



Gadamer e a dialética hegeliana na fenomenologia do espírito

POR SÉRGIO RICARDO SILVA GACKI Y
WELLINGTON LIMA AMORIM

srgacki@hotmail.com
wellington.amorim@gmail.com

Tomar a historicidade como princípio e referência e a fenomenologia como caminho a ser percorrido para se obter a compreensão da coisa mesma que se quer interpretar, é a tarefa primeira, constante e última da hermenêutica filosófica, imprescindível para que se evite a arbitrariedade e as limitações da ação do pensamento (ALMEIDA, 2000, p. 61-62).

Introdução

Nos escritos de Gadamer sobre Hegel se assiste a um exercício do compreender como diálogo com a tradição. Este alcança nosso presente buscando respostas às perguntas próprias de nossa situação. Porém, determinadas em parte pelas tradições que nos interpelam. Esse é o primeiro elemento que apresentamos como justificativa para o tema que nos propomos a desenvolver neste artigo. A resposta insatisfatória do método científico para as *ciências do espírito* moveram Gadamer na busca de soluções para este problema na tradição. Neste sentido é que se entende e justifica-se a aproximação da obra hegeliana. A obra de um pensador vive através das interpretações que no transcorrer do tempo encarnam sua unidade, na fusão de horizontes sempre em movimento. Assim, Gadamer encontra pertinentemente seu ponto crítico frente a Hegel ao projetar a descrição hegeliana do “*conceito de experiência dialética da consciência*” em direção ao sentido mais amplo de experiência. No diálogo com a tradição, desde o horizonte da própria situação, encontramos certa afinidade entre o momento histórico-filosófico a que responde o pensamento de Hegel no fim do século XVIII e aquele no qual



surge a proposta da filosofia hermenêutica no século XX. Ambos em seus momentos fazem frente a um conflito entre iluminismo e romantismo. O respeitável esforço do método dialético hegeliano em opor-se ao espírito instrumental reinante na época, oferece uma reflexão profunda, que Gadamer absorve com as devidas proporções e limitações para o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica.

A obra *Verdade e Método* corresponde a um momento similar em que se contrapõem positivismo e romantismo, desde meados do século XIX até o início do século XX. O positivismo, de sua parte, entendia o saber de todo humano reduzido à metodicidade das ciências naturais e a imaginação submetida à observação de fenômenos e ao estudo das relações constantes entre elas. A fé positivista no progresso reproduzia em grande medida, o desconhecimento da história e o distanciamento do passado. O historicismo, de outra parte, se uniu à tradição romântica para fazer valer a autonomia ontológica do mundo de que se ocupavam as *ciências do espírito*, e exigir para ele o saber do histórico e do social, reivindicando um método próprio que rivalizasse com o método das ciências naturais. Pode Hegel ser tratado de semelhante maneira? Pergunta-se, irritado, Klaus von Bormann a propósito da maneira ambígua¹ com que Gadamer se vale do texto hegeliano. A alegada ambiguidade estrutural de *Verdade e Método* resulta da atitude conciliadora de Gadamer que o leva, em vez de polemizar com aquele que ele critica, a reconhecer no criticado um direito que no transcurso da argumentação lhe é outorgado. Tal postura é coerente com o que Gadamer chama de “*verdadeiro diálogo*”, que tem como requisitos “*o atender realmente ao outro*”, “*deixar valer seus pontos de vista*” e “*pôr-se em seu lugar*” – no sentido de procurar entender o que o outro diz. Em suma, este texto desenvolverá a visão gadameriana de elementos do pensamento dialético hegeliano que fundamentam sua oposição ao espírito instrumental da modernidade.

Gadamer e a fenomenologia do espírito

Certeza sensível é o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição

¹ Essa ambiguidade é alegada e defendida por Bormann.



no aqui e no agora do espaço e do tempo do mundo (HEGEL, 1992, p. 13).

Estamos entre aqueles que consideram a *Fenomenologia do Espírito*² como a grande obra-prima de Hegel. Na elaboração de sua crítica à Hegel, Gadamer teve que empreender uma reconstrução crítica da filosofia hegeliana, pela necessidade de refazer o caminho da *Fenomenologia do Espírito*. O cerne da discussão com Hegel é a estrutura da reflexividade que, por princípio, está dada em toda forma de consciência. Seguindo tal afirmação,

Deve-se aceitar que essa estrutura reflexiva vale também para a consciência da historicidade, pois toda consciência aparece essencialmente sob a possibilidade de elevar-se por cima daquilo do qual é consciência. E aqui encontramos o grande problema que Hegel levou às últimas consequências, chegando à conclusão que a consciência possui uma estrutura capaz de realizar a mediação absoluta entre história e verdade. Admitir isso é o mesmo que admitir que a consciência é capaz de incorporar a historicidade, retirando dela seu caráter irreduzível, e é também dizer que a tarefa da hermenêutica de iluminar as condições da compreensão só se realizaria com a superação da finitude pela infinitude do saber, isto é, na onipresença do espírito que sabe historicamente (GADAMER, 1997, p. 505-506).

A Fenomenologia mostra-nos que a “realidade e o verdadeiro não são substância, mas sim sujeito, pensamento e espírito”, o que anuncia a mudança de postura necessária para o entendimento da realidade proposta por Hegel³. Dizer que realidade não é substância, mas sujeito e espírito significa dizer que é atividade, que é processo, que é movimento, ou melhor, automovimento. Na experiência fenomenológica somos conduzidos à consciência da experiência histórica através dos desdobramentos da tarefa hermenêutica, o que leva a experimentar a “tensão reflexiva entre texto e intérprete. A hermenêutica se propõe a desocultar essa tensão, trazendo-a a luz da consciência (ALMEIDA, 2000, p. 69)”.

² “Gadamer apresenta a Fenomenologia do Espírito de Hegel como sendo este o caminho a ser seguido pela hermenêutica; mas com a ressalva decisiva de que não se pode deixar a subjetividade determinar arbitrariamente o que deve ser uma interpretação verdadeira, pois a historicidade só será mantida como princípio hermenêutico enquanto houver clareza de que também a subjetividade é condicionada pela substancialidade* que a determina. (ALMEIDA, 2000, p. 68). *Sobre o termo substancialidade ver nota 18 da obra supracitada.

³ Aparece em seus escritos uma coerência que se faz forte na utilização de seu método, que abre espaço para que a dialética vá fazendo suas amarras no sistema com a presença do espírito que lhe permite transitar pelo sistema. Podemos dizer que a dialética é o próprio sistema. O sistema se autoexplica, se autogera, se autodetermina, porque ele está envolvido pelo espírito, e é o próprio espírito, que é movimento. O movimento é o coração da dialética, pois movimento, é a natureza do espírito, é o “permanecer do dispersar”, é o cerne do real.



Almeida diz que Gadamer confirma o caminho da *Fenomenologia do Espírito*, mas constrói uma perspectiva fenomenológica diferente a partir da sua crítica a Hegel. Gadamer defende esse caminho especulativo e reflexivo como tarefa da hermenêutica; no entanto, propõe-se apontar as limitações da filosofia da reflexão, para, com isso, garantir a historicidade como princípio hermenêutico fundamental (2000, p. 69).

Hegel e a dialética antiga: constatações sobre o método

No início de seu itinerário intelectual, Gadamer se propôs à tarefa de estabelecer uma relação entre a dialética antiga e a dialética hegeliana. Não foi sua intenção refletir sobre o método ou não método do pensamento, para obter um juízo definitivo sobre ele, mas para não deixar inexplorado exhaustivamente o reino das intuições que este enigmático modo de conhecimento permite extrair com a mediação dos conceitos. Por muito que se possa dizer sobre as investigações lógicas da dialética, a verdade é que a filosofia não é simplesmente investigação. Ora, se é verdade, como quer Gadamer, que “a filosofia há de incorporar, dentro de si mesma, a antecipação da totalidade que impulsiona nossa vontade de saber e que se plasma na totalidade de nosso acesso ao mundo por meio da linguagem, e deve dar conta disso pela via do pensamento” (GADAMER, 1988, p. 9), esse caminho apresenta e envolve dificuldades de uma mudança de postura frente à realidade, que nos desafia a sair de uma visão da filosofia fechada em si mesma, que a transforma em algo sem sentido no mundo. Hegel se deu conta da ausência de um verdadeiro rigor metódico no uso que seus contemporâneos faziam da dialética, “e, de fato, seu procedimento dialético é inteiramente distinto e peculiar (GADAMER, 1988, p. 12)”. Criticou Reinhold e Fichte - entre outros - por partirem da forma da proposição ou dos princípios em suas exposições da filosofia e considera “*seu procedimento*” como o “*verdadeiro redescobrimto da demonstração filosófica*”.

Entendemos que aqui deve se levar em conta toda a originalidade da visão de Hegel sobre o que entende por demonstração filosófica. Hegel expressa que o conceito de demonstração filosófica não é, em absoluto, corretamente entendido quando se pretende imitar com ele o método matemático da demonstração. Conforme Gadamer aparece nesse sentido “uma secular referência à degradação da dialética como um



simples meio auxiliar preparatório, similar à efetuada por Aristóteles ao fazer objeto de crítica lógica à dialética de Platão” (GADAMER, 1988, p. 13). Para Hegel, o método de demonstração científica logicamente analisado por Aristóteles, a apodítica, de modo algum corresponde ao procedimento filosófico que o estagirita realmente pratica. Hegel não encontra em Aristóteles o seu modelo de demonstração, buscando fundamentação na dialética eleática e platônica. Hegel foi o primeiro a captar a profundidade da dialética platônica. Nesse labor, torna-se o descobridor dos diálogos platônicos propriamente especulativos: *Sofista*, *Parmênides* e *Filebo*. Giovanni Reale reafirma semelhante ideia:

A dialética, como sabemos, é descoberta dos antigos. Nascida no âmbito da escola eleática (sobretudo com Zenon), alcançara seu ponto culminante com Platão. Na época moderna, Kant retomou-a em sua *Crítica da razão pura*, mas bloqueou-a ao nível do desenvolvimento sistemático de antinomias destinadas a permanecer insolúveis, privando-a, portanto, de valor cognoscitivo. A redescoberta dos gregos permitiu o relançamento da dialética como forma suprema de conhecimento, como Platão já fizera (E, entre outras coisas, cabe precisamente a Hegel o mérito de ter imposto os diálogos chamados “dialéticos” de Platão, ou seja, *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo*, que antes dele eram deixados de lado, mas que depois dele, em consequência, passaram a ser reconhecidos como diálogos basilares). (1994, p. 106).

Para Hegel, tampouco a dialética platônica, nem sequer a do *Sofista*, é uma “*dialética pura*”, porque parte de proposições supostas, que não são, como tais, derivadas umas das outras em sua necessidade. Para seu ideal metódico de demonstração filosófica, Hegel pode confiar menos no *Parmênides*, esta “*suprema obra de arte da antiga dialética*” (*Fenomenologia*, 57), ou em qualquer outro dos diálogos tardios, que no estilo geral da condução socrática do diálogo, a que ensaia por esta plástica imanente que é a auto-produção do pensamento. Ele advertiu que o fraco papel que desempenham os interlocutores do diálogo socrático serve para favorecer o desenvolvimento do pensamento de acordo com uma consequência imanente (GADAMER, 1988).

Na situação do novo pensamento, tal como o caracterizou, Hegel assume conscientemente o modelo da dialética grega. Por isso, aquele que queira ir a escola dos gregos, já terá sempre passado pela escola de Hegel. Tanto sua dialética das determinações do pensamento, como a das formas do saber, refazem, numa realização expressa, a mediação total de pensamento e ser, que sempre foi o elemento natural do pensamento grego. Se nossa teoria



hermenêutica busca o reconhecimento do entrelaçamento do acontecer e do compreender, terá de retroceder não somente até Hegel, mas também até Parmênides (GADAMER, 1997, p. 668).

Com sua agudeza filológica e histórica, Gadamer mostra que a ontologia grega não é uma ontologia da representação, que concebe o ser como um objeto contraposto ao sujeito, à maneira da metafísica moderna. Mostra que esta é uma ontologia da pertença, segundo a qual o pensamento mesmo pertence ao ser: o conhecimento é um momento do ser mesmo, é o movimento do ser, a ação da coisa que se manifesta, se deixa compreender, produz o evento da compreensão. Nesse sentido, a dialética antiga, como bem enxergou Hegel, não é um método pressuposto extrinsecamente a respeito da filosofia, mas sim, o movimento da coisa mesma (BERTI, 1994, p. 50-51). No prefácio da *Fenomenologia* escreve Hegel: “O tipo de estudo dos tempos antigos se distingue do dos tempos modernos em que aquele era, em rigor, o processo de formação plena da consciência natural.” (*Fenomenologia*, 30). Na modernidade, Hegel nos ensina que,

O indivíduo tem a forma abstrata já preparada. Não se trata tanto de purificar o indivíduo do ‘sensível’ imediato e de convertê-lo em substância pensada e pensante, mas ao contrário, de realizar e animar espiritualmente o universal mediante a superação dos pensamentos fixos e determinados. Porém, é muito mais difícil fazer com que os pensamentos fixos tenham fluidez, que fazer fluir a existência sensível (GADAMER, 1988, p. 15).

Esta passagem nos explicita que o especulativo, no sentido hegeliano, e o produtivo da filosofia antiga residem em que o individual é purificado do modo de conhecimento do sentido imediato e é elevado à universalidade do pensamento. É claro que Hegel está pensando, aqui, sobretudo em Platão e Aristóteles.

Elementos constituintes da dialética hegeliana

Gadamer afirma que “há três elementos que constituem a essência da dialética hegeliana” (GADAMER, 1988, p. 31). Primeiro, o pensar é pensar de algo em si mesmo, para si mesmo. Segundo, enquanto tal é por necessidade pensamento conjunto de determinações contraditórias. Terceiro, a unidade das determinações contraditórias, enquanto essas são superadas em uma unidade, tem a natureza própria de si mesma. Hegel pensa reconhecer estes três elementos na dialética dos antigos e busca mostrar



esta positividade (das contradições) na antiga dialética. Continua Gadamer,

Hegel está, certamente, de acordo que a dialética em Platão, frequentemente, só tem o propósito negativo de confundir os prejuízos. Como tal, é só uma variante subjetiva da dialética de Zenon, que com os meios da representação externa e sem resultado positivo é capaz de refutar cada afirmação – arte particularmente cultivada pelos sofistas (1988, p. 31).

Apesar disso, Hegel vê em Platão uma dialética positivo especulativa, uma dialética tal que não conduz a contradições objetivas somente por abolir sua pressuposição, senão que compreende ademais a contradição, a antitética do ser e não ser, da diferença e da indiferença no sentido de sua recíproca correspondência, e, portanto, de uma unidade superior. Gadamer afirma que Hegel lê *O Sofista* platônico “com a ideia preconcebida de que a dialética tem ali o mesmo sentido que no *Parmênides*, e sobre a base desta ideia preconcebida conclui que no *Sofista* se expressa, de fato, a positividade das contradições absolutas” (GADAMER, 1988, p. 33). O que Hegel pensa ler aqui, é que Platão ensina que o idêntico deve ser reconhecido, em único e o mesmo respeito, como o diferente⁴. Que significa esta má interpretação que faz Hegel da mencionada passagem do *Sofista*? Que atitude positiva e real lhe leva a converter em seu oposto uma passagem não particularmente obscura? Gadamer explicita que “quem está familiarizado com Hegel entenderá por que este recusa escutar na passagem em questão, o requerimento, estipulado por Platão, de que em cada caso deve ser especificado em que respeito algo é idêntico e diferente” (GADAMER, 1988, p. 35). A postura de Hegel segue coerente no sentido de evitar a contradição com seu próprio método. Tal método concerne em pensar uma determinação em si mesma e por si mesma, até o extremo de ressaltar sua unilateralidade e que isso nos force a pensar seu oposto. Assim, as determinações opostas são exacerbadas até a contradição, precisamente por serem pensadas em suas abstrações, por si mesmas. Hegel vê aqui a natureza especulativa da reflexão: o que está em contradição é reduzido a momentos, cuja unidade é a verdade. É evidente que Platão quer liberar o genuíno dividir e definir da falsa dialética da arte erística da contradição.

⁴ Hegel chega a esta conclusão, como a muito já fora demonstrado, a partir de uma total má compreensão da passagem 259 b do *Sofista*. Sua tradução diz assim: “O difícil e o verdadeiro é isso: que o que é o outro é o mesmo. E certamente em um e no mesmo respeito, pelo mesmo lado” (XIV, 233).



Pode ser que isso se entranhasse em sua aporia do uno e do múltiplo, porém a meta do *Sofista* (PAVIANI, 2001, p. 105) é precisamente romper o falso encantamento que opera nas discussões e argumentações, quando “*sem especificar em que aspecto*”, se demonstra que algo é idêntico e diferente. Aquilo que Platão oferece contra os sofistas como o requerimento do pensar filosófico, Hegel chama de sofisticação do entendimento e da imaginação. Mas o procedimento próprio de Hegel, que deixa sem especificar a respeito do objeto de exacerbar as determinações, levando-as até a contradição, não poderia ser chamado de sofística por Platão e Aristóteles (GADAMER, 1988, p. 36)?

Limitações da recepção de elementos platônicos na dialética hegeliana

Platão não apresenta um sistema filosófico acabado, como o de Hegel, mas, como no sistema hegeliano, o método e o conteúdo são pensados conjuntamente. De um lado, as ideias se caracterizam pela inteligibilidade, incorporidade, imutabilidade, unidade, etc.; de outro lado, o fenômeno da *anamnese* (da maiêutica socrática) revela os graus do conhecimento, segundo as funções da alma. Do entrelaçamento ontológico entre a natureza das ideias e as condições gnosiológicas da natureza da alma, surgem os graus do conhecimento articulados em dois grandes domínios, o da *doxa* e o da *episteme* (PAVIANI, 2001, p. 22). Hegel reconhece, na dialética grega, o mérito de ser a primeira a abandonar a “terra firme da experiência sensível e se lançar no alto mar do pensar, levando a cabo a exigência do puro pensar, porém, ele também lê naquela dialética a carência absoluta de fundamentação” (ALMEIDA, 2002, p. 319). Platão, segundo Hegel, tem o mérito de “haver desvelado como uma ilusão a certeza do sentido e a opinião nela arraigada, e haver colocado o pensamento em uma situação de independência que lhe permite aspirar conhecer a verdade da realidade na universalidade do pensar, sem interferência da intuição sensível” (GADAMER, 1988, p. 15). Nesse horizonte, segundo Gadamer, Hegel reconhece em Platão a primeira elaboração da dialética especulativa, porque o que faz Platão é algo mais que limitar-se a confundir o particular (isso também faziam os sofistas), para assim deixar que surja mediatamente o universal. Pelo contrário, aspiram a contemplar o universal, “aquele que deve valer como determinação” (GADAMER, 1988, p. 16), tomado puramente em si mesmo, o que



significa, segundo Hegel, mostrá-lo em sua unidade com seu contrário.

O principal ponto de encontro entre Hegel e a dialética antiga é a especulação. A expressão filosófica deve consistir no vir-a-ser do espírito em si mesmo, esse é o modo por excelência de expressão do ser verdadeiro. Tal questão não se trata de um mero capricho da subjetividade, “Mas o movimento especulativo da dialética platônica é transformado pela dialética hegeliana em especulação do Espírito que se expõe a si mesmo, determinando-se como verdade superior” (ALMEIDA, 2002, p. 316). Segundo Almeida, a pergunta que devemos nos colocar agora é sobre o elemento distintivo da dialética hegeliana: a “*objetividade*” do saber. O entrelaçamento entre antigos e modernos resultou, para Hegel, numa síntese na qual a universalidade dos antigos é preservada sem a insuficiência que a marcava: a carência da “*pura certeza de si mesmo*”. Mas o que significa, para Hegel, dar à universalidade buscada pelos gregos a certeza (pura) de si mesmo? Significa retirar o espírito da imersão em que se encontra na substância, isto é, o espírito grego carecia de emancipação (ALMEIDA, 2000, p. 73). Na contraposição da antiga filosofia com a nova, resulta que a mera elevação à universalidade do pensamento não pode ser suficiente. Resta ainda a tarefa de descobrir, nesta universalidade imediatamente corroborada, a “*pura certeza de si mesmo*”, a autoconsciência. Esta é, segundo Hegel, “a deficiência da consciência filosófica da antiguidade: que o espírito está ainda inteiramente imerso na substância – ou dito em termos hegelianos, que a substância é o conceito único “em si”, que ainda não se sabe em seu ser-para-si, como subjetividade, e, portanto, ainda não é consciente de que ao conceber o que ocorre se encontra a si mesmo” (GADAMER, 1988, p. 16-17). Almeida entende,

Que é preciso considerar que Platão é tão somente um modelo formal para Hegel, já que o dar razões platônico se dava através do diálogo, no qual uma opinião é superada por outra, no processo de entendimento mútuo sem, contudo, chegar a um ponto final definitivo. O diálogo platônico conservava um caráter de abertura insuperável (2002, p. 319).

Nesse sentido, ocorre que Hegel herda de Platão a idéia do método que, na dialética da pergunta e da resposta, purifica o pensamento em busca da sabedoria e da verdade.



Porém, para ele, “essa abertura infinita devia ser superada; o método próprio da dialética deveria atingir, nas progressivas determinações conceituais, o saber absoluto: a autêntica ciência filosófica” (ALMEIDA, 2002, p. 319).

A contribuição de Gadamer

Hegel pretendeu ter fluidificado, mediante seu pensar da autoconsciência e mediante a dialética, as rígidas categorias do entendimento, opondo-se à posição em que fica preso o pensamento moderno. A dialética deve alcançar a superação da distinção entre sujeito e substância e conceber a autoconsciência, imersa na substância, e sua pura interioridade, que é “*para si*”, como figuras carentes de “*verdade de um e o mesmo movimento do espírito*”. Para referir-se à fluidificação das categorias ontológicas tradicionais do entendimento, Hegel emprega a característica expressão de “*infundir-se espírito*”. Isto significa que já não deve limitar-se a conceber o ser em oposição à autoconsciência, e sim pensar o espírito como a verdade própria da filosofia moderna (GADAMER, 1988). Hegel reformula Platão, Aristóteles e desconstrói o “*Eu transcendental*” de Kant. No movimento do Espírito, que é o próprio movimento, rompe com o posicionamento analítico, ficando só com o que entende como o “*momento especulativo de Aristóteles*”; aproveita a universalização do pensamento em Platão, porém não o congela no mundo das ideias que Kant importou em seu “*Eu transcendental*”, que vive num mundo “*tranquilo*” de categorias pré-estabelecidas. Parece, nesse sentido, cumprir-se a tradição metafísica em Hegel, representada pela “*síntese entre a metafísica antiga – voltada para o ser – e a nova metafísica da filosofia transcendental fundada por Kant – voltada para a autoconsciência subjetiva*” (ALMEIDA, 2002, p. 317-318).

Note-se que pertence ao cerne do “*espírito*” sustentar a contradição e conservá-la “*nele*”, precisamente como a unidade especulativa dos opostos; a contradição, que era uma prova de nulidade para os antigos, se converte em algo positivo para a filosofia moderna. Nada disso existe na antiga dialética. “*Inclusive o Parmênides de Platão apresenta-se como um exercício sem resultado*” (GADAMER, 1988, p. 25). Como se explica que Hegel



acreditasse estar dando nova vida à dialética antiga? Ainda supondo que a dialética antiga do movimento pudesse mostrar uma genuína correspondência com a dialética do espírito, como pode Hegel crer que a dialética do movimento, que foi desenvolvida por Zenon e logo elevada por Platão a um mais alto nível de reflexão, apresente um modelo para seu próprio método dialético⁵? Como podem esses esforços que nada conduzem demonstrar o verdadeiro resultado de que o “*absoluto*” é “*espírito*”? Hegel quer mostrar que o puro Eu é espírito, sendo ao mesmo tempo consciência e autoconsciência. Nesse sentido, ele não é a consciência de objeto que se distingue do sujeito cognoscente, nem a autoconsciência do pensamento que se pensa a si mesmo fora do mundo, mas é a autoconsciência do pensamento que se pensa a partir da diferença de si mesmo. A ideia da lógica hegeliana se faz, desse modo, autoconsciência objetiva, isto é, conceitos determinados que se completam no Espírito Absoluto. E “*absoluto*”⁶, nesse âmbito, é aquilo que se mostra em sua plena afirmação e, por isso, nenhuma consciência vai contra (ALMEIDA, 2000, p. 81).

Autoconsciência e a proposição como veículo da essência especulativa da Filosofia

⁵ Esclarecedora a explanação de Paviani para esta questão: “Antes de avançar nas questões lógicas e ontológicas, e até semânticas, que envolvem o entendimento da dialética, é necessário explicitar o que se entende por “gênese da dialética” nos diálogos de Platão. Trata-se de identificar a origem dos elementos que constituem o processo dialético presente nos diversos diálogos platônicos. O desenvolvimento desses elementos, a explicitação de quais são suas relações com os problemas filosóficos, é uma tarefa difícil, especialmente quando esse processo dialético está objetivado nas formas literárias, mais ou menos dramáticas, do diálogo escrito. Tendo em vista a importância que Platão atribui à oralidade, mesmo tendo escrito trinta e cinco diálogos, e considerando as influências da dialética de Zenão de Eléia, dos sofistas, de Sócrates e de outros filósofos anteriores ao platonismo, o processo dialético de Platão pressupõe uma elaboração e, conseqüentemente, níveis de maior ou menor complexidade, passagens do exercício dialético para a ciência dialética. Nesse sentido, é necessário levar em consideração a oralidade da pergunta e da resposta, o diálogo como gênero literário, a argumentação, e as imbricações da dialética com a retórica, com a linguagem, com a racionalidade do argumento e com a verdade e a realidade.” (PAVIANI, 2001, p.13).

⁶ O saber absoluto é o resultado de uma purificação, no sentido que se revela como conceito transcendental do Eu de Fichte, de ser não apenas sujeito, mas razão e espírito, e assim todo o real. Esta é a verdadeira e autêntica fundação que Hegel cumpre, através da qual ele restaura o saber absoluto como a verdade da metafísica. (...) O seu conceito do espírito que supera a forma subjetiva da autoconsciência, o reconduz à metafísica do Logos-Nous da tradição platônico-aristotélica que precede toda a problemática da autoconsciência. Hegel tem assim resolvido por si mesmo o problema de fundar novamente o Logos grego sobre o terreno do espírito moderno que se sabe a si mesmo. (GADAMER, 1988, p. 79.)



Gadamer explicita que o ponto de partida para estas questões – expostas no item anterior – é o questionável caráter da forma da proposição como veículo próprio da essência especulativa da filosofia. Primeiramente, devemos nos dar conta de que a forma da proposição não é adequada para a expressão de verdades especulativas (*Enciclopédia*, 31). Pela estrutura da proposição e do juízo ordinário do entendimento, não podem satisfazer esta demanda. No juízo ordinário é onde subjaz aquele com respeito ao qual o conteúdo, o predicado, se comporta como seu acidente. O movimento do determinar discorre de cá para lá por cima do ente assim posto, é de dizer, o sujeito, como uma base firme em que apoiar-se. O sujeito pode ser determinado como isto e também como aquilo, num certo respeito assim e em um ou outro respeito de outro modo. Hegel ilustra este movimento com o seguinte exemplo: *“O real é o universal”*.

Essa proposição não só assegura que o real é o universal, mas que o universal deve expressar a essência do real. Na medida em que o conceito do real é mais precisamente definido nesta proposição, o pensamento não vai mais além do conceito. Sem dúvida, o real não é determinado como algo diferente de si mesmo, senão como o que é. E, na medida em que se mostra como o universal, é o universal o verdadeiro sujeito do pensamento; porém, isto quer dizer que o pensamento retrocede em direção a si mesmo. A reflexão do pensamento é aqui a reflexão dentro de si mesmo, posto que, de fato, não reflexiona sobre algo, indo para fora de seu conteúdo para ter outras determinações da reflexão, senão que o pensamento se submete, ele mesmo em seu próprio conteúdo, no que o sujeito mesmo é. Gadamer ilustra tal questão com a máxima hegeliana: “O filosofar deve ser o necessário, evidente e homogêneo progresso do conceito mesmo” (GADAMER, 1988, p. 30). “Concordamos com Almeida quando propõe que o que Hegel pretendeu, ao afirmar a Fenomenologia do Espírito como ciência da experiência da consciência, foi mostrar que o método dialético não é arbitrário, não se configura numa atividade subjetiva, desenvolvida por um sujeito que afirma sobre qualquer coisa que lhe é exterior, sem demonstrar sua necessidade interior” (ALMEIDA, 2000, p. 85)

O caráter de cientificidade do método dialético exige a explicitação do pensar



em sua necessidade lógica imanente e, portanto, não se guia pela **vontade (arbitrária)** do pensador. O procedimento da *Fenomenologia* busca alcançar um saber novo que substitui um velho saber; o novo se dá no processo de experiências contínuas da consciência em que se vai superando as diferenças entre pensamento e coisa (ALMEIDA, 2000, p. 85).

A relação *identidade e diferença* em seu movimento reflexivo quer eliminar a diferença. Nesse sentido, ilumina as próprias categorias do pensar, num movimento ascendente, e assim “a consciência experimenta a si mesma como diferença, ao mesmo tempo que modifica sua velha opinião sobre o objeto tematizado” (ALMEIDA, 2000, p. 85).

Hegel e o mundo invertido

Gadamer considera o mundo invertido como a mais árdua seção, dentro do contexto geral, da história da experiência da consciência que Hegel desenhou. Caracteriza esta doutrina - do mundo invertido - que está contida no capítulo sobre “*Força e entendimento*”, como central no edifício inteiro da *Fenomenologia do Espírito*. Já de início, Gadamer recorre à observação adiantada por R. Wiehl: que o começo da *Fenomenologia* não pode ser compreendido, em absoluto, sem um olhar sobre a filosofia kantiana. Tem-se em mente a divisão capital da fenomenologia da consciência, não deixa de saltar à vista que a tarefa que Hegel se propôs foi mostrar o seguinte: como guardam entre si a conexão entre os distintos modos de conhecimento, a saber, intuição, entendimento e unidade de percepção ou autoconsciência, cuja recíproca cooperação investiga a crítica de Kant (GADAMER, 1988, p. 49)? O capítulo sobre a “*Fenomenologia da consciência*” está, em última instância, dominado pela questão: Como a consciência se converte em autoconsciência, ou como chega a ser a consciência consciente de que é autoconsciência?

Porém, esta tese de que a consciência é autoconsciência é uma doutrina central da filosofia moderna desde Descartes. Neste sentido, a ideia hegeliana da fenomenologia se inscreve em uma linha cartesiana. Em que medida isso é assim demonstram os paralelos nas obras de seus contemporâneos, em particular, o amplamente desconhecido livro de Sinclair, amigo de Hölderlin e Hegel. Trata-se de um livro que pretende, certamente, o mesmo intento perseguido por Fichte e aproximadamente ao



mesmo tempo em que Hegel, recorre ao caminho que vai da certeza da verdade, partindo de modo inteiramente explícito da proposta cartesiana (GADAMER, 1988, p. 50).

Para Hegel, está bem estabelecido, desde o começo, quando descreve a aparição da consciência em sua *Fenomenologia do Espírito*, que aquilo em que pode consumir-se o saber, aquilo tão somente no qual pode resultar a plena consciência de certeza e verdade, não pode ser a mera consciência – que chega a ser consciente de si – do mundo objetivo, mas que há de incluir o modo de ser da subjetividade individual e há de ser *espírito*. Na trajetória que conduz a este resultado, a primeira tese de Hegel é: consciência é autoconsciência, e a tarefa científica da primeira parte da *Fenomenologia* é justificar convincentemente esta tese, o que é levado a cabo por Hegel ao “*demonstrar*” a conversão da consciência em consciência de si mesma, isto é, o necessário progresso desde a consciência à autoconsciência. Para este fim, Hegel põe conscientemente o esquema conceitual de Kant: intuição, entendimento e autoconsciência, na base de sua própria arquitetura. A contribuição de R. Wiehl está em haver mostrado como deve ser visto o ponto de partida na certeza sensível como a consciência que ainda não é inteiramente consciente de sua própria essência como autoconsciência (GADAMER, 1988, p. 50-51).

Gadamer e a fundamentação hegeliana da tese: consciência é autoconsciência

Gadamer indica, a título de observação metodológica preliminar, que a leitura cabal e detida dos textos hegelianos consiste basicamente em que verifiquemos, por nossa própria conta, o requisito que o próprio Hegel estabelece ao falar da fundamental importância que tem a necessidade do progresso. Nós mesmos, enquanto consciência que contempla este espetáculo – tal é a perspectiva da *Fenomenologia* - devemos captar que figuras da consciência vão aparecendo e como se sucedem umas as outras. A atenta e cuidadosa leitura de Hegel tem a curiosa consequência de que, precisamente o que um tem conseguido extrair em seus esforçados intentos de interpretar a seção lida, está explicitamente estabelecido na seção seguinte. Isto implica – e isso é de central



importância para a essência da filosofia, ainda que em nenhuma parte apareça tanto óbvio como em Hegel – que, em rigor, o discurso versa sempre sobre o “*mesmo*” e é o “*mesmo*” o que se apresenta e representa em diversos níveis de explicação e se revela a si mesmo como o único e adequado objeto ou conteúdo. Este “*mesmo*” requer, no começo da *Fenomenologia*, a figura de que consciência é autoconsciência; é o si-mesmo da consciência, que há de estabelecer-se como o verdadeiro objeto do saber. Assim, devemos entender, desde o princípio, a tarefa que Hegel se propôs levar a cabo na *Fenomenologia*: tratar a autoconsciência, a síntese da percepção segundo Kant, não como algo previamente dado, senão como algo que há de ser propriamente demonstrado, ou seja, demonstrado como a verdade em toda a consciência. Toda consciência é autoconsciência (GADAMER, 1988).

Não nos resta outra opção senão admitir que o mundo não sensível, suprasensível, do universal, representa só um momento daquilo que realmente é. A verdadeira realidade é a da vida, que se move de sua realidade a si mesma. No curso das figuras do saber a que recorre a *Fenomenologia do Espírito*, significa um enorme progresso que agora se passe a conceber o ser do vivente. O vivente não é já um mero caso da lei ou resultado de leis que reciprocamente interagem, senão que é algo que se volta sobre si mesmo. Quando, ao enfrentarmos aquilo que regula, como jogo de forças, os processos do ser orgânico, o pensamos inversamente, como um comportar-se do organismo e o “*entendemos*” como vivente. Nosso entendimento do mundo não cessará de julgar “*teleologicamente*”. Também para nós, e não somente para Hegel, se impõe com necessidade uma transição, um progredir a um modo distinto e mais alto, tanto do saber como do sabido. O que nós consideramos como vivente temos que ver, efetivamente, em um sentido decisivo, como um si mesmo. O modo de ser do vivente corresponde, neste aspecto, ao modo de ser do saber mesmo, que entende e compreende o vivente. Pois também a consciência do ser mesmo tem idêntica estrutura de um diferenciar que não é tal diferenciar. Com isto, resta fundamentalmente completa a transição para a autoconsciência.

Foi mostrado, nesse sentido, que a consciência é autoconsciência. Esta, em seu saber,



está mais propriamente certa que todas as concepções do ente que lhe transmitiram os sentidos e o entendimento. Esta certeza excede a todas as demais. Quando a autoconsciência pensa um ente como um si mesmo, isto é, como um ser que pede relação a si mesmo, então o assim pensado como ente é lembrado como algo que possui respeito a si próprio, a mesma consciência que possui a própria autoconsciência. O vivente sente o vivente, vale dizer, se entende, desde dentro, como si mesmo e enquanto si mesmo. Assim, esta primeira parte da Fenomenologia cumpre a tarefa de mostrar a consciência em si mesma, o ponto de vista do idealismo. O que conduz Hegel para além do ponto de vista do idealismo, o conceito de razão que transcende a subjetividade do si mesmo e que se realiza como espírito, consta de sua fundamentação nesta primeira parte. Porém, a completa exposição deste conceito nos levará também mais além de nós mesmos (GADAMER, 1988).

Gadamer: uma defesa da dialética hegeliana numa perspectiva hermenêutica

Entendemos com Gadamer, que a dialética hegeliana “quer ser objetiva e não uma mera dialética do nosso pensar, mas do pensado, do conceito mesmo. E como tal dialética do conceito, terá que completar a evolução até desenvolver-se em conceito do conceito, em conceito do espírito mesmo” (GADAMER, 1988, p. 17). Quando alguém se dá conta da “*essencial unidade desta dupla efetivação, subjetiva e objetiva*”, percebe que não é alcançado o sentido da dialética hegeliana quando se vê nela meramente uma mecânica subjetiva do pensar⁷, ou, como disse Hegel, “um equivocado sistema subjetivo de raisonnement onde falta o conteúdo” (*Enciclopédia*, 81). Comete-se um erro quando se julga a dialética de Hegel em termos da tarefa que se propôs a metafísica acadêmica dos séculos XVIII e XIX: conceber a totalidade do mundo em um sistema de categorias. Parece-nos pertinente a crítica de Gadamer, pois quando não se leva em conta a noção de movimento proposto por Hegel, e a relação do todo e as partes do sistema, o

⁷ Hegel polemiza contra a pretensão romântica de captar imediatamente o absoluto, mas diz que os românticos têm razão em afirmarem a necessidade de ir além dos limites da atividade do intelecto. Este vai além do finito, portanto, não pode captar o real e o verdadeiro, que são infinitos (o que não quer dizer estático).



intérprete poderia ser levado a uma leitura da dialética hegeliana como uma mera mecânica subjetiva do pensar, o que nos parece um grande mal entendido. Almeida nos lembra de que,

Gadamer considera que, quando Hegel assume como sua a tarefa de dar alma (movimento) às determinações abstratas do pensar, dando vida ao monólogo do pensamento que se pensa a si mesmo, isto é, quando Hegel traz a lógica para a forma de realização da linguagem e dá ao conceito a força do sentido da palavra que se movimenta no jogo de pergunta e resposta, ele está reafirmando o modelo da dialética grega. No entanto, o “fracasso” de seu intento se deu porque ele se adiantou ao diálogo vivo e tirou conclusões para além da história da efetuação (*Wirkungsgeschichte*), isto é, da história continuamente influente. No intuito de encontrar uma resposta positiva a sua pergunta, Hegel acabou matando a negatividade inerente ao perguntar e fechando, na subjetividade, a abertura ontológica que marca a experiência humana (2002, p. 174).

Desde a crítica de Trendelenburg, ao começo da *Lógica* hegeliana, crítica que impugna a coerência interna da superação das contradições dialéticas em uma unidade mais alta, este segundo mal entendido tem encontrado receptividade geral. “A crítica de Trendelenburg, todavia, segue convencendo a Dilthey” (GADAMER, 1988, p. 18). Também Dilthey, esclarece Gadamer, entende a *Lógica* hegeliana como o intento de conceber a totalidade do mundo em um sistema de relações em categorias, e critica Hegel afirmando ter este caído na decisiva ilusão de querer desenvolver, na “*totalidade do mundo*”, o sistema de relações lógicas nele contidas, sem um apoio similar ao que havia tido Fichte na intuição do “*Eu*” (DILTHEY apud GADAMER, 1988, p. 18). Hegel responde dizendo que a autoconsciência não precisa de uma forma, nem tampouco chamar-se de “*Eu*”.

Hegel elaborou seu próprio método dialético, ampliando a dialética dos antigos e transformando-a em uma superação da contradição até uma síntese mais alta. Vimos que sua utilização dos gregos está justificada só em parte, ou seja, por referência ao conteúdo, porém, não ao método. Na medida em que tratou de superar – sem purismos de nenhuma classe – a alienada linguagem escolástica da filosofia, e fundir o estranho vocabulário e as artificiais expressões da referida linguagem com os conceitos do pensamento ordinário, Hegel acertou ao incorporar o espírito especulativo de sua língua materna ao movimento especulativo do filosofar, de maneira que, por dom da



natureza, exercitaram o primitivo filosofar dos pensadores gregos. O modo de expor a filosofia não pode, a juízo de Hegel, estar inteiramente divorciado da forma da proposição e da aparência de uma estrutura predicativa, que acompanha essa forma (GADAMER, 1988). Gadamer assevera que parece adequado ir mais além da própria autocompreensão de Hegel e reconhecer que o desenvolvimento dialético e a atenção ao espírito especulativo da linguagem própria têm, em definitivo, uma mesma essência e guardam entre si uma unidade dialética e uma indissolúvel reciprocidade. O especulativo somente é real quando não é somente retido na interioridade do mero opinar, senão que alcança expressão, seja na forma de representação explícita, na contradição e sua superação, seja na velada tensão do espírito da linguagem que prevalece entre nós. Quando Hegel dá, deste modo, crédito às demandas do entendimento, se trata na verdade de sua posição fundamental contra o subjetivismo da modernidade e as preferências desta pelo reino do interior. “O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum a ciência e a consciência não científica” (GADAMER, 1988).

Considerações finais

Aprendemos que existe a afinidade no especulativo, na análise da autovinculação de Hegel aos gregos. Certamente, de acordo com Hegel, a forma da proposição não tem nenhuma justificação filosófica dentro do próprio corpo da ciência filosófica. A envoltura de uma proposição, igual ao vívido poder dominador da palavra, não é meramente vazia, senão encobridora de um conteúdo. Para Hegel, segundo o que já delineamos, a representação adequada da verdade é um “*que fazer*” infinito, que avança só por aproximações e repetidos intentos; as produções do instinto lógico sob a forma das palavras, formas proposicionais e proposições são portadoras do conteúdo especulativo e parte verdadeiramente integrante da expressão, na qual se representa a verdade do espírito. O reconhecimento destas questões fundamenta, diz Gadamer, “*a evocação que faz Hegel da dialética antiga como evidência de uma autêntica afinidade.*” Esta afinidade entre Hegel e os gregos mantém sua verdade apesar da diferença criada pelo ideal de método do período moderno, e apesar da veemência com que ele próprio projeta este ideal na tradição clássica. Concluimos que o mesmo instinto lógico da



linguagem que opera, tanto em Hegel como nos gregos, serve o paradigma consciente elegido, frente ao qual pretende Hegel estabelecer sua própria e reflexiva verdade do espírito autoconsciente de autêntica ajuda para o pensamento. O próprio Hegel como foi analisado, não tem uma cabal consciência do por que se culmina em uma metafísica que comporta um retorno à origem desta. (GADAMER, 1988).



Referências

ALMEIDA, C.L., Flickinger, H.G., Rohden, L. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GUTIÉRREZ ALEMÁN, Carlos Bernardo. **Temas de Filosofía Hermenéutica: conferencias y ensayos.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

GADAMER, H.G. **La Dialéctica de Hegel.** Cinco ensayos hermenéuticos. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.

_____. **Verdade y método II.** Salamanca: Sígueme, 2^o v., 1996.

_____. **Verdade e Método.** 4^a ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Verdade e Método II.** Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 1992.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia.** Traduzido por Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. (Série História da Filosofia Antiga).

BERTI, Enrico. *¿Cómo argumentan los hermeneutas?* In: VATTIMO, Gianni (compilador). **Hermenéutica y Racionalidad.** Santafé de Bogotá: Norma, 1994.

_____. **As Razões de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 1998.

PAVIANI, Jaime. **Filosofia e Método em Platão.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.