

ENTRE HERMENÊUTICA E CRÍTICA: O DEBATE ENTRE GADAMER E HABERMAS

BETWEEN HERMENEUTICS AND CRITIQUE: THE GADAMER-HABERMAS DEBATE

João Marcelo Barbosa Ribeiro Dantas¹ (<http://lattes.cnpq.br/3785937668953179>)

¹ Artigo apresentado como requisito parcial para aprovação na Disciplina Hermenêutica Constitucional, ministrada pelo Prof. Dr. Inocêncio Mártires Coelho pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

Resumo: Trata-se, no presente artigo, de uma análise de aspectos principais do debate teórico acerca da hermenêutica e da crítica e suas respectivas pretensões de universalidade, ocorrido entre Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas, entre as décadas de 1960 e 1970 do Século XX. Neste artigo, destacaram-se posições divergentes e convergentes entre Gadamer e Habermas. Buscou-se revelar não apenas a controvérsia, mas também a complementariedade entre ambos e entre hermenêutica e crítica, como manifestações vivas do pensamento filosófico contemporâneo.

Palavras-chave: Hermenêutica; Tradição; Preconceito; Crítica; Reflexão.

Abstract: In the present article, it is an analysis of the main aspects of the theoretical debate about hermeneutics and criticism and their respective claims to universality between Hans-Georg Gadamer and Jürgen Habermas between the 1960s and 1970s. In this article, we highlight divergent and convergent positions between Gadamer and Habermas. It sought to reveal not only the controversy, but also the complementarity between the two, and between hermeneutics and criticism, as living manifestations of contemporary philosophical thought.

Keywords: Hermeneutics; Tradition; Prejudice; Criticism; Reflection.

Sumário: Introdução. 1. Contribuições teóricas à hermenêutica filosófica: de Schleiermacher a Heidegger. 2. Aspectos da hermenêutica filosófica de Gadamer. 3. O debate entre Gadamer e Habermas: entre a tradição e a reflexão. 4. Considerações finais. Referências.

Introdução

O debate entre Gadamer e Habermas, ocorrido na segunda metade do Século XX constituiu um marco indelével no pensamento filosófico e científico contemporâneo.

Os dois pensadores alemães integram uma tradição de pensamento que remonta, em especial, a Schleiermacher e Dilthey e combatem o cientificismo positivista moderno, recusando o modelo das ciências naturais às ciências sociais. Entendem que um conhecimento da sociedade e do ser humano não é capaz de atingir a objetividade e neutralidade almejadas pelo positivismo, com o emprego dos recursos metodológicos das ciências da natureza.

Em que pese a hermenêutica filosófica gadameriana e a crítica ou dialética proposta por Habermas busquem transcender não apenas a metodologia positivista, mas a própria redução

dessas teorias a uma abordagem metodológica, Ernildo Stein considera que ambos os filósofos alemães avançaram, embora não se restringido a isso, um método, respectivamente, um hermenêutico e um dialético, que revelam, como um de seus pontos comuns, o fato de ambos trabalharem no plano humano, desconsiderando os planos da natureza e do divino, rompendo com a tradição filosófica de busca do absoluto. Assim afirma Stein:

Basicamente os dois métodos se apresentam, como nenhum outro, com uma pretensão de universalidade. Pretensão que pode ser entendida como o desejo de constituir o ponto de partida e o eixo fundamental de posições filosóficas. Ou simplesmente um método de trabalho que afirma a imbricação entre método e coisa, adequando-se a um tipo de discurso em que a justificação das proposições é feita de maneira circular. É certo que esta compreensão de método praticou um corte definitivo com o paradigma das filosofias da consciência ou da representação. Houve com elas uma inauguração de um paradigma na filosofia em que a relação entre ser e dever ser, teoria e práxis, não é estabelecida retoricamente a partir das pretensões de filosofias do absoluto. O método dialético, como também o método hermenêutico, trabalham sobre um plano em que há propriamente apenas o homem. É claro, uma tal redução do espaço da teoria traz consigo também novas possibilidades de uma ampliação da produção de racionalidade a partir da integração e da convergência entre filosofia e ciências humanas, convergência que vem substituir a pseudo-racionalidade e transparência de um tipo de discurso que parte de dois pressupostos excluídos do campo hermenêutico e do campo dialético: o ponto de partida do mundo natural ou o ponto de partida do mundo teológico.¹

Uma das grandes contribuições teóricas da hermenêutica filosófica, desde Schleiermacher, concordam os dois filósofos germânicos, foi reconhecer que, embora o mundo objetivo dos fatos possa adotar uma metodologia empírico-racional e uma análise factual, por meio das categorias causa/efeito, o mundo social das normas e valores, diversamente, é constituído pela cultura, suas normas, valores, símbolos, tradições, preconceitos, que moldam a subjetividade e intersubjetividade, por meio da linguagem e da compreensão, que dão sentido ao mundo que nos cerca, ao outro, com o qual compartilhamos a convivência social e a nossa existência individual, inserida neste mundo e em contato e diálogo constante com o outro.

Nesse sentido, afirma Gadamer:

A linguagem não é somente um dentre os muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham o mundo, nela se representa o mundo. Para o homem o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no

¹ STEIN, Ernildo. **Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em Filosofia**. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica - Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 98 -134; p. 107-108.

mundo. Mas esse estar aí no mundo é constituído pela linguagem. Esse é o verdadeiro coração de uma frase que Humboldt exprime com uma intenção bem diferente, a saber, que as línguas são concepções de mundo. Com isso, Humboldt quer dizer que, frente ao indivíduo que pertence a uma comunidade de linguagem, a linguagem instaura uma espécie de existência autônoma, e quando este se desenvolve em seu âmbito, ela o introduz numa determinada relação e num determinado comportamento para com o mundo.²

Habermas, reconhecendo as especificidades do mundo social, da linguagem e da compreensão, no âmbito das ciências sociais, sustenta que:

(...) El proceso de investigación es una institución de hombres que actúan conjuntamente y que comunican entre sí; como tal determina através de la comunicación de los investigadores qué puede pretender ser teóricamente válido. La exigencia de observación controlada como base para las decisiones acerca de la justeza empírica de hipótesis legaliformes presupone ya una precomprensión de determinadas normas sociales.³

Se ambos os pensadores se encontram juntos contra o cientificismo positivista, divergências os separam no que concerne ao alcance da hermenêutica, a sua pretensão de universalidade, e ao papel desempenhado pela tradição e pelo preconceito no contexto do mundo social. Eis aqui o cerne do debate sobre o qual este artigo irá analisar.

Nesse sentido, primeiramente, neste trabalho, serão abordadas algumas das principais contribuições teóricas à hermenêutica filosófica: de Schleiermacher a Heidegger. Em seguida, o esforço intelectual será dirigido para a hermenêutica gadameriana, destacando-se, em especial, a ideia de compreensão, de círculo hermenêutico, de tradição e preconceito. A seguir, busca-se tratar o debate entre Gadamer e Habermas, analisando argumentos de Gadamer e Habermas, em particular, as contraposições de ambos os filósofos, referentes à ideia de tradição, preconceito e à pretensão de universalidade da hermenêutica. Por fim, serão tecidas considerações finais a respeito desse debate, visando ressaltar pontos comuns e divergentes entre os dois pensadores e uma possível complementariedade entre hermenêutica e crítica.

1. Contribuições teóricas à hermenêutica filosófica: de Schleiermacher a Heidegger

² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 571-572.

³ HABERMAS, Jürgen. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 2000, p. 38.

O reconhecimento da impossibilidade de enquadrar as ciências sociais nos moldes das ciências naturais e da importância da hermenêutica no âmbito da filosofia e das ciências sociais, antes de ser admitido por Gadamer e Habermas, resultou de longo processo histórico-filosófico, no qual se destacam, especialmente, ideias de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger.

Até Friedrich Schleiermacher, segundo Palmer⁴, a hermenêutica era empregada quando havia dificuldades com a interpretação de textos. Com Schleiermacher a compreensão (*das Verstehen*) passou à condição de tema da teoria do conhecimento. Para Schleiermacher, era insuficiente aplicar a hermenêutica apenas quando aparecessem problemas de interpretação de textos; era preciso esclarecer filosoficamente as condições da compreensão. Palmer assinala que, com Schleiermacher, a hermenêutica se define pela primeira vez como estudo da própria compreensão. O projeto de Schleiermacher era o de uma hermenêutica generalizada, cujos princípios deveriam servir a qualquer interpretação de texto. Compreender passa a ser a arte de reconstruir o pensamento de outrem, o que requer uma abordagem intuitiva, pois reconstruir o pensamento é reexperimentar o processo mental do autor.

Nessa reconstrução, revela-se o círculo hermenêutico, que, segundo Alberti, consiste no

processo pelo qual o todo fornece o sentido às partes e vice-versa. Em uma frase, por exemplo, compreende-se o sentido de uma palavra na medida em que tomamos sua relação com toda a frase; inversamente, compreende-se o sentido da frase, na medida em que compreendemos o sentido das palavras. (...). A compreensão é então circular porque é nesse círculo que surge o sentido.⁵

O círculo hermenêutico também é adotado por Dilthey, ao considerar que das palavras isoladas e de suas relações deve ser entendido o todo de uma obra, mas a própria compreensão das partes já pressupõe o todo.

Por essa razão, o requisito desse processo é o pré-entendimento (*Vorverständnis*): entendemos algo na medida em que o comparamos com algo que já conhecemos. Ou seja, o círculo hermenêutico pressupõe um campo de entendimentos compartilhados entre o ouvinte e o orador, sem o qual não se é capaz de nele ingressar.⁶

Dilthey, portanto, procura ir além de Schleiermacher, visando elaborar não uma hermenêutica generalizada, mas uma hermenêutica epistemológica, que estabelecesse os

⁴ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 50.

⁵ ALBERTI, Verena. **A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica**. Estudos históricos - Historiografia, Rio de Janeiro, v.9, n. 17, p. 31-57, 1996; p. 9.

⁶ Ibid. p. 9.

fundamentos e as condições de possibilidade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), em especial da História. Se Kant havia estabelecido as condições de possibilidade das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), em especial da Física, as quais não se aplicavam às ciências humanas, então Dilthey se propôs a fazê-lo em relação às ciências do espírito.

Assim, para Alberti, Dilthey estabelece as bases epistemológicas das ciências humanas, porquanto, segundo ele,

para compreender o homem (...) é necessário compreender nossa historicidade (*Geschichtlichkeit*), que não está à disposição nas categorias estáticas das ciências da natureza. Os pontos de partida e de chegada nas ciências humanas devem ser a **vivência** (*Erlebnis*) concreta, histórica e viva, e suas categorias devem ser dinâmicas e intrínsecas à vida, contrapondo-se às categorias estáticas, atemporais e abstratas das ciências da natureza. A fórmula hermenêutica de Dilthey é: **vivência** (*Erlebnis*), **expressão** (*Ausdruck*) e **compreensão** (*Verstehen*). Para ele, uma disciplina pertence às ciências humanas apenas quando seus objetos se fazem acessíveis através dessa fórmula.⁷

A vivência é ação em curso, da qual não temos consciência. No momento em que nos tornamos conscientes da vivência, ela se torna algo fixo e deixa de ser vivência. O decurso do tempo, igualmente, uma vez observado, deixa de ser vivenciado: aquilo que flui se torna estático e aquilo que está para ser torna-se fixo. A vivência é dinâmica, engloba a recordação do passado e a antecipação do futuro. A temporalidade ou historicidade da vivência torna impossível entendê-la fora de um pensamento historicizado e é por isso que as categorias das ciências da natureza não servem para sua compreensão. O procedimento hermenêutico será, portanto, sempre uma interpretação historicizada.

Em análise comparativa entre as ciências humanas e as da natureza, sustenta Dilthey,

as ciências humanas têm em relação a toda forma de conhecimento da natureza a vantagem de que o seu objeto não é uma dada aparição nos sentidos - um simples reflexo de algo real na consciência -, mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivenciada a partir de dentro. (...). Além disso, a experiência interna, na qual eu me apercebo de minha própria situação, não pode nunca por si só trazer-me à consciência a minha própria individualidade. Somente na comparação de mim mesmo com outros eu faço a experiência do individual em mim; somente então o que na minha própria existência se distingue de outros se torna consciente. (...). No entanto, a existência alheia nos é dada a princípio somente a partir de fora, em fatos sensíveis, em gestos, sons, ações. (...) Que tipo de processo é este, que surge aparentemente de uma forma tão estranha em meio aos outros processos do conhecimento? Nós denominamos o

⁷ Ibid., p. 11-12.

processo em que conhecemos algo interior a partir de sinais que são apreendidos de fora, através dos sentidos, de compreender.⁸

Para Dilthey, toda produção intelectual humana pertence ao terreno das ciências humanas, cujo objeto, conseqüentemente, é tão amplo quanto a própria compreensão: o objeto da compreensão é a expressão da vida.

A vida é tudo que vem a ser expresso nas produções humanas. Obras de arte, por exemplo, não são expressões do autor, e sim da própria vida - e, por isso mesmo, elas são, para Dilthey, os objetos mais frutíferos das ciências humanas. Percebe-se, pois, que expressão é aqui algo social e histórico, e não propriamente individual.

Disso decorre que a hermenêutica é não apenas a teoria da interpretação de textos, mas a teoria de como a vida se exprime em obras.

A ideia de **expressão** (*Ausdruck*) de Dilthey está atrelada à linguagem: apenas na linguagem a vida humana encontra sua expressão mais completa. A arte da compreensão consiste na interpretação dos resíduos da existência humana conservados pela escrita, e a ciência dessa arte é a hermenêutica.⁹

Em Dilthey, o terceiro termo de sua fórmula hermenêutica: “compreensão” (*Verstehen*) consiste em um “se-colocar-na-posição-de”, como um “tornar a vivenciar” (*Nacherleben*). O “se-colocar-na-posição-de” traz como resultado o alargamento de nosso horizonte de possibilidades. Podemos vivenciar muitas experiências diversas da nossa através da arte e da história, e, desse modo, o homem - condicionado pela realidade da vida - se direciona para a liberdade¹⁰. Compreender a vida de outrem não é possível sem que antes tenhamos-nos entendido a nós mesmos como vida.

A diferença de Dilthey com relação a Schleiermacher é que esse reencontro tem agora um novo componente, a história. O círculo hermenêutico é composto não apenas pela relação das partes com o todo de uma sentença, mas também de uma vida.

Em Dilthey, o círculo hermenêutico revela-se em uma sequência de palavras, cada palavra é “determinada-indeterminada”, diz ele, porque contém a variabilidade de seus significados; o sentido das palavras surge no contexto que a determina. O mesmo ocorre com os resíduos do

⁸ DILTHEY, Wilhelm. **O surgimento da hermenêutica** (1900). In: *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.1, n. 1, p. 11-32. p. 13.

⁹ ALBERTI, Verena. Op. Cit., p. 12.

¹⁰ DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010, p. 121.

passado, partes "determinadas-indeterminadas" que tentamos entender através do sentido do todo. Quando essas partes não se deixam entender, é necessário determinar novamente o sentido do todo, e assim sucessivamente, até que o sentido das partes seja exaurido.¹¹

Para Dilthey, a Hermenêutica se situa entre duas constatações: a) o fato de a interpretação vir a ser impossível se as expressões de vida fossem inteiramente estranhas, e b) o fato de a interpretação vir a ser desnecessária se elas não fossem inteiramente estranhas. De a) segue-se que, para se compreender o diferente, deve haver sempre um pré-entendimento (*Vorverständnis*): não posso compreender outra vida sem antes ter-me compreendido como vida. E de b) segue-se que a compreensão jamais será completa; ela é um processo intelectual de elevado esforço que nunca pode ser inteiramente realizado.¹²

Após Dilthey, com Heidegger, a hermenêutica já não se refere ao fundamento das *Geisteswissenschaften*, mas antes à fenomenologia da própria existência humana, que é fundamentalmente histórica e linguística.

Segundo Palmer¹³, Heidegger foi além de Dilthey, estendendo a hermenêutica para a ontologia, alcançando inclusive as ciências da natureza. Apel¹⁴ entende que, no lugar da vida de Dilthey, Heidegger coloca o Ser. A compreensão é, para ele, a base de toda interpretação e da própria existência; ela é cooriginal com nossa existência e, por isso, ontologicamente fundamental. Toda compreensão é temporal, intencional e histórica, inclusive a das ciências da natureza, vez que fatos ou objetos só existem como tais na medida em que são compreendidos porque interpretados por meio de categorias herdadas histórica e culturalmente.

Assim, Heidegger substitui os questionamentos epistemológicos das ciências do espírito por uma investigação fenomenológica e ontológica do ser. Neste ponto, Gadamer esclarece:

Foi somente Heidegger que tomou consciente, de uma maneira geral, a radical exigência que se coloca ao pensamento em virtude da inadequação do conceito de substância para o ser e o conhecimento histórico. [...] o significado das palavras não pode continuar sendo confundido com o conteúdo psíquico real da consciência, p. ex., com as representações associativas que uma palavra desperta. Intenção de significado e cumprimento de significado fazem parte essencialmente da unidade do significado, e, tal qual os significados das palavras que usamos, todo ente que possua validade para mim possui, correlativamente, e com necessidade essencial, uma generalidade ideal dos modos reais e possíveis das coisas dadas serem experimentadas. Com isso é

¹¹ ALBERTI, Verena. Op. Cit. p. 13.,

¹² Ibid., p. 13-14.

¹³ PALMER, Richard. Op. Cit., p. 51.

¹⁴ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I, – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica.** São Paulo: Loyola, 2000, p. 44.

que se ganhou a ideia de "fenomenologia", ou seja, a desvinculação de toda suposição do ser e a investigação dos modos subjetivos de estarem dadas as coisas, fazendo-se disso um programa universal de trabalho, o que teria que tornar compreensível toda a objetividade, todo o sentido do ser.¹⁵

A tese central de Heidegger, em sua obra-prima *Ser e tempo* (*Sein und zeit*, 1927), é, como afirma Gadamer "o próprio ser é tempo".¹⁶ Esse ser é, primeiramente, o ser-aí (*Dasein*) (ser-aí), que, muito antes e além de ser o sujeito ou consciência da epistemologia moderna, é um ser-com (*Mitsein*) e um ser-no-mundo (*Sein-in-Welt*), cuja existência corre o risco da inautenticidade se não descortina o fato da temporalidade e finitude da existência humana, como ser-para-morte (*Sein-zum-Tode*).

Nesse sentido, Heidegger desenvolve uma ontologia fundamental, examinando a existência humana no mundo, em face do espectro assombroso e constante da morte. Assim, revelam-se, a seguir, aspectos da ontologia heideggeriana.

Em sua ontologia fundamental, ele vê a relação do homem para com o mundo à luz de suas "existencialidades", como o cuidado, a preocupação, o temor, a disposição, a compreensão. (...) a atitude típica da existência do homem (seu "ser-no-mundo") seria o cuidado e a sua experiência fundamental: o temor perante a certeza do fato de que, um dia, deverá morrer. A própria morte afrontaria o homem continuamente e constituiria parte intrínseca do próprio ser-aí, que nada mais é do que um ser-para-a-morte. Perante o limite absoluto da mortalidade, o ser-aí ganha a sua verdadeira significância. Se o homem dispusesse de tempo infinito, nada seria importante e verdadeiro para ele. Portanto, a temporalidade é, simultaneamente, motivo, fronteira e horizonte do ser-aí, que "não tem um fim no tempo, mas existe finitamente". O tempo representa o imprescindível "horizonte de compreensão" do ser: apenas a partir dele é possível formar relações de sentido entre as coisas no mundo. Já o nada é chamado pelo filósofo de "véu do ser", pois constitui o "radical diferente" de tudo que existe.¹⁷

Em Heidegger, com o ser-aí ou a presença, além da finitude e da temporalidade, coloca-se o fenômeno da linguagem e da tradição cultural que sempre carregamos conosco. Segundo Bittar,

o ser-no-mundo carrega esta experiência do estar-aí (*Dasein*) da qual não pode se desvincular; não posso desvincular minha concepção-de-mundo, pois ela já é determinada pela minha história-de-mundo, da qual não posso me alhear. As condições existenciais (*ek-sistere*, estar aí) em que sou posto determinam também as condições com as quais interpreto e con-vivo com o mundo. A existência ou não dos "pré-conceitos" na determinação de todo o sentido

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 371-372.

¹⁶ Ibid., p. 389.

¹⁷ KRELL, Andreas Joachim. **A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica**. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 113, p. 101-147, jul./dez. 2016; p. 109-110.

apreendido do mundo não depende da vontade humana. Os "préconceitos" existem, no sentido deste estar-aí contra o qual não se pode lutar, e estão presentes na avaliação de cada peça de nossa interação com o mundo. A vontade pode dizer não e renunciar aos "pré-conceitos", mas esta é já uma postura claramente carregada de "pré-conceitos" e de tomadas de posição próprias de um sujeito histórico e gravado por uma experiência peculiar.¹⁸

Em Heidegger, e depois em Gadamer, como sustenta Coreth, o horizonte histórico da compreensão se consoma na linguagem. A compreensão pressupõe preconceito e a fusão de horizontes históricos e culturais. Coreth, porém, esclarece que não se trata de se colocar no lugar do autor, mas de ampliar o horizonte do leitor, mediante a fusão com o do autor. Em Heidegger e em Gadamer, o círculo hermenêutico se revela nos seguintes termos: “toda interpretação, para produzir compreensão, deve já ter compreendido o que deve interpretar”.¹⁹

Para Heidegger, a circularidade hermenêutica não só estabelece a relação entre o particular e o todo, mas também a justifica, em seus termos: “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”.²⁰

Coreth sustenta que o problema filosófico da compreensão aponta para a centralidade da linguagem no âmbito da realidade existencial humana. A guinada linguística promovida pela filosofia contemporânea é resultado do reconhecimento dessa centralidade. O fenômeno da linguagem recebeu, porém, diferentes abordagens, desde a empreendida pela fenomenologia existencial de Heidegger e Gadamer até filosofia analítica de pensadores anglo-saxões e de Wittgenstein. Em que pese a diferença entre essas abordagens, em todas elas há reconhecimento do fenômeno linguístico como objeto fundamental da Filosofia.²¹

2. Aspectos da hermenêutica filosófica de Gadamer

Não menos importante do que a ontologia heideggeriana para o pensamento filosófico contemporâneo, desponta a filosofia de Hans-Georg Gadamer, em especial sua hermenêutica. Destaca-se, em sua obra-prima, Verdade e Método (*Wahrheit und Method*), a tese segundo a

¹⁸ BITTAR, Eduardo. **Hans-Georg Gadamer: a experiência hermenêutica e a experiência jurídica**. In: *Hermenêutica Plural*. Orgs. Carlos E. de Abreu Boucault e José Rodrigo Rodriguez. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 184-185.

¹⁹ CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EdUSP, 1973, p. 23.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 32-34.

qual a verdade é menos produto do método do que sua condição, lhe antecede, antes de ser-lhe resultado. Segundo Henrique Simon,

Gadamer reabilita a ideia de verdade para a filosofia, diferenciando-a da verdade das ciências, que implica a relação com um mundo exterior alheio à vontade, mas colocando-a como uma questão de contexto em que vivências determinam os sentidos estáveis numa determinada época, mas transformáveis pelos próprios destinatários dos conteúdos de sentido. Percebe-se, assim, que a determinação da verdade e, portanto, do mundo social só se dá pela linguagem.²²

O método, tal como considerado pela epistemologia positivista moderna, caracterizado pela ideia de procedimentos lógico-empíricos de investigação do objeto por parte do sujeito cognoscente, é incapaz de compreender o fenômeno humano. Haja vista que sequer é possível, segundo Gadamer, uma real separação entre sujeito e objeto, este é constituído por aquele e só existe como constructo humano, resulta do ato de o ser humano atribuir sentido aos objetos que o cercam, por meio da linguagem.

Desse modo, segundo Henrique Simon, em análise do pensamento gadameriano,

o objeto se confunde com o sujeito e a atuação do observador interfere na realidade que ele procura descrever. Isso implicaria na incapacidade de se abstrair da própria realidade para compreender a realidade social. Não haveria um ponto de vista que permitiria a separação entre sujeito e objeto. O universo social é um universo simbólico e a compreensão desses símbolos, dos seus significados, só é possível a partir da inserção naquele universo que os possibilitam como fontes de sentido. Assim, o meio universal para a compreensão do universo social é a linguagem, que permite as mais diversas formas de ação entre sujeitos e relações complexas entre eles. Pode-se notar, portanto, que a proposta de Gadamer não é bem descrever relações sociais ou comportamentos, mas compreender, refletir, sobre as condições que formam o universo humano. Ou seja, sua proposta é de uma ontologia da realidade social, quer dizer, entender o que é que forma a estrutura do mundo humano.²³

Simon conclui que

Gadamer reabilita a ideia de verdade para a filosofia, diferenciando-a da verdade das ciências, que implica a relação com um mundo exterior alheio à vontade, mas colocando-a como uma questão de contexto em que vivências determinam os sentidos estáveis numa determinada época, mas transformáveis pelos próprios destinatários dos conteúdos de sentido. Percebe-se, assim, que a determinação da verdade e, portanto, do mundo social só se dá pela linguagem.²⁴

²² SIMON, H. S. **Constitucionalismo e abertura constitucional: o debate Habermas-Gadamer e as limitações da tradição como modelo para pensar o direito**. Direito, Estado e Sociedade, n. 36, 2010, p. 74, 76-101.

²³ Ibid., p. 77.

²⁴ Ibid., p. 76.

No que concerne à relevância da linguagem para a compreensão do ser humano e do mundo, transcreva-se trecho de Verdade e Método:

A linguagem não é somente um dentre os muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham o mundo, nela se representa o mundo. Para o homem o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar aí no mundo é constituído pela linguagem. Esse é o verdadeiro coração de uma frase que Humboldt exprime com uma intenção bem diferente, a saber, que as línguas são concepções de mundo. Com isso, Humboldt quer dizer que, frente ao indivíduo que pertence a uma comunidade de linguagem, a linguagem instaura uma espécie de existência autônoma, e quando este se desenvolve em seu âmbito, ela o introduz numa determinada relação e num determinado comportamento para com o mundo.²⁵

A linguagem empregada na comunicação possibilita o debate em busca da verdade, o entendimento entre interlocutores sobre a coisa. A linguagem não é, porém, elemento meramente de caráter instrumental, mas, sim, o próprio conhecimento materializado. Nesses termos assevera Gadamer:

Costumamos dizer que “levamos” uma conversa, mas na verdade quanto mais autêntica uma conversação, tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um outro dos interlocutores. Assim a conversação autêntica jamais é aquela que queríamos levar. Ao contrário, em geral é mais correto dizer que desembocamos e até que nos enredamos numa conversação. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são os dirigidos. O que “surgirá” de uma conversação ninguém pode saber de antemão. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que se realizou em nós. Assim, podemos dizer que foi uma boa conversação, ou que os astros não foram favoráveis. Tudo isso demonstra que a conversação tem seu próprio espírito e que a linguagem que empregamos ali carrega em si sua própria verdade, ou seja, “desvela” e deixa surgir algo que é a partir de então.²⁶

Os trabalhos sobre linguagem de Gadamer surgiram a partir das suas investigações sobre os conceitos de subjetividade, intersubjetividade, sujeito e pessoa (persona), remontando aos gregos, passando pelos modernos, em especial Descartes e Kant, e chegando aos contemporâneos, principalmente, Husserl e Heidegger.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 571-572.

²⁶ Ibid., p. 497.

Segundo Gadamer, a palavra latina que dá origem à palavra subjetividade e intersubjetividade é *subiectum*, referência ao termo grego *hypokeimenon*.

Afirma Gadamer:

Esta palabra significa "eso que se encuentra por debajo". Con este significado aparece en la física y metafísica aristotélica, ofreciendo en estos contextos una vasta poshistoria latina como "substantia" o "subiectum". Ambas palabras son traducciones latinas de "hypokeimenon", que es eso y que se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación. Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza.²⁷

Em Aristóteles, conhecer é predicar e predicar é atribuir predicados a um substrato (*hypokeimenon*). Será, porém, na modernidade, que os conceitos de sujeito e subjetividade adquirem um sentido de autoreferencialidade e de reflexividade. Com Descartes, o sujeito é o *cogito* solitário (solipsismo), cuja verdade inicial é afirmação de sua própria existência, enquanto *res cogitans*. Com Kant e a revolução copernicana na teoria do conhecimento, o sujeito do conhecimento já não é uma consciência com ideias inatas, mas um sujeito transcendental, que conhece o mundo enquanto fenômeno.

No pensamento contemporâneo, Husserl propõe um outro método de acesso ao fenômeno, que denominou de fenomenológico, o qual consistia em acompanhar o fenômeno da consciência em sua própria manifestação e ação, para que revelasse sua essência: a intencionalidade. Husserl entende a consciência intencional

como síntese incessante do fluxo temporal das experiências. Assim, intencionalidade diz respeito ao incessante transcender de si mesmo, rompendo com o pressuposto de que é o sujeito que posiciona as coisas ou de que as coisas existem independentemente da consciência. Estruturas intencionais dizem sempre do caráter de cooriginariedade sujeito e objeto, ou seja, quando um dos pólos aparece o outro imediatamente acontece, sem nenhum intervalo espaço-temporal entre eles. (...). A consciência é, para este filósofo, transcendente, nunca se retém em si mesma, mas se vê projetada por seus próprios atos para o campo dos objetos correlatos. Na medida em que a consciência se realiza através de seus atos, ela sempre transcende o campo de realização desses atos.²⁸

Para Gadamer, com a noção de intencionalidade, a noção de subjetividade transcendental remete à ideia de intersubjetividade. Nas palavras de Gadamer: “Husserl, por su parte, reivindicó

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, p. 13.

²⁸ FEIJOO, Ana Maria L. C. e Cristine M. Mattar. **A fenomenologia como método de investigação nas filosofias da existência e na Psicologia**. In: Psicologia: Teoria e Pesquisa. Out-Dez 2014, Vol. 30. n. 4, p. 441-447; p. 443.

la importancia de la intersubjetividad en la constitución de mundo. Únicamente a través de la participación común de mundo [Welthabe] resulta posible imaginar la coexistencia”.²⁹

Segundo Gadamer, Heidegger radicaliza a ideia de intencionalidade e critica as noções de fenômeno, consciência e sujeito, presentes em Husserl, não captariam corretamente a existência humana. Afirma Gadamer:

"Ser" no se debe interpretar únicamente como aquello de lo que soy consciente de que está ahí o, como interpretó el Heidegger posterior, de que está presente. Husserl creyó haber captado con el concepto de presencia misma, esto es, con la aparición misma [Selbsterscheinung] de la corriente de conciencia, el carácter de la conciencia del tiempo. La crítica de Heidegger se centra en la estrechez de una concepción semejante de ser. (...). La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo a las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro. En esto es en lo que consiste la existencia humana.

Com Heidegger, Gadamer reconhece a compreensão (*Verstehen*), sempre limitada, como a estrutura própria da existência humana. A compreensão de si e do outro, que se revela *persona*, máscara enigmática a desafiar a coexistência humana.

Gadamer vai, porém, além de Heidegger, ao propor uma reflexão filosófica da hermenêutica em si mesma, do ato de compreender em si mesmo. Antes de Gadamer, a hermenêutica foi definida como arte de compreender textos, como fundamento metodológico das ciências humanas e como elemento central da análise da existência humana entendida como ontologia fundamental. É somente com Gadamer, como defende Thiago Aquino, que:

Pode-se afirmar, portanto, que é unicamente com Gadamer que a hermenêutica liberta-se do vínculo com outras tarefas exteriores e transforma-se num campo autêntico de reflexão propriamente filosófica. A hermenêutica torna-se filosófica quando a descrição das articulações do universo de sentido da compreensão é proposta como tarefa central da investigação.³⁰

Essas articulações do universo de sentido da compreensão, cerne da hermenêutica gadameriana, revela que a compreensão do mundo pelo ser humano, sempre existente em dado tempo, lugar e cultura, é determinada pela tradição cultural que nos precede e que nos impregna a moldar-nos o pensamento, o sentimento e o comportamento, todos, por meio da linguagem,

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, p. 19.

³⁰ AQUINO, Thiago. **Tradição histórica e reflexão crítica: notas sobre o debate entre Habermas e Gadamer**. In: *Veritas*. Porto Alegre. V. 57, n. 3, set./dez. 2012, p. 53-73; p. 54-55.

Virtù: Direito e Humanismo | Brasília | Ano 8 | n. 24 | v. 1 | mai.-ago. 2018 | ISSN 2238-0779

que atribui sentido a nós mesmos e ao mundo que nos cerca, que não é apenas determinado por relações causais, mas por normas e valores que regulam a convivência social.

Ressalta Stein, como núcleo da hermenêutica gadameriana, a finitude humana e o esforço do homem em compartilhar essa convivência social por meio da linguagem e da comunicação. Nas palavras de Stein,

A hermenêutica de Gadamer parte da radical finitude do homem. Daí que a única possibilidade de se aproximar da questão do homem situa-se na comunicação dos homens entre si. Esta é possível, diz-nos a experiência. Quais são, no entanto, as condições de possibilidade de comunicação, quais as suas estruturas? Essas questões constituem o conteúdo da hermenêutica como uma filosofia transcendental. A comunicação dá-se como compreensão e esta acontece no seio da linguagem. "Ser que pode ser compreendido é linguagem". Esta proposição tem sentido universal: pois vale sempre onde se trata da comunicação com os outros. O que ultrapassa os limites da possível comunicação humana é indizível. Nada se pode afirmar aí que abranja a compreensão no seio da linguagem. O sujeito que compreende é finito, isto é, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história. A partir daí desenvolve seu horizonte de compreensão, o qual - este é o processo da comunicação - pode ser ampliado e fundido com outros horizontes. O sujeito que compreende não pode escapar da história pela reflexão. Dela faz parte. E este estar na história tem como consequência que o sujeito é ocupado por preconceitos que pode modificar no processo da experiência, mas que não pode liquidar inteiramente.³¹

Para Gadamer, o compreender revela-se em diálogo entre passado e presente. Esse passado, porém, não se encontra sepultado e ultrapassado, pelo contrário, permanece vivo no presente, a permitir a compreensão de si e do mundo e a apontar para o futuro, enquanto projeto individual e coletivo do homem. A tradição não se apresenta como uma continuidade histórica natural ou um todo harmônico que se perpetua, mas um conjunto de valores e sentidos que se conserva, abrigando, porém, concepções e preconceções, por vezes, distintas e em movimento dinâmico. Tradição é não estagnação.

Nesse sentido, afirma Gabriela Zabeu:

Segundo Gadamer, a tradição é permeada por preconceitos (*Vorurteile*), os quais são a condição de cada movimento compreensivo, constituindo, no modo de ser do existente humano, sua abertura e projeção ao mundo. Nesse sentido, aquele que reconhece sua historicidade, reconhece os limites de toda compreensão e o fato de haver preconceitos permeando tudo quanto concebe – o que o direciona à uma relação especulativa com o passado e com os outros a partir de suas opiniões já consolidadas, dando abertura a possibilidade de provocar grandes rupturas e mesmo de conservar suas opiniões vigorosamente. (...) ao nos voltarmos para a tradição em seu caráter histórico

³¹ STEIN, Ernildo. Op. Cit., p. 111-112.

não a compreendemos meramente enquanto um objeto de investigação que seja possível conhecer completamente e do qual temos de extrair 'a verdade'; mas por ela realizamos nossas experiências históricas, na medida em que permite que ouçamos cada vez uma nova voz que ressoa o passado, que a cada vez nos mostra seu sentido, ressignificado por nossa compreensão.³²

Gadamer questiona a crítica iluminista à tradição e aos preconceitos, que, na modernidade, desde Descartes, associa a tradição (*Tradition, Überlieferung*), autoridade (*Autorität*) e os preconceitos (*Vorurteile*) à fonte de erros, imposições e arbitrariedades, a tolherem o espírito crítico da razão. Essa crítica, além de não reconhecer a inevitável precedência da tradição e de seus preconceitos a toda forma de compreensão possível, ignora o fato de que a tradição e a autoridade podem também serem fonte de verdade.

Haja vista que, para Gadamer, o compreender ocorre por meio do círculo hermenêutico e da fusão de horizontes, como esclarece Simon:

O primeiro conceito indica a antecipação que fazemos sobre o significado de qualquer acontecer a partir da estrutura de significações prévias, a qual a linguagem que recebemos e utilizamos nos possibilita. (...) Ao tentarmos compreender um texto, logo no início antecipamos seu significado a partir daquilo que já conhecemos, ou seja, atribuímos sentido a uma parte inserindo-a dentro de um todo que projetamos. (...) Para que a compreensão seja possível, é necessário que o sujeito que interpreta esteja disposto a adentrar no horizonte de sentido do objeto a ser compreendido (sujeito, texto, obra de arte, etc.). Assim, a ideia de fusão de horizonte significa que deve haver uma filia entre o que pretende compreender e o que vai ser compreendido (ou entre sujeitos, se for o caso de um diálogo), de modo que o sujeito deve estar disposto a se abrir ao universo que se lhe apresenta como estranho. É nesse momento que o sujeito que compreende deve estar disposto a rever aquilo que herdou de sua tradição, seus preconceitos ou preconcepções de mundo. São os preconceitos e as experiências anteriores do sujeito que busca a compreensão que permitem que ele possa atribuir sentido ao novo, ao mesmo tempo em que deve ser capaz de colocar suas pré-concepções em questão para poder aprender o diferente, para se inserir num universo simbólico novo, mas que ao mesmo tempo amplia o seu. Esse confronto com o diferente, esse momento do estranhamento, quando levado a uma atitude de verdadeira compreensão, é que nos dá a noção de consciência histórica, da nossa determinação pela história e do nosso papel na história, de nossa capacidade de receber e transformar tradições. Pode-se dizer, portanto, que Gadamer consegue uma imagem do que seria a condição ontológica do universo social, mostrando aquilo que nos condiciona e do que não podemos nos libertar: a nossa tradição historicamente construída, que, ao mesmo tempo em que nos determina, cria as condições de sentido para a transformação, para a novidade. Ora, isso é assim porque somos linguagem: interpretação e reinterpretação de sentidos que herdamos e transformamos projetando nossa história para o futuro.³³

³² ZABEU, Gabriela Miranda. **Tradição e autoridade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer**. In: *PERI – Revista de Filosofia*, UFSC, v. 06, n. 01, 2014, p. 99-117, p. 101.

³³ SIMON, H. S. Op. Cit., p. 79.

O complexo entendimento de Gadamer acerca da tradição e da autoridade apresenta-se um dos pontos mais relevantes do debate que se travou entre ele e Habermas, ao longo das décadas de 1960 a 1980, do Século passado.

3. O debate entre Gadamer e Habermas: entre a tradição e a reflexão

O ponto de partida do debate entre Gadamer e Habermas foi estabelecido pela publicação da obra principal de Gadamer, *Verdade e método (Wahrheit und Methode)*, em 1960, que constitui uma hermenêutica desenvolvida a partir do universo de sentido articulado pela compreensão e interpretação.

Após a publicação da obra-prima de Gadamer, Habermas publica uma série de artigos e livros em constante diálogo crítico com o ex-discípulo de Heidegger. Parte desse debate encontra-se registrado na obra *Dialética e Hermenêutica*, publicada no Brasil, no final dos anos 1980, do Século XX.

O debate entre Gadamer e Habermas tem origem na teoria gadameriana da experiência hermenêutica, em especial, na relação entre compreensão e historicidade.

Segundo Gadamer,

a dimensão histórica da compreensão manifesta-se no próprio movimento circular de sua realização, na medida em que esta pode ser inserida numa dinâmica processual cujo início e fim são relativos, já que constantemente renovados. De fato, a compreensão sempre inicia com a projeção de antecipações de sentido sobre o fenômeno a ser interpretado e que são revisadas constantemente em razão dos descompassos entre as antecipações e as manifestações do fenômeno visado. O aspecto mais importante nesse movimento de projeção é o fato de que a antecipação de sentido impossibilita que exista um ponto zero da interpretação, um começo marcado pela ausência de pressupostos. O acesso aos textos, às realidades históricas, aos fenômenos em geral nunca acontece sob a forma de um encontro sem expectativas, como um acesso direto à realidade. É inerente à estrutura da compreensão antecipar um horizonte global de sentido no interior do qual os fenômenos são integrados e interpretados.³⁴

Em Gadamer, a historicidade da compreensão revela o inevitável e condicionante papel da tradição e dos preconceitos no ato de compreender a si e ao mundo, com o que se apresenta ilusório o projeto iluminista de ruptura total com a tradição e de fundamentação racional do saber e da sociedade, sem bases pretéritas. Assim,

Gadamer apresenta o movimento antecipador da estrutura prévia da compreensão, descoberto por Heidegger na analítica existencial, ressaltando

³⁴ AQUINO, Thiago. Op. Cit., p. 55.

o caráter necessariamente preconceituoso de toda interpretação. Para Gadamer, o esforço iluminista de superação completa dos preconceitos herdados, além de desconhecer a essência histórica da compreensão, visa, em última instância, uma despotenciação (*Entmachtung*) da tradição, implica a proposição de um pensamento sem raízes, movido pela ilusão de um novo início absoluto. Essa quebra é característica da Modernidade, a época do novo, da inovação e do progresso, que emerge com a exigência de reiniciar os processos desde um novo ponto inaugural, sem antecedentes e autofundado. A exigência moderna de superação das tradições não é sustentada apenas pelo impulso emancipatório em direção ao futuro, pois é justificada também pela consciência da precariedade das opiniões prévias cuja vigência está garantida apenas com base na transmissão e no costume. Para os modernos, a ilegitimidade das perspectivas herdas é consequência inevitável da ausência de uma fundamentação racional. Em outras palavras, nenhum momento da cultura que não tenha sido submetido ao crivo do exame racional merece confiança completa. Para recorrer à imagem kantiana, todos os aspectos da existência têm que se apresentar diante do tribunal da razão.³⁵

Habermas afirma que Gadamer e seus adversários (adeptos do positivismo) concordam com a afirmação de que a hermenêutica ultrapassa o âmbito da metodologia científica. Considera, porém, que Gadamer não deveria contrapor a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Haja vista que as ciências humanas reúnem procedimentos empírico-analíticos com procedimentos hermenêuticos. Para Habermas, revelar um alcance mais radical e filosófico da hermenêutica e se afastar de uma concepção positivista da ciência, não deveria resultar em um distanciamento total entre Hermenêutica e Ciência ou metodologia científica.

Habermas reproduz de *Verdade e Método* o trecho revelador da pretensão gadameriana com a hermenêutica. Nas palavras de Gadamer:

Minha verdadeira pretensão era e é filosófica: não se trata do que nós fazemos (*tun*), nem do que nós deveríamos fazer, mas o que está em questão é o que acontece conosco por cima de nosso querer e fazer. (...) A compreensão (*Verstehen*) não deve ser pensada tanto como uma ação da subjetividade quanto como o entrar (*Einrücken*) num acontecer da tradição (*Überlieferungsgeschehen*), no qual o passado e o presente estão em contínua mediação. É isto que tem de ser defendido na teoria hermenêutica, que está demasiado dominada pela ideia de um procedimento, de um método.³⁶

Nessa passagem, revela-se a posição gadameriana de contestar a visão puramente metodológica da hermenêutica. Nesse aspecto, Habermas, embora repudie, igualmente, a redução metodológica da hermenêutica, considera que Gadamer acaba por afastá-la, por completo, do diálogo com as ciências humanas, como afirma o pensador frankfurtiano:

³⁵ Ibid., p. 56.

³⁶ GADAMER, *Apud* HABERMAS. J. **Dialética e hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer.** Porto Alegre: L&PM, p. 14.

La confrontación de «verdad» y «método» no hubiera debido inducir a Gadamer a oponer abstractamente la experiencia hermenéutica al conocimiento metódico en conjunto. Pues esa experiencia es el suelo de las ciencias hermenéuticas; y aun si fuera aceptable separar por completo las humanidades del ámbito de las ciencias, lo cierto es que las ciencias de la acción no pueden menos que asociar procedimientos empírico analíticos y procedimientos hermenéuticos. La pretensión de hacer valer legítimamente la hermenéutica contra el absolutismo de una metodología general de las ciencias experimentales, cargado, por supuesto, también de consecuencias prácticas, no dispensa del negocio de la metodología en general, pues nos tememos que o esa pretensión se torna operante en las ciencias mismas, o no se torna operante de ninguna manera.³⁷

Habermas percebe também em Gadamer o vínculo inquebrantável entre tradição e compreensão, sendo aquela o horizonte intransponível desta. Aqui Habermas critica, outrossim, Gadamer por entender que esse horizonte, embora intransponível, não é inalterável. Diz o frankfurtiano: “Gadamer avalia mal a força da reflexão que se desenvolve no compreender. (...) A reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überliefert*) sem deixar vestígios. Ela é condenada a chegar depois, mas, ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa.”³⁸

Para Habermas, Gadamer “transforma a inteligência da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito como tal.”³⁹ Diz, ainda: “a estrutura preconceitual que se tornou transparente não pode mais funcionar à maneira de preconceito.”⁴⁰ Ainda que a reflexão parta de uma tradição e de um preconceito, quando se volta contra eles, transforma-os.

Habermas afirma “a substancialidade se esvai na reflexão, porque esta não apenas ratifica, mas também rompe ou derruba poderes dogmáticos.”⁴¹ Reabilitar o preconceito como tal e a tradição por si mesma representa um risco de conservadorismo pedagógico e de conformismo político, segundo Habermas.

O educador inculca tradições no educando, porquanto a tradição e os preconceitos são condições de possibilidade do conhecimento. O jovem educando não deve, porém, aceitá-las de modo passivo e resignado, entende Habermas. Deve submetê-las ao crivo da razão, da crítica e da reflexão, ainda que tendo por base outras tradições, que, por sua vez, também não estão

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2000, p. 252.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, p. 18.

³⁹ Ibid., p. 18.

⁴⁰ Ibid., p. 17.

⁴¹ Ibid., p. 18.

imunes à reflexão. Diz Habermas: autoridade e conhecimento não convergem, quando repousam em tradições inquestionadas.

Assevera, portanto, Habermas que:

Nós só podemos nos voltar para normas interiorizadas depois de termos aprendido primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras de concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional.⁴²

Habermas critica também a pretensão de universalidade da hermenêutica. Admite, com ressalva, a tese gadameriana: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”, em que a universalidade do fenômeno hermenêutico decorre da universalidade da linguagem.

Julga, porém, que essa universalidade se aplica ao âmbito da linguagem ordinária, produzida pela cultura. Há, todavia, na ciência moderna, sistemas de linguagem técnica, que são estranhos à linguagem do mundo da vida, terreno próprio da hermenêutica.

Habermas entende também que a pretensão de universalidade da hermenêutica não se sustenta no âmbito da comunicação ou da linguagem sistematicamente distorcida ou perturbada, que obliteram o conhecimento ou a compreensão de objetos culturais reprimidos e esquecidos.

Segundo Habermas, em face de contextos de patologia psíquica ou de dominação social, a psicanálise e a crítica de ideologias, respectivamente, tratam de seus objetos terapeuticamente, por meio da experiência da reflexão, constituindo-se, assim, em um instrumental de análise mais adequado do que a hermenêutica, nesses contextos de comunicação sistematicamente distorcida.

Para o frankfurtiano, esses contextos constituem óbice à universalidade da hermenêutica. Haja vista que neles a linguagem ordinária, campo próprio de aplicação da hermenêutica, encontra-se profundamente alterada.

Gadamer, porém, entende que diferentemente das linguagens formais, a linguagem ordinária não depende de uma metalinguagem que a analise, pois

dispõe da capacidade de fazer reflexão sobre o seu próprio funcionamento, mesmo quando os problemas de comunicação, que necessitam de

⁴² Ibid., p. 18.

esclarecimento, surgem em seu interior. Esta autorreferencialidade causou em Gadamer o pensamento de que não há nenhuma estrutura anterior à linguagem ordinária e que tudo pode ser resolvido mediante a hermenêutica da linguagem ordinária, como última metalinguagem. Habermas compartilha a tese de que a linguagem ordinária é a última metalinguagem exatamente por causa de sua autorreferencialidade, mas isso não o leva a acreditar na sua pretensão de universalidade, como propõe Gadamer.⁴³

Habermas esclarece que a linguagem ordinária é a última metalinguagem, mas isso não exclui o fato de existirem elementos pré-linguísticos, como os identificados por Piaget em seus esquemas de categorias da inteligência, como os analisados por Freud nas estruturas do inconsciente e como os revelados por Chomsky nas regras gerativas da competência linguística. Reconhece, todavia, que, mesmo em relação a esses elementos pré-linguísticos, análise hermenêutica da linguagem ordinária, sua autoreferencialidade, é capaz de conduzir à compreensão desses elementos, mesmo admitindo sua precedência linguística.

Para Habermas, o que, em verdade, compromete a pretensão de universalidade da hermenêutica é a comunicação sistematicamente distorcida, na qual os participantes não podem se tornar conscientes das patologias da linguagem.

Nessas patologias, conteúdos são reprimidos, censurados ou distorcidos de forma sistemática, dando origem ao comportamento neurótico ou socialmente alienado, quando se está refém, de uma neurose ou uma ideologia, respectivamente, ensejando o emprego do instrumental, conforme o caso, da psicanálise ou da crítica da ideologia, pois ambas recorrem à reflexão para conduzir ao autoesclarecimento do neurótico ou do alienado, fazendo emergir ou trazendo à luz o que se encontrava soterrado ou submerso na mente humana. Haja vista que,

o que caracteriza uma patologia, seja provocada por uma neurose ou uma ideologia, é sua peculiar falta de coerência para um indivíduo ou para a sociedade como todo. Essa incompreensão é de tal ordem que os envolvidos não são sequer capazes de perceber que algo vai mal na comunicação. Os neuróticos não podem usar sua competência natural para o autoesclarecimento de sintomas patológicos, do mesmo modo que uma sociedade submetida a uma ideologia não utiliza a sua capacidade de compreensão hermenêutica, pelo simples fato de nem sequer serem capazes de perceber a patologia a que estão submetidas, como patologias. O traço específico da ininteligibilidade é que não se percebe a ininteligibilidade como ininteligibilidade. A pseudocomunicação se baseia em uma aparência de consenso ou de acordo que não se observa como falsa. Somente se podem perceber os mal-entendidos comunicativos por meio da participação, mas justamente por isso o

⁴³ DURÃO, Aylton Barbieri e DURÃO, Adja Balbino de Amorim Barbieri. **Habermas sobre a comunicação sistematicamente distorcida**. In: Aurora - Revista de Filosofia, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 23-48, jan./jun. 2012. p. 27.

participante não consegue perceber os mal-entendidos, quando estes se devem a comunicações sistematicamente distorcidos.⁴⁴

Na neurose ou na alienação, uma parte da comunicação foi reprimida pelos próprios falantes, que empregam símbolos insuspeitos para ocultar outros perturbadores.

Esse mecanismo não obedece mais às regras da linguagem ordinária pública, pois o falante usa o símbolo com um significado totalmente diferente do que lhe é atribuído na fala normal, conferindo-lhe um significado privado, que nem os outros falantes, nem sequer o próprio usuário compreende, uma vez que o símbolo insuspeito ocupa o lugar de um fenômeno que não pode ser lembrado. O mecanismo da repressão mostra como é possível haver uma linguagem privada, mas como patologia, e jamais como fala normal, porque explica como símbolos podem adquirir um significado constante e, contudo, inacessível aos seus próprios usuários.⁴⁵

O projeto emancipatório da modernidade e do iluminismo ao qual se filia Habermas assenta-se na ideia de que a razão e seu espírito crítico e reflexivo pode libertar, mesmo que parcialmente, o homem do jugo da tradição e de patologias que o apequenam.

Stein afirma que, em Habermas, “a razão humana pode mais do que lhe atribui a hermenêutica filosófica. Ela não tem apenas a capacidade de acolher e reconhecer o que lhe é estranho; ela pode também recusá-lo.”⁴⁶ Wellmer acentua: “A Ilustração sabia o que a hermenêutica esquece: que o ‘diálogo’, que segundo Gadamer ‘somos’, também é um contexto de violência e nisto não é diálogo”⁴⁷.

Gadamer, por sua vez, considera, porém, que a psicanálise e a crítica de ideologia se revelam limitadas. Haja vista que em ambas o horizonte é a consciência social, que é constituída pela linguagem ordinária. Na relação terapêutica entre psicanalista e paciente ou na relação entre o crítico e o alienado, o processo pelo qual se busca a emancipação emprega a linguagem ordinária, ainda que burilada com termos específicos dos campos da psicanálise ou da crítica social. Essa busca acaba por reconhecer os limites de ambas e a admissão da universalidade da própria hermenêutica.⁴⁸

⁴⁴ Ibid., p. 29.

⁴⁵ Ibid., p. 33.

⁴⁶ STEIN, Ernildo. **Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em Filosofia**. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica - Para a Crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 98-134; p. 125.

⁴⁷ WELLMER, *apud* STEIN, Ernildo. Op. Cit., p. 127.

⁴⁸ STEIN, Ernildo. Op. Cit., p. 120-121.

Além disso, para Gadamer, a crítica habermasiana da autoridade, fundada na herança iluminista, confunde autoridade com autoritarismo, o que não procederia. Nas palavras de Aquino,

A hermenêutica filosófica tenta tornar evidente a possibilidade concreta de preconceitos ou opiniões prévias legítimas a partir de uma análise fenomenológica da essência da autoridade. Para Gadamer, a autoridade não implica necessariamente autoritarismo. A autoridade de alguém se institui porque confiamos na sua intuição, no seu conhecimento, na sua sabedoria, na sua experiência, transformando-a numa referência a que sempre recorreremos em circunstâncias determinadas. Ao contrário de estar baseada na violência ou no poder de coerção, a autoridade está assentada em relações pessoais construídas a partir do assentimento livre, através do reconhecimento da superioridade de visão do outro. Temos, nesse caso, uma relação entre indivíduos assimétrica que não é imposta pela força bruta, pois está sustentada pela aceitação da superioridade do outro por parte daquele que está no polo mais precário da relação.⁴⁹

Gadamer contesta ainda a pretensão de universalidade da crítica de ideologia, que acaba por inviabilizar o diálogo entre o crítico e o alienado, visto que este deixa de ser considerado um interlocutor, para ser tomado como alguém dotado de uma consciência falsa e um discurso ideologizado, contra o qual se volta o crítico de ideologia que se julga em patamar superior e vertical em relação àquele que seria vítima da dominação ideológica a ser emancipado. Essa relação um tanto quanto vertical entre o crítico e o alienado inviabiliza o diálogo entre interlocutores, em base horizontais.⁵⁰

Habermas, por sua vez, reafirma o caráter emancipatório da reflexão crítica e da possibilidade do diálogo libertador. Em *Laudatio* a Gadamer, afirma o frankfurtiano:

nós só assumimos tradições em liberdade, quando podemos dizer ambas as coisas: sim e não. Sou de opinião de que nós não deveríamos obscurecer da tradição exatamente o Iluminismo (*Aufklärung*), o século XVIII universalista. Mas com este acréscimo eu não quero ficar com a última palavra. Gadamer é o primeiro a acentuar o caráter aberto (*Offenheit*) do diálogo. Dele todos nós podemos aprender a sabedoria fundamental hermenêutica de que é uma ilusão achar que alguém possa ficar com a última palavra.⁵¹

Habermas, portanto, por um lado, exalta o valor da hermenêutica gadameriana, em especial, do seu necessário e virtuoso distanciamento de uma metodologia científica positivista, mas, por outro, critica a pretensão de universalidade da hermenêutica filosófica que, não se aplicaria a

⁴⁹ AQUINO, Thiago. Op. Cit., p. 55.

⁵⁰ Ibid., p. 66.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, p. 18.

contextos de comunicação sistematicamente distorcida, tampouco não conduz a uma visão reflexiva, crítica e esclarecedora da tradição e dos preconceitos, que podem se revelar como instrumentos de dominação e opressão.

Considerações finais

Longo percurso teórico foi trilhado até Gadamer formular sua hermenêutica filosófica, as contribuições de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger destacam-se na constituição de um pensamento hermenêutico que enfatiza a dimensão ontológica ou existencial do homem, sua finitude, sua historicidade e sua pertença inevitável a contextos culturais específicos, horizonte intransponível de tradições e preconceitos que são condições de possibilidade do compreender humano.

Habermas também provém de diversas tradições de pensamento filosófico, desde uma *Aufklärung*, em especial da filosofia de Kant e Hegel, passando pelo marxismo, a psicanálise de Freud, pelo primeiros frankfurtiano até a filosofia da linguagem contemporânea.

O debate travado por esses dois pensadores alemães, nas primeiras décadas da segunda metade do século passado, representa momento singular do pensamento filosófico e científico hodierno.

Stein ressalta que

A discussão sobre hermenêutica e dialética que se desenvolveu a partir dos anos 60, constitui-se num ensaio de refazer, após a assim chamada consumação da metafísica, a pretensão de verdade da filosofia. Método nas ciências se limita a considerações sobre procedimentos. Mas método em filosofia aponta muito antes para caminhos do pensamento. E este pensamento, após a descoberta de sua finitude e na certeza das condições inelutavelmente históricas em que se desenvolve procura salvar o sentido da reflexão filosófica. Sentido que estaria perdido se a filosofia se resumisse a tarefas de justificação do pensamento científico. (...). Essa reabilitação do conteúdo propriamente filosófico e da forma filosófica de apanhar a realidade no diálogo não apenas oportuno, mas necessário com as ciências humanas, é o que se leva dentro da intenção de analisar a controvérsia entre hermenêutica e dialética.⁵²

Hermenêutica e dialética ou crítica são manifestações do vigor filosófico em face, de um lado, do fim da metafísica, e de outro, da absolutização da metodologia científicista. Nesses termos, afirma Stein que

⁵² STEIN, Ernildo. Op. Cit., p. 129.

Não se trata tanto das razões que podem ser exibidas quer pela dialética quer pela hermenêutica em favor de sua universalidade. O modo de dar-se desta universalidade é que irá ramificar-se nas denominações: dialética e hermenêutica. O que aproxima esses métodos filosóficos é muito maior do que aquilo que os distingue. Tanto hermenêutica como dialética trazem em seu ventre a ideia fecunda e inalienável das condições históricas do trabalho do pensamento. Mas afirmam ao mesmo tempo e por isso mesmo, a impossibilidade de um ponto arquimédico para fundar a reflexão, uma espécie de belvedere do espectador imparcial, ou ao menos de um observador privilegiado. Após a consumação da metafísica e a afirmação da finitude, exclusividade e universalidade da razão humana, não há ponto de vista de fora sobre ela mesma. É disto que sabem a hermenêutica e a dialética. E é a esta experiência que elas se agarram como o mais ferrenho positivista à experiência empírica. É por isto que hermenêutica e dialética não são simples ferramentas de pensamento, mas modos pelos quais ele sabe da inelutável condição de participação da razão em tudo aquilo que ela conhece.⁵³

A aproximação e complementariedade entre hermenêutica e crítica são maiores do que aquilo que as separa ou as contrapõe, assim considera Aquino:

pode-se falar de uma complementação entre hermenêutica e teoria social crítica, porque, de um lado, toda crítica pressupõe mediação histórica, interpretação e apropriação de sentido, de outro, se toda compreensão hermenêutica pressupõe a atividade crítica da situação hermenêutica, essa crítica pode eventualmente tornar-se mais intensa e tentar recuperar elementos e aspectos muitas vezes soterrados por uma tradição permeada por dominação e repressão.⁵⁴

Revela-se essa complementariedade, na preocupação tanto da hermenêutica quanto da crítica com o existir humano em sua concretude histórica e social, com a práxis humana, com a força tanto integradora quanto questionadora do diálogo. Ambas, hermenêutica e crítica, em superação do pensamento metafísico e cientificista, retomam a tradição filosófica de intenção ético-política. Nesses termos, reconhece Stein:

Filtra-se, portanto, na controvérsia entre dialética e hermenêutica e na discussão sobre dialética e hermenêutica, a afirmação do sentido ético-político do pensamento. É, sem dúvida, esse sentido prático, com sua força expressiva mais radical, que recupera, através de uma controvérsia metodológica, a verdadeira grandeza e dignidade da filosofia.⁵⁵

⁵³ Ibid., p. 130.

⁵⁴ AQUINO, Thiago. Op. Cit., p. 71.

⁵⁵ STEIN, Ernildo. Op. Cit., p. 132.

Se recuperam a grandeza e a dignidade da filosofia, é porque hermenêutica e dialética ou crítica baseiam-se na própria grandeza e dignidade do homem, ao reconhecerem, de um lado, a sua finitude e historicidade, e, de outro, sua capacidade em transcender tradições que o apequenam e autoritarismos que o menoscabam, mesmo que, para tanto, se amparem em tradições e autoridades libertadoras.

Referências

ALBERTI, Verena. **A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica**. Estudos históricos - Historiografia, Rio de Janeiro, v.9, n. 17, p.31-57, 1996.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I, – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2000.

AQUINO, Thiago. **Tradição histórica e reflexão crítica: notas sobre o debate entre Habermas e Gadamer**. In: *Veritas*. Porto Alegre. V. 57, n. 3 set./dez. 2012, p. 53-73.

BITTAR, Eduardo. **Hans-Georg Gadamer: a experiência hermenêutica e a experiência jurídica**. In: *Hermenêutica Plural*. Orgs. Carlos E. de Abreu Boucault e José Rodrigo Rodriguez. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: Ed. USP, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. **O surgimento da Hermenêutica (1900)**. In: *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.1, n. 1, p. 11-32.

DURÃO, Aylton Barbieri e DURÃO, Adja Balbino de Amorim Barbieri. **Habermas sobre a comunicação sistematicamente distorcida**. In: *Aurora - Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 23-48, jan./jun. 2012.

FEIJOO, Ana Maria L. C. e Cristine M. Mattar. **A Fenomenologia como método de investigação nas filosofias da existência e na Psicologia**. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa* Out-Dez 2014, Vol. 30, n. 4, p. 441-447.

GADAMER, Hans-Georg. **El giro hermenéutico**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

KRELL, Andreas Joachim. **A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica**. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte, n. 113, p. 101-147, jul./dez. 2016.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Ed. 70, 1989.

SIMON, H. S. **Constitucionalismo e abertura constitucional: o debate Habermas-Gadamer e as limitações da tradição como modelo para pensar o direito**. Direito, Estado e Sociedade, n. 36, 2010, p. 74-101.

STEIN, Ernildo. **Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em Filosofia**. In: HABERMAS, Jürgen. Dialética e Hermenêutica - Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

ZABEU, Gabriela Miranda. **Tradição e autoridade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer**. In: *PERI* – Revista de Filosofia, UFSC, v. 06, n. 01, 2014, p. 99-117.

Artigo submetido à *Virtù: Direito e Humanismo*, recebido em 28 de agosto de 2020. Aprovado em 2 de novembro de 2020. A construção argumentativa, a adequada utilização do referencial bibliográfico, as opiniões e as conclusões são de responsabilidade do autor.

Edição publicada em 31 de março de 2023.