa da interpretação técnica e seu alcance sistemático e histórico em relação aos demais campos do saber, Schleiermacher afirma que,

Se a tarefa hermenêutica enquanto tal só puder ser bem realizada por meio da ligação da gramática com a dialética, com a teoria artística e com a antropologia especial, então estará claro que na hermenêutica há um forte motivo para a ligação do especulativo com o empírico e com o histórico. Por isso, quanto maior for a tarefa hermenêutica que se põe para uma geração, tanto mais ela se constituirá nessa alavanca (SCHLEIERMACHER, 2005, p.226-227).

Por fim, no que diz respeito ainda à hermenêutica psicológica, o filósofo de Breslau reafirma a importância da tarefa hermenêutica apontando três níveis de interesse desta, são eles: a) o interesse histórico, permanecendo no elemento dos fatos singulares, no nível mais inferior, onde haveria a interpretação humana, b) o interesse artístico ou do gosto, restrito aos letrados, nesse caso a teoria artística é estimulada pelo gosto das obras da Antiguidade, por fim, c) o interesse especulativo (exclusivamente científico e religioso), partindo do que é mais elevado no espírito humano, sendo do mais alto interesse científico “como o homem chega à obra na formação e no uso da linguagem”, como ainda o

---

<sup>440</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica e Crítica*, 2005, págs.235-248 e novamente nas págs.266-276.

compreender o homem enquanto fenômeno, a partir do homem como ideia. Aqui reside também o interesse religioso, na medida em que o homem obtém clareza e certeza através da comunicação (pela linguagem), como podemos confirmar nas diversas religiões por meio de seus escritos sagrados, onde se efetiva o mais elevado grau de interpretação e de interesse hermenêutico.

Esta é a formulação final sobre o procedimento hermenêutico, em seus aspectos gramaticais e psicológicos, assim como pensado por Schleiermacher em sua obra “*Hermenêutica e Crítica*”, cujas teses tentam dar acabamento às reflexões iniciais expostas em seus primeiros projetos e em uma série de esboços, preleções e discursos. A meta principal destas reflexões seria não apenas complementar a reflexão originária sobre a hermenêutica e sua sistematização, mas encaminhar a resolução de alguns problemas surgidos em sua *Dialética* (que desde 1811 recebeu diversas versões e reelaborações), tais como o problema do desentendimento no âmbito do diálogo a respeito da determinação do conhecimento e da verdade. A tese da verdade como consenso de uma comunidade encontrou diversos problemas na medida em que necessitava de uma fundamentação a respeito da possibilidade do entendimento do pensamento do outro, daí a necessidade de uma hermenêutica como acabamento do trabalho dialético, como o próprio Schleiermacher afirmara. Assim, a hermenêutica se divide em gramatical e psicológica para, por um lado, estabelecer o aspecto objetivo da linguagem, o que permitiria a compreensão do sentido dado por meio da linguagem através de sua estrutura e contexto histórico-cultural, e, por outro lado, ampliar essa compreensão na medida em que a mesma repousa sobre a apreensão das peculiaridades do estilo, do projeto original de composição do autor (ou interlocutor), ou seja, na singularidade do outro, cuja originalidade transmite à linguagem novas formas de expressão, num processo contínuo de interpretação que articula o autor e sua época, bem como o todo de sua obra e as partes desta.

## 5 CONCLUSÃO

O pensamento de Schleiermacher, como vimos, está inserido no contexto do Idealismo Alemão e do Romantismo, tendo como herança a reflexão sistemática sobre as consequências do pensamento transcendental kantiano e sua cisão entre noumeno e fenômeno, colocando em xeque as pretensões da Metafísica em sua forma dogmática, além de questionar a abordagem Dialética, na medida em que esta pretendesse ampliar o alcance das antinomias da razão para além do âmbito do pensar. Este é o ponto de partida de nossa pesquisa, que aponta inicialmente para a reinserção do problema da linguagem no seio da Dialética por parte de Schleiermacher no âmbito das temáticas epistemológicas derivadas do debate entre Kant e o Idealismo Alemão. Essa reinserção se dá devido a maior amplitude da incorporação das teses platônicas no pensamento do filósofo de Breslau, tal amplitude se dá quando de sua tradução dos *Diálogos* do filósofo ateniense, o que lhe possibilitou uma nova perspectiva das questões dialético-hermenêuticas.

Neste sentido, fica evidente a relevância do pensamento schleiermacheriano diante destes problemas e qual sua contribuição, na medida em que sua obra filosófica tem uma extensão sistemática que busca a partir da Dialética, como teoria do saber e fundamentação da verdade e do conhecimento, uma resolução dos problemas surgidos advindos do debate pós-kantiano. A influência platônica em sua Dialética evidencia-se no tratamento dado aos problemas conceituais por meio da referência constante ao diálogo e a linguagem, como âmbito privilegiado de tematização das questões filosóficas fundamentais, porém esbarra na tentativa de resolução do desentendimento surgido no enfrentamento discursivo da questão da verdade como consenso de uma comunidade e nos desacordos entre interlocutores, desta forma sua incompletude conduziu a necessidade da abordagem Hermenêutica, como uma extensão necessária para esta resolução sempre adiada. Tal é o ponto de chegada de nossa pesquisa, que busca compreender o alcance filosófico da relação entre Dialética e Hermenêutica e os impasses aos quais chegou Schleiermacher.

Na primeira parte de nossa pesquisa, nos detivemos na consideração da filosofia transcendental kantiana e sua tematização da Dialética, seguindo o percurso dos pensadores do Idealismo Alemão, no sentido de compreender como estes pretenderam ir além da abordagem criticista e fundar uma nova Metafísica, apontando assim novos rumos para a Dialética, pensada por eles como uma forma de refletir não apenas sobre as antinomias da razão, mas compreendê-las como parte do movimento do próprio real. Acompanhamos então

o desenvolvimento do conceito de Dialética em Fichte, Schelling e Hegel, para tentar demonstrar minimamente como suas reflexões foram decisivas na constituição de uma Dialética pós-kantiana e como os elementos centrais de suas propostas foram retomada por Schleiermacher na formação de sua própria versão da Dialética. Esta primeira parte serviu como o estabelecimento do *status questionis* que não apenas quis percorrer o caminho da constituição de uma Dialética, mas como um apontamento de limitações inerentes às próprias tentativas realizadas pelos pensadores do Idealismo Alemão, que como depois reconhecerá o próprio Schleiermacher, impossibilitaram a fundamentação e mesmo uma articulação entre a Filosofia da Natureza (um déficit por parte do pensamento de Fichte) e uma Ética (neste caso por parte de Schelling). O que seria inicialmente a elaboração de uma superação destas limitações por parte de Schleiermacher conduziu o mesmo a um impasse no seio de sua própria reflexão.

Em um primeiro momento, a assunção crítica das concepções dialéticas do Idealismo Alemão por parte de Schleiermacher, se deu na forma de uma correlação de opostos no âmbito do real (especialmente em sua obra juvenil *Discursos sobre Religião*, 1799), e, num segundo momento, na formulação da Dialética como uma teoria geral do saber, que fundamenta os princípios universais da razão (o que nos remete à *Doutrina-da-Ciência* de Fichte) e sua articulação com os campos da Natureza (sob influência do pensamento de Schelling) e do Espírito (Ética), por fim, num terceiro e último momento evoluindo para uma teoria do discurso e da compreensão que desembocará na abordagem Hermenêutica. A Dialética foi reformulada como resultado de uma compreensão sistemática que articula pensar e real, em sua expressão como pensamento e linguagem. Percebemos neste momento do texto schleiermacheriano uma constante referência à abordagem kantiana, submetida às críticas de Jacobi, o que conduziu ao conceito de Sentimento como núcleo primeiro de sua fundamentação da autoconsciência. Por fim, a Dialética de Schleiermacher se direciona à questão da condução do diálogo e do entendimento mútuo entre interlocutores a respeito do real, daí sua concepção de verdade como consenso de uma comunidade<sup>441</sup>. As origens dessa perspectiva schleiermacheriana remontam a Platão, em sua busca de alcançar a verdade através do diálogo e da investigação dos conceitos, que alcança seu ápice nos *Diálogos*

---

<sup>441</sup> A ideia de consenso de uma comunidade nos remete às reflexões de Karl Otto Apel e Jürgen Habermas na Ética do Discurso, onde se articula um procedimento de reconhecimento das pretensões de verdade levantados intersubjetivamente, embora alicerçadas segundo estes numa comunidade ideal de fala. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p.249-338.

*Teeteto, Crátilo, Sofista e Parmênides*<sup>442</sup>. Na esteira de Platão e do neoplatonismo, Schleiermacher pretende realizar o caminho da Dialética partindo da investigação do universal presente no discurso, entendido enquanto exteriorização do pensamento, embora esta pretensão esbarre nos desentendimentos entre interlocutores, o que conduz essa investigação a necessidade de complementar sua tarefa com o procedimento de interpretação pela Hermenêutica<sup>443</sup>. Neste sentido, surgem os problemas de entendimento e compreensão mútua dos interlocutores que se torna decisivo para a condução à sua reflexão hermenêutica.

A filosofia schleiermacheriana da linguagem é o passo fundamental na mediação de certa compreensão da dialética e da hermenêutica em suas pretensões, enquanto compreensão do real e entendimento mútuo entre interlocutores a respeito deste. Schleiermacher foi capaz de pensar a linguagem para além da abordagem kantiana e fichteana que a viam apenas como mero reflexo do pensar, desconsiderando os aspectos próprios de cada língua e sua diversidade. Ainda na primeira parte de nossa pesquisa apresentamos a concepção fichteana da linguagem, em seguida, na terceira parte nos detivemos nas concepções de Hamann e Humboldt que foram decisivas na crítica de Schleiermacher a concepção tradicional de linguagem, ainda na terceira parte abordamos sua crítica à ideia de Leibniz de uma *mathesis universalis*, reforçando assim a impossibilidade de uma linguagem universal que pudesse expressar o conhecimento de forma definitiva, insistindo no conceito de diversidade das expressões linguísticas. Esse reconhecimento da forma específica e concreta da linguagem em sua natureza histórica amplia o entendimento da complementaridade entre Dialética e Hermenêutica que será o estofado da reflexão de Schleiermacher.

A Hermenêutica, neste sentido, daria acabamento ao trabalho da Dialética, através de suas formas de entendimento da linguagem, primeiramente através de uma interpretação

---

<sup>442</sup> No que diz respeito aos *Diálogos* de Platão citados acima, ver GOLDSMITH, V. *Os Diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético*, SP, Loyola, 2002.

<sup>443</sup> Este caminho de resgate e diálogo crítico com Platão e a modernidade também será uma constante na Hermenêutica filosófica de Hans Georg Gadamer, como já indicamos anteriormente, embora no contexto de superação do aspecto subjetivista da filosofia da modernidade e apontando para sua fundamentação ontológica. A respeito desta distinção fundamental entre as abordagens de Schleiermacher e Gadamer, conferir GADAMER, H.G. *Verdade e Método*. II Parte, p.254-270. Custódio Almeida também nos apresenta o itinerário que leva dos estudos platônicos ao encontro com Hegel e a modernidade no desenvolvimento da filosofia de Gadamer, embora para este seja fundamental a chamada de Hegel a correção e o resgate do diálogo como elemento fundante da Dialética. Cf. ALMEIDA, C.L. *Hermenêutica e Dialética*, 2002, p.21-170.

gramatical (hermenêutica gramatical), que se apresenta na forma objetiva da linguagem em sua estrutura e regras, tal interpretação, como dito anteriormente, funda-se no entendimento daquilo que está dado numa língua historicamente contextualizada e suas regras de uso, as quais são usadas pelo autor em sua composição de um discurso, e, numa segunda forma, denominada interpretação psicológica ou divinatória (hermenêutica psicológica), a qual busca a compreensão da maneira como o autor articula seu pensar na forma de um projeto subjetivo e peculiar, sua expressão singular. Neste sentido, há o elemento disposto que é a língua em sua objetividade e o elemento composto pelo autor, que em sua criatividade e liberdade produz novas formas de expressão em sua obra, imprimindo sua singularidade na obra e ampliando o alcance expressivo de determinada linguagem. Esses procedimentos permitem passar de uma abordagem meramente exterior da linguagem para a compreensão do outro, inserindo na temática filosófica a questão da alteridade. Os limites da abordagem de Schleiermacher se dão na sua vinculação a uma forma subjetivista e psicológica da interpretação (embora com vislumbres de uma perspectiva intersubjetiva), não determina de forma consistente em que se fundamenta tal interpretação do outro, apelando para uma intuição que escapa ao rigor metodológico e científico, correndo o risco de produzir ilações e suposições sem consolidar um verdadeiro fundamento de sua interpretação psicológica. Desse modo, a abordagem hermenêutica de Schleiermacher deixa a desejar na medida em que não percebe as relações, ou não esclarece a mediação entre subjetividade e intersubjetividade (as quais estão mutuamente implicadas) na sua formulação interpretativa. O caráter fragmentário de suas reflexões e o não acabamento de sua Dialética, bem como de sua Hermenêutica (embora tenhamos um texto melhor elaborado), constatemente reelaborados e nunca devidamente finalizados tornaram difícil a constituição de uma contribuição decisiva para o avanço das pesquisas posteriores, apesar disso os pensadores influenciados por sua obra conseguiram estabelecer formas mais consistentes e diretrizes mais bem fundamentadas para o desenvolvimento de ambos os procedimentos.

Para finalizar nossa avaliação do itinerário da articulação entre Dialética e Hermeneutica em Schleiermacher, veremos de forma breve como sua reflexão sobre esta relação foi retomada pelos três principais expoentes do pensamento hermenêutico desde fins do século XIX até meados do século XXI, são eles: Dilthey, Heidegger e Gadamer. Tal alcance histórico, que precisa ainda ser considerado de tal forma que esclareça o efeito de seu pensamento dialético-hermenêutico nas filosofias posteriores dos autores citados mereceria

um estudo à parte que articularia a transição de uma hermenêutica ‘desregionalizada’ (nas palavras de Ricouer) a uma hermenêutica ontológica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi, como já afirmamos na introdução, um dos primeiros pensadores que, na esteira do pensamento schleiermacheriano, desenvolveu uma crítica da razão histórica no sentido de uma reflexão hermenêutica que buscava estabelecer as condições de possibilidade do saber histórico, sua filosofia abrangia várias áreas do conhecimento como a História, a Hermenêutica, a Psicologia, a Pedagogia, mas sua principal preocupação era a fundamentação do método das Ciências do Espírito (Geisteswissenschaften). Sua inspiração será Schleiermacher, tanto no que diz respeito à relação da Dialética deste com sua lógica da teoria do conhecimento<sup>444</sup>, como de sua Hermenêutica, a qual pretende dar acabamento e aplicar a fundamentação das ciências do espírito. Neste sentido, Dilthey escreveu “*A vida de Schleiermacher*” (Das Leben Schleiermachers, 1867-1870), um de seus textos mais elaborados, no qual leva a cabo o procedimento hermenêutico de compreender o autor a partir de sua época, bem como apresentar o entendimento do “espírito do tempo” (Zeitgeist) através da personalidade do pensador. Devemos considerar que esta biografia elaborada por Dilthey, serve como um primeiro passo no sentido do projeto de sua própria obra hermenêutica, profundamente influenciada pelo estudo do filósofo de Breslau. A obra “*A Vida de Schleiermacher*” é um exemplo da dedicação de Dilthey em apresentar um panorama da vida de um filósofo do século XVIII que traz a marca desta época, articulando o aspecto universal e o individual, o todo e a parte que compõem a vida. Podemos afirmar que os grandes temas da obra de Dilthey são elaborados a partir da pesquisa que este fez sobre a obra de Schleiermacher, desde a Dialética à Hermenêutica, essa primeira grande biografia de um pensador nos dá uma visão de como se contrói sua concepção de história do espírito. Em 1883, a publicação de sua *Introdução ao estudo das ciências do espírito* (Einleitung in die Geisteswissenschaften), procura determinar o método das ciências humanas em relação ao método das ciências da

---

<sup>444</sup> AMARAL, M. N. C. P. *Periodo clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*, SP, EdUSP, 1994. No que diz respeito à relação entre a Dialética de Schleiermacher e a lógica das ciências de Dilthey, conferir o capítulo 4, *A Dialética de Schleiermacher e a lógica da teoria do conhecimento de Dilthey*, p.71 ss. “Os pontos de partida da Dialética, com os quais Dilthey está de acordo, referem-se ao conceito de filosofia: Schleiermacher renuncia – ao contrário de Fichte e Hegel – a um começo da filosofia sem pressupostos, a um ponto de vista absoluto, sem compromisso com a consciência em geral, a uma razão puramente apriorística e a uma metafísica que se desprende das ciências reais” (p.72).

natureza, uma reivindicação polêmica contra o positivismo e o idealismo alemão, ampliando a visão schleiermacheriana de hermenêutica, pensada agora como fundamento metodológico das ciências do espírito e do entendimento da historicidade.

Na transição de uma Hermenêutica metodológica para uma Hermenêutica ontológica, destaca-se a figura de Heidegger como ponto de viragem a partir de sua Ontologia fundamental. Neste sentido, surge a questão: qual seria a influência do pensamento de Schleiermacher na filosofia de Martin Heidegger e sua Hermenêutica? Os intérpretes se dividem, de um lado há aqueles que apontam uma oposição entre o pensamento hermenêutico daquele e a Ontologia fundamental deste, por outro lado, há outros que reconhecem motivos comuns que permitem estabelecer uma conexão entre ambos, embora o quadro teórico em que os mesmos se encontram sejam definitivamente distintos ou até mesmo opostos. Como nos esclarece Paul Ricoeur, em seu livro *“Interpretação e Ideologias”*<sup>445</sup>, Schleiermacher e Heidegger pertencem a dois movimentos distintos na história da hermenêutica, o primeiro seria parte de um movimento de “desregionalização” da hermenêutica, no sentido de sua universalização e superação das hermenêuticas regionais (filológica, jurídica e bíblica), embora ainda permaneça no âmbito de uma filosofia transcendental, já o segundo é o responsável pelo movimento de “ontologização” da hermenêutica, operado por ele e seguido por H.G. Gadamer. No entanto, há pesquisas recentes que revelam uma profunda influência e afinidade entre estes pensadores, como, por exemplo, o conceito de *Ereignis* heideggeriano e os fundamentos da crítica de Heidegger em relação à Fenomenologia de Husserl<sup>446</sup> a partir da chamada ‘hermenêutica da facticidade’. Esta relação entre Schleiermacher e Heidegger pode ser encontrada nas pesquisas do jovem Heidegger sobre os *Discursos sobre Religião* (1799) de Schleiermacher. Estas pesquisas mostram, ao contrário do que pensava Gadamer<sup>447</sup>, que Heidegger se coloca numa continuidade em relação à reflexão schleiermacheriana, em uma

---

<sup>445</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. Tradução Hilton Japiassu, RJ, Francisco Alves, 2008.

<sup>446</sup> JENSEN, A. S. *The influence of Schleiermacher’s Second Speech “On Religion” on Heidegger’s Concept of Ereignis*. In: *The Review of Metaphysics*, vol. 61, N.4 (Jun 2008), pp.815-826.

<sup>447</sup> HAN, Sang-Youn. *Schleiermachers Religionsbegriff und die Philosophie des jungen Heideggers* (inaugural dissertation), Einleitung, Bochum, 2005, 441 págs, Einleitung, p.07. Nesta tese de doutorado, Sang Youn HAN pretende defender a vinculação entre as filosofias de Heidegger e Schleiermacher, em uma oposição a interpretação gadameriana, reconhecendo em Schleiermacher a elaboração de uma Ontologia fenomenológica (phänomenologische Ontologie). Tal tese tem como ponto de partida a leitura feita pelo jovem Heidegger da Filosofia da religião de Schleiermacher que, segundo o autor, não foi corretamente compreendida por Gadamer.



reelaboração de suas reflexões, especialmente suas concepções de intuição, de sentimento de dependência de Deus e do Mundo<sup>448</sup> em diálogo com as teses husserianas, embora devamos ressaltar que há pesquisas que vão de encontro a esta leitura, distinguindo a diferença entre a influência assumida pelo pensador e o quadro teórico em que o mesmo se situa em relação aos que o influenciaram.

Hans Georg Gadamer (1900-2002), por sua vez, retoma a temática da relação ontológica estabelecida por Heidegger entre linguagem e Ser, criticando a compreensão subjetivista e o método das ciências modernas, apontando para a experiência estética, a historicidade e o diálogo como formas pelas quais a verdade se apresenta. Em *Verdade e Método* (1960), sua obra magna, encontram-se as linhas fundamentais da constituição de uma Filosofia Hermenêutica, que não entende a Hermenêutica apenas como um método de interpretação ou fundamento epistemológico das ciências do espírito, mas como o próprio núcleo do filosofar enquanto tal. Para tal fundamentação, Gadamer desenvolve uma crítica do método, da filosofia da reflexão e da subjetividade pensada por Kant e Hegel, mas ao mesmo tempo criticando as teses de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger. Um dos aspectos mais importantes dessa pretensão gadameriana de superação da tradição reflexiva na filosofia está na assunção da linguagem e do diálogo como as formas mais próprias da abordagem filosófica que revelam o Ser como fundamento da subjetividade, retomando a tradição dialógica de Platão e refazendo para trás o caminho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pois percebe a pretensão deste último de fundamentar um saber absoluto, em uma limitação e equívoco fundamental.

Gadamer reconhece a virada hermenêutica efetuada por Schleiermacher<sup>449</sup>, mas ao mesmo tempo elabora uma crítica de sua interpretação psicológica e do conceito de divinação, apontando suas limitações e equívocos<sup>450</sup>. Gadamer destaca a interpretação psicológica pretendendo ver nesta abordagem uma compreensão extralinguística viabilizada pela identificação dos interlocutores através do conceito de divinação, identificado por este como ‘Sentimento’ (Gefühl), e com isso acaba psicologizando demasiadamente a teoria da

---

<sup>448</sup> HAN, Sang-Youn. Op.cit, 2005.

<sup>449</sup> GADAMER, H.G. *Verdade e Método* (2ª parte – a extensão da questão da verdade à compreensão das ciências do espírito). Tradução Flávio Meurer, Petrópolis, Vozes, 1997, p.254 ss.

<sup>450</sup> RUEDELL, A. *Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher*, in: Revista VERITAS, v.57, n.3, set/dez, 2012, Porto Alegre, p.74-85.

interpretação de Schleiermacher, no sentido de reduzi-la “uma misteriosa compreensão interior”<sup>451</sup>, uma identidade congenial entre autor e intérprete. Desta forma, Gadamer desconsidera o vínculo necessário entre linguagem e pensamento e acaba por sobrepor o procedimento psicológico ao gramatical, na contramão do que pensava o próprio Schleiermacher.

Como podemos constatar, os filósofos anteriormente citados partem dos pressupostos dialético-hermenêuticos postos pela reflexão schleiermacheriana, em parte superando suas limitações subjetivistas e psicológicas, mas acima de tudo reconhecendo que a hermenêutica (por ele sistematizada) traz um novo modo de encarar o problema da compreensão e da verdade, a partir de uma fundamentação centrada no aspecto linguístico e sua relação com o pensamento, que, como já foi dito, conduz à superação de uma abordagem centrada no sujeito e na reflexão da consciência (enquanto representação), para uma abordagem centrada no sentido (Sinn), o qual se expressa através de uma comunidade de pensamento e no entendimento entre seus interlocutores. Desde a metodologia hermenêutica das ciências do espírito de Dilthey, passando pela Fenomenologia hermenêutica de Heidegger até a Hermenêutica filosófica de Gadamer, estão presentes os princípios elaborados por Schleiermacher em sua filosofia.

Para concluir, acreditamos que tais reflexões sobre a relação entre Dialética e Hermenêutica no pensamento de Schleiermacher, possam servir como uma nova orientação no sentido de valorizar a retomada da filosofia schleiermacheriana, na medida em que esta traz importantes intuições sobre o procedimento dialético, seu estatuto, seus limites e possibilidades (bem como seu vínculo estreito com a Dialética pensada por Platão), o qual a partir da modernidade, para Schleiermacher, deverá necessariamente ser articulado com o procedimento de compreensão e interpretação hermenêuticas, ancorados às especificidades da linguagem em seus aspectos plural e histórico. Retomar a investigação sobre a filosofia de Schleiermacher permite entender o nexos interno e articulação sistemática entre as diversas disciplinas filosóficas, tais como a Dialética, a Filosofia da natureza, a Ética, a Hermenêutica, a Crítica e a Estética. Neste sentido, pode servir como uma indicação de novos caminhos de uma filosofia que se pretenda sistemática, mas que parte de uma mediação linguística dos diversos problemas abordados, sem cair numa pretensão de esgotar de forma absoluta o saber, abrindo assim possibilidade para a infinita tarefa da compreensão e interpretação.

---

<sup>451</sup> Op.Cit., p.82.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luiz S. **Hermenêutica e Dialética**, dos estudos platônicos ao encontro com Hegel, Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- AMARAL, Maria Nazaré de C.P. **Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha**, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- AMARAL, Ilana Viana. **Hegel e Hamann: alguns diálogos**. In: Revista eletrônica de estudos hegelianos, Ano 6, numero 10, junho 2009, pp.123-135.
- AMORA, Kleber Carneiro. **A dinâmica da Natureza, de Deus e da Liberdade em Schelling**, in: Revista Conatus, Vol.IV. número 08, Dezembro 2010, pp.65-72.
- AMORA, Kleber Carneiro / Iber, Christian. / Frank, Manfred. (org.). **A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling**, tradução Kleber Carneiro Amora, Fortaleza: Edições UFC, 2007.
- ANSELMO, Santo / ABELARDO, Pedro. **Monólogo, Proslógio / Lógica para Principiantes**. Tradução Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes, São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2 edição.
- AQUINO, Tomás. **Suma contra os Gentios (Vol.I)**. Tradução D.Odilão Moura O.S.B, Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990.
- ARAÚJO, Hugo Filgueira. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**. Fortaleza: Imprensa Universitaria UFC, 2014.
- ARAÚJO, José Carlos de Sousa. **A Universidade iluminista (1798-1921), de Kant a Max Scheler**, São Paulo: Liberlivro, 2011.
- ARISTÓTELES. **Órganon (6 vols: Categorias, Peri hermeneias, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Elencos Sofísticos)**, tradução Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães, 1985.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer. Palavras e Ação**. Tradução Danilo Marcondes, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AVELAR, Alexandre de Sá. **Toda vida pode ser contada: razão histórica e biografia em Wilhelm Dilthey**, In: Revista Teoria da História, vol.17, número 01, Julho/2017, UFG.
- BAADER, Franz Von. **Os Ensinamentos Secretos**, tradução Julia Vidili, São Paulo: Madras, 2004.
- BARBOSA, Ricardo. **A formação pela ciência, Schelling e a idéia de Universidade**, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

BAUMGARTEN, Johann Gottlob. **A Estética, a lógica da arte e do poema**, tradução de Miriam Sutter Medeiros, Petrópolis: Vozes, 1993.

BECKEKHAMP, Joãzinho. **Entre Kant e Hegel**, Porto Alegre (RS), Edipucrs, 2004.  
BELCHIOR, Mariana Leme. **Uma nova interpretação platônica?: A contribuição de Schleiermacher**. In: Revista ARCHAI, Vol.6, Jan 2011, p.83-91.

BEIERWALTES, Werner. **Platonismus und Idealismus**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica da arte no Romantismo alemão**, tradução Marcio Seligmann-Silva, São Paulo, Edusp / Iluminuras, 1993.

BERKELEY, Georges / HUME, David. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano / Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução Antonio Sergio, Leonel Vallandro et alii, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**, Tradução Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1998.

BEZERRA, Cícero C. **Para compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**, Lisboa: Ed.70, 1992.

BODEI, Remo. **A Filosofia no século XX**, tradução Modesto Florenzano, São Paulo: Edusc, 2000.

BOEHME, Juan. **A Aurora nascente**. Tradução Américo Sommermann, São Paulo: Paulus, 1998.

BONACCINI, Juan A. **Kant e o problema da Coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia**. Rio de Janeiro/ Natal, Relume do Mará/ UFRN – Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2003.

CHAGAS, Eduardo. UTZ, Konrad, OLIVEIRA, J.W. (orgs). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: EdUFC, 2007.

CHAGAS, E. NICOLAU, Marcos Fábio A. ALMEIDA, R. **Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Fortaleza: EdUFC, 2008.

CIRNE LIMA, Carlos Roberto / ALMEIDA, Custódio Luis S. **Nós e o Absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araujo de Oliveira**. Fortaleza/São Paulo: UFC/Loyola, 2001.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para principiantes**. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 1996.

CORIOLOANO, Ericsson Venâncio. **A representação do incondicionado na Crítica da Razão Pura**, Fortaleza, Tese de Doutorado (UFC), Fortaleza, 2016.

COSTA, Danilo Vaz C. **10 lições sobre Fichte**, Petrópolis: Vozes, 2016.

DESCARTES, René. **Obras selecionadas**, tradução J. Guinsburg e Bento Prado Junior, in: Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1991.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Ed.70, *sd*.

DILTHEY, Wilhelm. **Hegel y El Idealismo / Schleiermacher**. Mexico, Fondo de Cultura Economica, *sd*.

DILTHEY, Wilhelm. **Das Leben Schleiermachers**, 2 Bände, De Gruyter, *sd*.

DILTHEY, Wilhelm. **Essência da filosofia**, tradução Manuel Frazão, Lisboa: Presença, 1984.

DILTHEY, Wilhelm. **O surgimento da Hermenêutica (1900)**, tradução Eduardo Gross, in: Revista Numen (Revista de estudos e pesquisas em Religião), Vol.2, número 1, Juiz de Fora, UFJF, p.11-32.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**, tradução Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, tradução Marco Antonio Casanova, São Paulo: Unesp, 2017.

DREHER, Luis Henrique. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**, RS, Sinodal, 2003.

DREHER, Luis Henrique. **Dependência e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos de relação com o Absoluto**. In: Numen – Revista de estudos e pesquisas da religião, Juiz de Fora, (MG), n.7, v.2, pág.59-77.

DUDLEY, Will. **Idealismo Alemão**, tradução Jacques Wainberg, Petrópolis: Vozes, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação, superação analética da dialética hegeliana**, São Paulo: Loyola, 1986.

ESPINOSA, Baruch. **Ética, demonstrada a maneira dos geômetras**. Tradução brasileira Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antonio Simões, São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado teológico-político**, tradução de Diogo Pires Aurélio, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FICHTE, Johann Gottlieb. **A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos**, tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Por uma Universidade orgânica**, tradução Johannes Kretschmer, Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia**. Tradução Ulisses Razzante Vaccari, São Paulo: Humanitas, Imprensa Oficial do Estado, 2014.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Da capacidade linguística e sobre a origem da linguagem**. Tradução e organização Ricardo Barbosa, São Paulo: Paulus, 2017.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Da faculdade linguística e da origem da linguagem**. Tradução portuguesa Bernahard J.Sylla (Univ.do Minho), in: Revista Diacrítica, Vol.28, número 2, Braga (Portugal), 2014.

FOULQUIÉ, Paul. **A dialética**. Tradução portuguesa Luis A. Castro, Lisboa, Edições Europa-América, 3ª edição. *sd*.

FRANK, Manfred. **Das Individuelle Allgemeine**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método**, tradução Flávio Paulo Meurer, Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans Georg. **La dialectica de Hegel, cinco ensayos hermenêuticos**, tradução Manuel Garrido, Madrid: Catedra, 2000.

GOLDSMITH, Victor. **Os Diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético**, São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALEZ, Justo L. **A Era dos dogmas e das dúvidas** (Vol. 8). São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

GOZANLEZ, Justo L. **A Era dos novos horizontes** (Vol.9). São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**, RS: Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**, São Paulo: Parábola, 2012.

GURVITCH, Georges. **Dialética e Sociologia**. Tradução brasileira Maria Stela Gonçalves, São Paulo: Vértice, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Flavio Ben Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990.

HABERMAR, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls, Porto Alegre: L&PM, 1987.

HAN, Sang-Youn. **Schleiermachers Religionsbegriff und die Philosophie des jungen Heideggers** (inaugural dissertation), Bochum, 2005, 441 págs.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo alemão**, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bände**, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica (excertos)**, tradução Marco Aurélio Werle, São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito (volume único)**, tradução Paulo Meneses, Karl Heinz-Efken e Jose Nogueira Machado, Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich . **Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome**, vol I, tradução Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich . **Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome**, vol II, tradução Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich , **Enciclopédia das Ciências filosóficas em epítome**, vol III, tradução Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich . **Lezioni sulle prove dell'essenza di Dio**. Traduzione Gaetano Borruso, Bari: Laterza, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich . **Lecciones sobre la História de la Filosofía**, vol. III, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, 2 vols, tradução Marcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (bilíngüe)**. Tradução Fausto Castilho, São Paulo: EdUnicamp / Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução Marcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Ed. Univ. São Francisco, 2003, 3a edição.

HEINE, Heinrich. **Contribuição á história da religião e filosofia na Alemanha**, tradução Marcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1991.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima, São Paulo: Loyola, 2007.

HÖSLE, Vittorio. **Interpretar Platão**. Tradução Antonio Celiomar Pinto, São Paulo: Loyola, 2008.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução Silvio Rosa Filho, São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre Pensamento e Linguagem**. Tradução Segatto, Antonio Ianni, In: Trans/Form/Ação. São Paulo: 32 (1), págs.193-198, 2009.

JENSEN, A. S. **The influence of Schleiermacher's Second Speech "On Religion" on Heidegger's Concept of Ereignis.** In: *The Review of Metaphysics*, vol. 61, N.4 (Jun 2008), pp.815-826.

KANT, Imanuel. **Kritik der reinen Vernunft (2 vols) / Kritik der praktischen Vernunft / Kritik der Urteilskraft**, Herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986.

KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Pura**, tradução Valerio Rohden, São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1996.

KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Prática**, tradução Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Imanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**, tradução Valério Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro: Forense, 2016.

KANT, Imanuel. **Escritos Pré-Críticos.** Tradução de Luciano Codato, Paulo Licht Santos, Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Vinicius de Figueiredo, São Paulo: Unesp, 2005.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: EdUERj / Contraponto, 2002.

LEITE, Thiago Magalhães. **Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F.H. Jacobi.** In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.19, n.1, SP, FFLCH-USP, pp.169-188, 2014.

LEBRUN, Gerard. **Kant e o fim da Metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LIMA VAZ, Henrique Claudio. **Contemplação e Dialética nos Diálogos platônicos**, São Paulo: Loyola. 2015.

LIMA VAZ, Henrique Claudio. **Escritos de Filosofia VIII - Platônica**, São Paulo: Loyola. 2011.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **A Dialética das Ideias no Sofista. In: Ontologia e História. Escritos de Filosofia VI.** São Paulo: Loyola, 2001

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **Um novo Platão?** In: *Sintese Nova Fase*, Belo Horizonte, Vol.17, n.50, p.101-115.

LOPARIC, Zeljko. **As duas metafísicas de Kant**, in: *KANT E-PRINTS*, Revista Internacional de Filosofia, vol.2, numero 05, São Paulo: Unicamp, 2003.

MARINA, J. **Cambridge Companion to Schleiermacher**, Cambridge (USA), 2005.

MAAS, W. Patricia. **Hermenêutica e anti-hermenêutica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher**, in: *Pandaemonium Germanicum*, 15/2010.1, FFLCH/USP, p.18-36.



MENARD, Monique David. **A loucura na Razão Pura: Kant, leitor de Swedenborg**, tradução Heloisa B.S. Rocha, São Paulo: Editora 34, 1996.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. SP, Loyola, 1992.

MENESES, Paulo. **Hegel e a Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MONTENEGRO, Maria Aparecida. **Natureza e convenção na linguagem, uma leitura contemporânea do Crátilo de Platão**, in: Natureza e Linguagem na Filosofia, Fortaleza, EdUFC, 2008.

MONTENEGRO, Maria Aparecida. **Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão**, in: Kriterion, Belo Horizonte, nº 116, 2007.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. **Filosofia e Teologia, a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios de Dialética e da Dogmática**, Juiz de Fora (MG), UFJF, 2015, 222 f.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. **A consciência originária do infinito e sua manifestação na história segundo Schleiermacher**, in: PLURA- Revista de Estudos da Religião, vol.2, num.2, 2011, pp.140-165.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Hermenêutica e dialética: duas universalidades complementares?**. In: Filosofia Unisinos. São Leopoldo: UNISINOS.vol.03, nº 04.jan./jun.2002.p.41-64.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**, São Paulo, Loyola, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Dialética hoje, Lógica, Metafísica e Historicidade**, São Paulo, Loyola, 2017.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Tópicos sobre Dialética**, RS, Edipucrs, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**, São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na crise da modernidade**, São Paulo: Loyola, 1989.

PALMER, Raimond. **Hermenêutica**. Lisboa: Ed.70, 2006.

PANNENBERG Wolfhart. **Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum**, São Paulo: Pailinas, 2008.

PLATÃO. **Diálogos IV** (Sofista, Político, Filebo Timeu e Critias). Tradução Maria Gabriela de Bragança, Introdução e notas Emily Chambry, Portugal: Publicações Europa-América, 1969.

PLATÃO. **Íon**. Tradução de Claudio Oliveira, BH, Autêntica, 2011.

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed.UFPA, 1988.

PLATÃO. **Parmênides e Filebo**, tradução Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed.UFPA, 1974.

PLATÃO. **Sofista**, tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa, in: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr., São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC, Loyola, 2008.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução Pietro Nassetti, São Paulo: Martin Claret, 2001.

PEREIRA, Oswaldo PORCHAT. **Ciência e Dialética em Aristóteles**, São Paulo: Unesp, 2001.

PEREIRA, Américo. **Filosofia da Linguagem no Crátilo de Platão**. Lusofonia, Portugal, 2008.

PIQUÉ, Jorge Ferro. **Linguagem e realidade, uma análise do Crátilo de Platão**, in: Revista Letras, nº 46, UFPR, 1996.

PUNTEL, Lorenz. **Em busca do objeto e do estatuto teórico da Filosofia**. Tradução Nélio Schneider, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

PUNTEL, Lorenz. **Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para a filosofia sistemática**. Tradução Nélio Schneider, São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2008.

PUNTEL, Lorenz. **A Filosofia como discurso sistemático**. Tradução Nélio Schneider, São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2015.

PUNTEL, Lorenz. **Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion**, tradução Nélio Schneider, São Paulo: Loyola, 2016.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2004.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. Tradução Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REUTER, Hans Richard. **Die Einheit der Dialektik Friedrich Schliermachers**. Munchen, Chr Kaiser, 1979.

RICOUER, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**, tradutor Hilton Japiassu, Petrópolis: Vozes, 2008.

RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa – vol.3: O tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia Dialética Moderna**. Tradução Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão Rezende Martins, Brasília: EdUnB, 1984.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**, RS, Unisinos, 2003.

ROHDEN, Luiz (Org.). **Hermenêutica e Dialética entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Loyola, 2014.

ROMÃO, TITO LÍVIO CRUZ. **O método de tradução de Friedrich Schleiermacher sob o olhar crítico de Johann Albrecht Karl Schäfer** (Tese de Doutorado). Florianópolis, SC, 2013. 221 p.

RUEDELL, Alloisio. **Da representação ao sentido, através de Schleiermacher à hermenêutica atual**, RS, Edipucrs, 2000.

RUEDELL, Alloisio. **A vida de Jesus, considerações sobre a linguagem em Friedrich Schleiermacher**, in: Revista PERI, número 06, volume 01, Santa Catarina, UFSC, 2014, pp.149-157.

RUEDELL, Alloisio. **Filosofia e imaginação: uma discussão sobre a hermenêutica de Schleiermacher**, in: Problemata – Revista Internacional de Filosofia, Vol.4, número 01, 2013, pp.65-78.

RUEDELL, Alloisio. **Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: uma discussão sobre a interpretação psicológica**. In: Revista VERITAS, n.03, vol.57, Set/Dez 2012, Porto Alegre, pp.74-85.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. São Paulo: Autêntica, 2019.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo, uma questão alemã**, tradução Rita Rios, São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão** (3 Tomos). São Paulo: Loyola, 2008.

SEARLE, John. **Expressão e Significado: estudos da teoria dos atos de fala**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedriech Daniel Ernst. **Dialektik** (1811), Herausgegeben von Andreas Arndt, Felix Meiner Verlag, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedriech Daniel Ernst. **Dialektik (2 Bände)**, Frankfurt am Main, Suhrkhamp Taschenbuch Wissenschaft, *sd*.

SCHLEIERMACHER, Friedriech Daniel Ernst. **Dialektik (1814-15)**, Einleitung zur Dialektik (1833), Felix Meiner, 1988.

SCHLEIERMACHER, Friedriech Daniel Ernst. **Hermeneutik und Kritik**, Herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkhamp Taschenbuch Wissenschaft, *sd*.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Platons Werke**, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, *sd.*

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Über die Religion, Reden an die Gebildeter unter ihre Verächtern**, ausg. Von Rudolf Otto, Gottingen, UTB Vandenhoeck. 1991.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Hermenêutica e Crítica**, tradução Aloísio Ruedell, Ijuí (RS), editora Unijui, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Hermenêutica, arte e técnica da interpretação**, tradução de Celso Braida, Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Hermenêutica e linguagem (Preleções sobre Dialética, 1822)**. Org. Luis Fernandes dos Santos e Marcio Suzuki, São Paulo: editora Clandestina, 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Introdução aos Diálogos de Platão**, tradução Georg Otte, BH, EdUFMG, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Sobre religião**, tradução Daniel Costa, São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Sobre os diferentes métodos de traduzir**, tradução de Celso R. Braida, Revista Princípios, v.14, n.21, Natal, Jan/Jun 2007, 233-265.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Estética**. Tradução Antonio Lastra, Madrid, Verbum, 2009.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **La Fe Cristiana**. Tradução Constantino Ruiz Garrido, Salamanca, Sígueme, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Monólogos**. Tradução Ana Poca, Barcelona: Anthropos, 1991.

SHELLING, Friedrich. **Obras escolhidas**, tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SHELLING, Friedrich. **Aforismos para introdução a filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza**, tradução Marcia C.F. Gonçalves, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio / Loyola, 2010.

SHELLING, Friedrich. **A essência da liberdade humana**. Tradução Maria C de Sá Cavalcante, Petropolis: Vozes, 1991.

SHELLING, Friedrich. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana**. Tradução portuguesa Carlos Morujão, Lisboa: Ed.70, 1993.

SCHLEGEL, Friedrich. **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, tradução Victor-Pierre Stirnmann, São Paulo: Iluminuras, 1994.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**, Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHOLTZ, Gudrun. **Die Philosophie Schleiermachers**, Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1984.

SPINELLI, Miguel. **A dialética discursiva de Pedro Abelardo**, in: Revista VERITAS, Porto Alegre, Set/2004, vol.49, número 03, págs.437-447.

SOUSA, Maria Carmelita Homem de. **Hegel em Berlim, Discurso inaugural**, in: Revista Portuguesa de Filosofia, T.52, Jan/Dez 96, pp.831-870.

SOUSA, Luciano Ferreira de. **Crátilo, estudo e tradução**, São Paulo: USP, 2010, 200p.

SWEDENBORG, Emanuel. **Arcana Coelestia / Apocalipsis Revelata**. Tradução John Lionel O'Kuinghttons Rodriguez, São Paulo: Hedra, 2008.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**, RS, Edipucrs, 2010.

STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade**, Petrópolis: Vozes, 1993.

SZLEZÁK, Thomas. **Ler Platão**. Trad. Milton Camargo Mota, São Paulo: Loyola, 1993.

SZLEZÁK, Thomas. **A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão**. São Paulo: Loyola, 2011.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. *Sl*, Discurso Editorial, 2003.

VIAL, T. **Schleiermacher, a guide for the perplexed**, Bloomsburry publishing PLC, England, 2013.

VIEIRA, Leonardo A. **Schelling**, Rio de Janeiro: Zahar editores, 2007.

VIEIRA, Leonardo ; Puente, F. Rey (orgs.). **As Filosofias de Schelling**, BH, EdUFMG, 2005.

VIEIRA, Leonardo.; SILVA, Manuel M. **Interpretações da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.

VVAA. **Textos de Hermenêutica**, tradução Alberto Reis e José Andrade, Porto: Rés, 1984.

VVAA. **Filosofia e Método**, São Paulo: Loyola, 2002.

WEHRUNG, Georg. **Die Dialektik Schleiermachers**, Tübingen: Mohr, 1920.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**, tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp, 1993.