

# Hermenêutica da Tradição ou Crítica das Ideologias? O Debate Entre Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas

## Hermeneutics of Tradition or Criticism Towards Ideologies? The Debate Between Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas

Aluísio Ferreira de Lima\*

\* Universidade Federal do Ceará (UFC).

### Resumo

Este ensaio se propõe a apresentar o debate entre Jürgen Habermas e Hans-Georg Gadamer que se estendeu dos anos 60 até 80 do século passado. Um debate iniciado a partir da publicação em 1960 da obra “Verdade e Método” de Gadamer e que ao tomar forma de um diálogo filosófico resultou em crítica, réplica e tréplica, que não apenas esclareceram as proximidades e possibilidades de trabalho conjunto entre a Hermenêutica e a Teoria Crítica, mas também formalizaram o distanciamento e as impossibilidades de entendimento dessas duas correntes teóricas. O foco do debate entre os dois autores refere-se principalmente a ênfase dada por Gadamer aos preconceitos e a autoridade na construção da realidade. Esta ênfase serviu de ponto de reflexão para Habermas em sua crítica da técnica e da ciência entendidas como aparelhos de manutenção do *status quo*. Habermas questiona se o modelo hermenêutico pode recuperar o compromisso da emancipação humana para o conhecimento.

**Palavras-chave:** Filosofia. Teoria Crítica. Hermenêutica. Jürgen Habermas. Hans-Georg Gadamer.

### Abstract

*This paper presents the debate between Jürgen Habermas and Hans-Georg Gadamer. Such a debate took place from 1960 to 1980 and was initiated with the publication of “Truth and Method” (Gadamer, 1960), which took the form of a philosophical dialog and resulted in criticism, rejoinder and answer. Not only did it clarify the proximities and possibilities of joint work between Hermeneutics and Critical Theory but also formalized the distance and the impossibilities of agreement between these two theoretical perspectives. The focus of the debate between the two authors refers mainly to the emphasis Gadamer gave to the preconceptions and the authority in the construction of reality. This emphasis has served as a reflection point for Habermas in his criticism towards technique and science, both understood as maintenance devices of the status quo. Habermas questions whether the hermeneutic model can rescue the commitment of human emancipation for knowledge.*

**Key-words:** Philosophy. Critical Theory. Hermeneutics. Jürgen Habermas. Hans-Georg Gadamer.

## 1 Introdução

Hermenêutica é uma palavra derivada do verbo grego *hermeneuein* e do substantivo *hermeneia*, que significam, em sua extensão semântica, algo que “é tornado compreensível”, “levado à compreensão”, e foi atribuída a arte de interpretar textos objetivando seu sentido verdadeiro.

Inicialmente utilizada no o estudo teológico e aplicada especificamente na interpretação das Sagradas Escrituras. Entretanto, seu uso ampliou-se desde o século XIX chegando a ser um elemento importante para as teorias filosóficas do significado e compreensão, assim como para as teorias literárias de interpretação textual.

## 2 Desenvolvimento

A guinada hermenêutica no século XIX pode ser atribuída a dois teóricos; Friedrich Schleiermacher (1999), que fundamenta seu projeto, perguntando não apenas

como se interpreta determinado texto, mas, o *que* significa de modo geral interpretar, compreender e Wilhelm Dilthey (1974), que teve o mérito de assentar a hermenêutica dentro do mundo histórico, divergindo daqueles que achavam ser possível importar métodos das ciências naturais para interpretar fenômenos vivenciais.

Esses teóricos reivindicam das “mãos” cléricas o direito de interpretação, que se transformava de uma inspiração divina em uma técnica de compreensão da expressão dos sentimentos do autor, na qual o intérprete deveria se colocar no lugar do autor para reviver seu ato criador, numa clara alusão ao que desde os tempos antigos se denominava *círculo hermenêutico*.<sup>1</sup>

Outra inovação sofrida pela hermenêutica filosófica será realizada por Martin Heidegger e seu discípulo Hans-Georg Gadamer. Esses autores questionam a capacidade interpretativa, colocando em xeque a dicotomia sujeito/objeto e atribuindo um caráter profundo à compreensão.

Dedicado ao prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa, estimado mestre e amigo, na ocasião dos seus 71 anos.

Com o *giro fenomenológico*, a Hermenêutica passa a ser compreendida como fenomenologia da existência, ou seja, como análise das possibilidades que o ser tem de existir e de se manifestar através das alternativas que ocorrem no tempo.

A partir de Gadamer (2002a; 2002b), o círculo hermenêutico é complexificado e deixa sua formalidade, passando a ser explicado como a compreensão do movimento da tradição e do intérprete. Intérprete que, por sua vez, relaciona-se com a tradição sendo determinante e determinado por ela. É por isso que em Gadamer o círculo hermenêutico extrapola o sentido tradicional, como metodologia, e passa a ser visto como momento estrutural ontológico da compreensão. A experiência hermenêutica, entendida agora como uma experiência do “tu”, se fundamenta em um sentido fático. Os falantes têm entre si algo mais em comum do que sua qualidade de sujeitos dialógicos empenhados em um entendimento.

Sem uma história tão longa quanto a Hermenêutica, mas com conteúdo teórico e uma expansão tão grande quanto esta, encontramos a Escola de Frankfurt, que pode ser caracterizada como um movimento filosófico e sociológico fundado em 1923 e associado ao Instituto de Investigação Social da Universidade de Frankfurt.

Tendo como porta voz inicial Max Horkheimer (que expôs a Teoria Crítica como linha de pesquisa dessa escola em artigos do periódico *Zeitschrift für Sozialforschung* – organizados e publicados em 1968 sob o título Teoria Crítica), e contando com a contribuição de Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Eric Fromm e outros que ajudaram a desenvolver nessa escola um referencial teórico-metodológico pautado na concepção marxista de sociedade, admitindo contribuições de outras teorias libertárias (como a psicanálise). Sustentavam que o marxismo, como qualquer outra teoria, deveria ser submetido à crítica, sendo que a sociedade moderna estaria sofrendo de enfermidades que só poderiam ser “curadas” com uma transformação radical da teoria e da prática e que a própria tecnologia constitui uma dessas enfermidades e não uma solução, como havia suposto Marx. Para os autores dessa escola a revolução proletária que haveria de libertar a humanidade não era inevitável e o pensamento teórico não é de todo independente das forças sociais e econômicas.

Atualmente Jürgen Habermas é considerado o representante da terceira geração da Teoria Crítica (embora isso não seja um consenso entre os autores). Com esse autor, ex-assistente de Adorno, o objetivo da Teoria Crítica continuou sendo analisar detalhadamente as origens das teorias nos processos sociais, sem aceitá-las de imediato como faziam os empiristas e positivistas, visto que isso implicaria em aceitar implicitamente processos e condições que refletiam diretamente nas condições de

emancipação dos indivíduos.

Habermas segue afirmando que *Teoria Crítica*, como uma teoria crítica das ideologias, entende que as ciências não estão livres de interesses e são associadas à idéia de domínio da natureza mediante a tecnologia, portanto devem ser “desmascaradas” e expostas à crítica.

Parece lícito inferir que ambas as escolas de pensamento preocupam-se com a possibilidade de uma interpretação para além da tradicionalista, ao mesmo tempo em que tanto a hermenêutica quanto a teoria crítica entendem a compreensão como passível de auto-enganos e reposições das antigas interpretações.

Todavia, se de um lado a hermenêutica, a partir de Gadamer, tem se constituído como uma corrente filosófica<sup>2</sup> que segue debatendo com o modelo anti-positivista do conhecimento (ou de compreensão), e de outro lado a teoria crítica, a partir de Habermas, tem tentado encontrar na hermenêutica indícios que levem a um conhecimento emancipatório a partir do entendimento intersubjetivo próprio do conhecimento advindo dos saberes histórico-hermenêuticos.

A convivência entre as duas teorias não tem sido pacífica, na medida em que a primeira parte da perspectiva ontológica desenvolvida por Heidegger contra a herança iluminista e a segunda segue justamente a perspectiva filosófico-prático iluminista (com elementos dialéticos).

Em linhas gerais podemos dizer que a experiência hermenêutica, de acordo com Gadamer, infere que nossa relação com o interlocutor seja uma relação de “compreensão” (*Verstehen*) e não um “conhecimento objetivo”. Essa característica de comunicação implica em reconhecer que para os outros, o significado é inseparável da validade, que unicamente podemos nos apropriar daquilo que o outro expressa se aceitarmos seu valor como “verdade possível”.

Seguindo a influência heideggeriana, essa experiência hermenêutica supõe uma instância de abertura do mundo como sentido ou orientação prévia das questões e das respostas dentro da qual os interlocutores estão desde sempre inseridos, instância abridora do mundo que se põe também como um interlocutor diante do qual o indivíduo não adota somente uma atitude compreensiva, mas também uma atitude de submissão à autoridade, na medida em que o indivíduo aceita a validade da tradição em que a dita linguagem está articulada.

Habermas, por sua vez, apelando ao modelo dialógico, que Gadamer já havia exposto, reclama a “possibilidade de crítica”, exigência de que as pretensões de validade da tradição sejam desempenhadas nos mesmos termos que com qualquer interlocutor, como qualquer indivíduo racional está obrigado a fazer.

Habermas entende, a partir da tradição da teoria crítica, que a instância abridora de mundo, sendo um

<sup>1</sup> A concepção tradicional de *círculo hermenêutico* entende que o conhecimento anterior da obra é fundamental à compreensão de suas partes, assim como a compreensão adequada das partes resultaria numa boa interpretação do todo.

<sup>2</sup> Em nosso trabalho ressaltaremos especificamente a hermenêutica tradicional e filosófica, principalmente a desenvolvida por Gadamer, com o objetivo de discutir seus pressupostos e apresentar o debate que este autor travou durante os anos 60 até 80 com a teoria crítica desenvolvida por Habermas. Deixaremos de discutir aqui os diferentes aspectos e classificações tanto da hermenêutica quanto da teoria crítica, que como se sabe não se apresentam de forma monolítica. Registraremos aqui dois trabalhos importantes no campo hermenêutico que não serão contemplados, nos desculpamos de antemão por isso, são eles: BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980. e HECKMAN, S.J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986.

produto simbólico elaborado pela própria humanidade, pode sofrer um tipo de manipulação semântica chegando a aparecer como mais um produto na esfera capitalista.

Pode-se dizer que a crítica passa por duas questões antagônicas. De um lado, esse autor está interessado no potencial crítico da hermenêutica diante da versão positivista das ciências humanas e sociais. Neste sentido tece elogios ao autor de *Verdade e Método*, na medida em que este tem colaborado ativamente com uma elaboração crítica à autocompreensão objetivista das ciências do espírito tal como havia projetado o historicismo.

Na discussão gadameriana dos preconceitos, Habermas descobre o espaço em que pode introduzir, por sua vez, os preconceitos iluministas contra os preconceitos, em outras palavras, o arsenal crítico, de caráter político, que o positivismo escamoteou ao separar conhecimento e interesse em função de uma dada concepção de ciência. Para o autor, Gadamer “transforma a inteligência da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito enquanto tal”. (HABERMAS, 1987, p. 16).

Por outro lado, o reconhecimento da hermenêutica enquanto identificação compreensiva dos significados e validade somente pode ter utilidade para Habermas se questiona a metáfora conversacional do diálogo entre interprete e tradição e, radicalizando o caráter do diálogo mesmo como uma chave da compreensão, nega a função normativa à instância “abridora de mundo”, situando-a novamente no indivíduo empírico.

Isso aparece principalmente na *Lógica das Ciências Sociais* (1996), texto em que o autor reivindica a concepção gadameriana frente à doutrina sociológica de Schultz e a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein que aparecem como uma problemática frente suas elaborações acerca da linguagem.

Nesse trabalho Habermas explica que em Schultz, apesar da linguagem sofrer transformações a partir do pensamento fenomenológico, ainda permaneceria preso a uma concepção de instrumento das operações apresentativas do eu, seguindo uma perspectiva transcendental.

Wittgenstein, por sua vez, relegaria em parte o caráter construtivo da palavra, desde sua concepção de uma linguagem otimizada e artificial para a transmissão de informação tratada no *Tractatus lógico-philosophicus*. Sendo assim, ao contrapor-se frente ao caráter ontológico que a teoria gadameirana carrega consigo, trata de apresentar uma contraproposta a partir de uma teoria da competência comunicativa que explique reconstrutivamente essa mesma situação hermenêutica, e que como consequência dissolva a facticidade de base, que a (des) fundamenta, a partir da racionalidade.

Frente a esse debate, pretendemos realizar ao longo desse artigo uma apreciação dos principais textos que fomentaram a polêmica entre Gadamer e Habermas desde a publicação de *Verdade & Método* (GADAMER, 2002) em 1960. Focando o que Ricoeur (1977) entende como “ponto crítico” (Brennpunkt) atacado por Habermas

desde a *Lógica das Ciências Sociais*: a concepção de consciência histórica e a reabilitação, provocativa, dos três conceitos interligados de preconceito, autoridade e tradição.

Entre os textos selecionados para análise estão *Sobre “Verdade e Método” de Gadamer*, publicado originalmente em 1967 por Habermas<sup>3</sup>; o ensaio resposta publicado em 1966, por Gadamer, *A universalidade do problema hermenêutico*; a tentativa de um “balanço crítico entre o pensamento hermenêutico e dialético” escrito por Habermas que data originalmente de 1970, denominado *A pretensão de universalidade da hermenêutica*<sup>4</sup> e; finalmente, a *Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia* de 1971, escrita por Gadamer.

Em linhas gerais o pensamento habermasiano pode ser definido pelas seguintes tarefas, encadeadas entre si:

1) evitar a redução de toda a racionalidade ao tipo instrumental, que é própria de um conhecimento científico e de uma técnica que se desenvolveram e operam à margem e, em algumas ocasiões, contra o interesse emancipatório.

2) solucionar a questão da ordem social mediante um conhecimento alternativo, mas não excludente, ao da ciência e técnica.

A combinação das duas tarefas impõe à construção do conhecimento limites e exigências que passam pelo domínio da práxis transformadora/emancipatória e podem ser apontadas como variações da teoria crítica clássica.

Reforçando as teses de autores como Bronner (1997) e Freitag (2004), que apresentam Habermas como herdeiro intelectual dessa escola, principalmente no que se refere às influências de base na construção de seu pensamento, o materialismo histórico, a crítica weberiana da racionalidade e a psicanálise, e justificam em parte seu desacordo com a hermenêutica gadameriana.

Habermas considera que, como todas as sociedades, a sociedade moderna também apresenta problemas emergentes de sua própria estrutura e dinâmica (sobre tudo o sistema econômico) e que contradizem o ideário que rege essa mesma sociedade.

As proposições trazidas por Habermas apresentam-se como engrenagens para uma teoria transformadora e, como tal, está compreendida como um ideal (de tipo democrático radical) que aparece como pressuposto em sua obra: a razão universal, a liberdade, a autodeterminação, a autonomia e a emancipação.

Uma teoria que se torna possível a partir da instituição de uma ação comunicativa livre de dominação; aqui vale dizer que o pressuposto também é o fim, na medida em que essa teoria deve se preocupar tanto em investigar quanto em contribuir para a geração de condições de possibilidades dessa situação ideal.

Esse esclarecimento torna-se importante uma vez que Habermas argumenta que o conhecimento empírico das ciências positivas não pode, por si mesmo, cumprir nas sociedades capitalistas tardias nenhuma função eman-

<sup>3</sup> Trabalho que originalmente fazia parte de um relato bibliográfico intitulado *A lógica das ciências sociais* e foi posteriormente incluído como artigo na coletânea editada por Habermas: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, que apresentou as pretensões do método crítico dialético e examinou as teses da filosofia hermenêutica gadameriana.

<sup>4</sup> Texto que fazia parte de uma coletânea em homenagem aos 70 anos de Gadamer e que recebeu o título *Hermeneutik und Dialektik*, sendo posteriormente incorporado no livro *A lógica das Ciências Sociais*, publicado em 1970.

cipadora, uma vez que estabelecem que a ciência e a técnica, em conexão com a burocracia e o capitalismo, se tenham convertido em instrumentos de controle e domínio da natureza e dos seres humanos, cumprindo uma função opressora. Assim, o citado autor empenha-se em pesquisar as condições de possibilidade de um conhecimento voltado para a emancipação.

O interesse que Habermas (1996), mostra pelo tratamento gadameriano da linguagem procede daquilo que ele entende como mais valioso na sua teoria: sua capacidade para derrubar a rigidez da concepção wittgensteiniana a respeito das dimensões da linguagem, ademais da comunicação-dialógica.

As regras gramaticais implicam, junto com sua aplicação possível, a necessidade de uma interpretação. Isto não foi considerado por Wittgenstein. Daí que também considera a prática dos jogos de linguagem historicamente. Em Gadamer, a linguagem cobra uma terceira dimensão: a gramática segue uma aplicação de regras que, por sua vez, seguem um sistema de regras desenvolvido historicamente (HABERNAS, 1996, p. 234).

Considerando a historicidade das linguagens, cabe assinalar dois planos possíveis de comunicação:

- 1) o plano histórico vertical de comunicação entre um jogo de linguagem do presente e outro do passado.
- 2) o plano horizontal da comunicação dos jogos lingüísticos co-presentes entre os estranhos.

Em ambos os casos, é preciso mediar a comunicação com a interpretação e, a esse respeito, nos encontramos com um processo do tipo que Gadamer chama de “fusão de horizontes”. Assim, a hermenêutica não só tem a ver com o uso particular de nossa interação com os produtos culturais, como também é uma teoria que tem um significado universal, já que todo contato com a realidade passada está “precon-ceituado” pela construção lingüística do nosso entendimento; em conseqüência disso, todo conhecimento, para Gadamer, tem um componente hermenêutico.

O interesse final de Habermas (2003, p. 105) pela análise gadameriana, que se centra na atribuição de três dimensões à linguagem (histórica, interpretativa e de aplicação), nos parece pautada na advertência que esta teoria apresenta “a uma subjetividade que se engana para não ver que todas as suas manifestações são dependentes de contexto”. Isto faz da compreensão um tipo de conhecimento só explicável a partir da razão prática e, podemos dizer comunicativa.

Aqui aparece o ponto de encontro das duas teorias, na medida em que

o grande mérito de Gadamer consiste em haver demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma transcendentalmente necessária, à articulação de

uma autocompreensão orientadora de ação (HABERMAS, 1996, p. 247)

Em geral, e, em conseqüência, virtualmente orientadora de ações de grupos sociais.

O pensamento gadameriano, influenciado por Husserl e Heidegger, tenta combinar a dialética hegeliana com a tradição hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey. Para Gadamer o conhecimento é fundamental a existência humana. Somente a partir de seu próprio horizonte de interpretação, “que está em constante formação”, pode o homem compreender-se e compreender a realidade circundante. Cada conhecimento é uma interpretação e, antes de tudo, um conhecimento de si mesmo.

Gadamer (2002b, p.259) ensina que desde Schleiermacher a hermenêutica pode ser entendida como “a arte de evitar mal-entendidos”. Essa descrição segundo o autor é legítima na medida em que “o estranho induz facilmente mal-entendidos, produzidos pela instância temporal, pela mudança dos costumes de linguagem, a modificação do significado das palavras e dos modos de representação”. Ou seja, o estranhamento da consciência estética e da consciência histórica, duas formas de alienação que se referem concomitantemente a uma consciência secundária frente à imediata pretensão de verdade que provém da obra de arte e a experiência que vai se formando lentamente, da autocrítica dos testemunhos da vida passada.<sup>5</sup>

A hermenêutica gadameriana segue a denominada “virada lingüística”. Trata-se de uma inovação tradicional entre objetivações da atividade humana que podem ser entendidas “desde dentro” e fenômenos naturais que só podem ser explicados “desde fora”; tal inovação se converte na distinção entre entidades e objetivações com as quais o observador pode entrar em comunicação e diálogo, e aquelas com as quais tal empenho resulta impossível.

Nesse sentido, propõe o desenvolvimento da experiência hermenêutica como uma possibilidade abrangente que se contrapõe a consciência estética e histórica. Sua intenção imediata é “buscar superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de “ciência da hermenêutica” pela sua inserção na idéia moderna de ciência”, de modo a

evitar os pressupostos que estão à base da consciência estética, da consciência histórica e da técnica de evitar mal-entendidos, superando assim as alienações presentes neles (GADAMER, 2002b p. 260).

Diante dessa tarefa, autor acima citado recorre ao círculo hermenêutico heideggeriano, que parte do pressuposto que mais do que os conceitos, são os nossos preconceitos que perfazem nosso ser.

<sup>5</sup> Gadamer refaz o caminho trilhado por Dilthey (que segue os passos de Schleiermacher e radicaliza a tentativa de liberação da compreensão histórica de todos os pressupostos dogmáticos), tentando explicitar um novo modo de compreender a razão e a existência humanas, com base na existência e finitude. Tenta mostrar que existe uma tradição histórica de “liberação da verdade” que não se restringe ao modelo estabelecido pelas ciências da natureza, e afirma que a hermenêutica tem como tarefa “palmilhar o desenvolvimento do método hermenêutico na idade moderna, que desemboca na consciência histórica” (Gadamer, 2002a). Em outras palavras, cabe ao saber histórico recuperar aquilo que foi perdido, assim como, reconstruir a tradição, uma vez que essa nos devolve o ocasional e originário, de forma dinâmica. Caso contrário, corre-se o risco de transformar a experiência de investigação sobre o passado em um mero deciframento.

Pode-se mostrar que originalmente o conceito de preconceito ultrapassa o sentido que lhe damos à primeira vista. Os preconceitos não são necessariamente injustificados e errôneos, de modo a distorcer a verdade. Na realidade, o fato de os preconceitos, no sentido literal da palavra, constituírem a orientação prévia de toda a nossa capacidade de experiência é constitutivo da historicidade de nossa existência. São antecipações de nossa abertura para o mundo, que se tornam condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos dizer algo (GADAMER, 2002b p. 261).

Nesse sentido, não há desenvolvimento possível do conhecimento sem pré-conhecimento. Ou seja, todo conceito pressupõe e toma por base um conceito prévio, ou um pré-conceito.

Assim, frente à concepção negativa do preconceito herdado do Iluminismo que o concebe como fruto do uso autônomo da razão e da assunção acrítica do estabelecido pela autoridade e tradição, Gadamer (2002) tenta uma nova reabilitação (via re-significação positiva) tanto do preconceito como das noções que se encadeiam em qualidade de fontes: a autoridade e a tradição. O discurso de autoridade tem sua força no reconhecimento de sua verdade reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio.

Desse modo, o discurso de autoridade não tem sua força ligada diretamente na coerção, mas sim no convencimento de que carrega uma verdade em si.

É assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à idéia de que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser inspecionado principalmente. É nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista. Sem dúvida que os preconceitos que implantam encontram-se legitimados pela pessoa (GADAMER, 2002b, p. 420)

A autoridade tem uma íntima relação com a tradição, pois aquilo que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima e nossa identidade está intimamente ligada a essa herança que lhe foi transmitida. Todavia, a força dessa herança não é de todo insuperável e não significa que não possamos nos tornar senhores de nós mesmos, pois o fato de re-significar nossa herança histórica de maneira crítica e com isso repensar nosso projeto de ser, possibilita que novos horizontes passem a ser vislumbrados.

O preconceito passa a ser entendido como pré-conhecimento, sendo que a “tradição” é apresentada como uma forma de autoridade que se tem feito anônima e que determina nosso ser histórico finito e nossos comportamentos.

A “autoridade”, por sua vez, é um atributo (de pessoas e tradições) cujo fundamento não está na obediência senão no conhecimento e reconhecimento. A autoridade é algo que se outorga ou não mediante um ato racional de reconhecimento.

Sendo assim, e contra o ideal iluminista, nenhum tipo

de autoridade, nem sequer a tradição, exige a abdicação da razão.

Partindo desses pressupostos, Gadamer afirma que toda compreensão é de determinada tradição (a do “texto” que se quer compreender) e se dá no marco de outra tradição: a do intérprete, que como todo ser humano, está essencialmente invadido de preconceitos que operam como pleitos prévios ou antecipações de sentido compreendido pelo texto.

Vemos aqui um problema no que se refere a como harmonizar as duas tradições implicadas. Gadamer vai tentar solucioná-lo a partir da tese de que um “texto” só se compreende desde uma distância no tempo e recorre ao mencionado “círculo hermenêutico” para descobrir a compreensão como uma interpenetração entre os movimentos das duas tradições implicadas. Uma interpenetração que é possível porque entre duas tradições há um sentido comunitário que, por sua vez, está em um constante processo de formação que corre além da compreensão.

A interpretação é um comportamento produtivo de novos horizontes, uma tarefa aberta e inacabável. Sendo assim, tanto a interpretação de um horizonte, ou tradição, como a compreensão resultante, não podem ser feitas no marco desse mesmo horizonte, a não ser a partir da perspectiva do intérprete, amalgamando-o com ele.

Esta amálgama implica que ao compreender, o intérprete não se põe no lugar do outro (como ocorria em hermenêuticas anteriores, por exemplo, em Schleiermacher), mas se coloca de acordo com o outro sobre o assunto: a “abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim.” (GADAMER, 2002b, p. 532).

A referência à linguagem, neste sentido, resulta duplamente pertinente, primeiro porque os “textos” do passado existem e se dão nesse meio que é a linguagem e, conseqüentemente, o objeto de interpretação passa a ser de natureza lingüística; secundamente porque resulta na pertinente compreensão de que a interpretação possui uma relação fundamental com a lingüística, ou seja, tanto a linguagem como a interpretação não são meros objetos ou instrumentos, mas sim, juntas abarcam tudo o que de um modo ou outro pode chegar a ser objeto.

É nesse contexto que Gadamer reivindica o caráter Universal para a hermenêutica: sua possibilidade de compreensão que vem sempre ligada ao paradigma da linguagem, fugindo assim do positivismo, ou seja, o autor considera o elemento lingüístico essencial sem o qual a atualização de uma tradição seria um movimento imanente nela mesma. Todavia, será nesse mesmo ponto que ocorrerá sua discordância com Habermas, como se poderá observar adiante.

Habermas (2001), que 2 anos antes de tecer críticas a pretensão de universalidade da hermenêutica havia publicado *Ciência e Técnica como “Ideologia”* e explicado que o desenvolvimento da técnica e da ciência distorcia e desmontava as antigas legitimações (intensificando o caráter de dominação dos indivíduos frente ao imenso aparelho de produção e distribuição, privatizando o tempo livre e quase indiferenciando a fusão entre o trabalho

produtivo e destrutivo), acusa Gadamer de cair em um idealismo relativo que incapacita de tomar uma distância crítica.

Habermas (1996, p. 259), infere que Gadamer incorre em erro ao converter o ponto de referência absoluta no próprio acontecer da tradição enquanto meio de linguagem, e com isso:

Não se dá conta de que na dimensão do acontecer da tradição há de supor que já está sempre mediado o que segundo a diferença ontológica não é susceptível de mediação alguma: as estruturas lingüísticas e as condições empíricas presentes nessas estruturas historicamente mudam.

Em outras palavras, a tradição (*Überlieferung*) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim, uma linguagem transmitida que vivemos. Quando Gadamer reconhece a consciência articulada como entendimento (*Verstehen*) não pode superar, como pretendia o positivismo, a tradição à qual pertence o intérprete, e aqui não se conclui que seja essa consciência a que determina unidimensionalmente o ser material.

Habermas (1996, p. 259), afirma que:

A infra-estrutura lingüística da sociedade é um momento de um plexo que por mais que seja por mediação de símbolos, vem também constituído por coações da realidade: por coação da natureza externa, que penetra nos procedimentos com que a submetemos ao controle, e pela coação da natureza interna, que se espelha nas representações que exercem as relações de poder social.

Dessa maneira, somente se estivermos dispostos a pensar que a atividade humana está triplamente mediada é que poderemos entender a possibilidade de uma práxis renovada. Em outras palavras, não basta revisar criticamente e transformar os padrões de interpretação simbólica, mas sim, entender a tradição e seu efeito de forma relativa, isto é, tão submetida aos sistemas de trabalho social e domínio político quanto estes estão ligados a ela. Caso isso não seguisse esse caminho poderíamos incorrer em uma interpretação da história unicamente como evolução da consciência reflexiva, à margem das resistências surgidas em diversos momentos pelos agentes presentes na interação social e processos de trabalho.

Em última análise, Habermas entende a proposta de Gadamer como uma filosofia politicamente conservadora, principalmente ao defender a força dos preconceitos e autoridade existentes na constituição da identidade.

Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas sem deixar vestígios. Ela é condenada a chegar depois, mas ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa. Nós só podemos nos voltar para as 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 dogmáticamente como regras da concepção de mundo e do agir, pode ser tira-

do da autoridade aquilo que era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional (HABERMAS, 1987, p. 18).

De acordo com o autor anteriormente citado, o limite de Gadamer restringe a força da reflexão e impede que a compreensão possa ser entendida como outra forma de conhecimento. O conhecimento só seria possível a partir dos preconceitos que determinam a comunicação e se faz visível na dominação presente em toda estrutura dos preconceitos, logo, se existe comunicação livre de coerção, se há desmascaramento de subterfúgios, de pseudo-comunicações e de falsos consensos, a hermenêutica de Gadamer não se deteve a pensar sobre isso.

A idéia de comunicação sistematicamente distorcida trazida por Habermas ajuda a contradizer a tese gadameriana e mostra que autoridade e conhecimento não convergem, na medida em que a reflexão hermenêutica opera sobre a facticidade das normas recebidas via autoridade, desenvolvendo uma força retroativa sobre essa própria autoridade, o que faz com que a mesma não seja mais que coação, pseudo-comunicação e, portanto, conhecimento “não verdadeiro”.

Em resposta a esta crítica, vemos em Gadamer a proposição do não descarte da possibilidade trazida pelo poder da reflexão como desmascaradora da falsa consciência, ou seja, na crítica das ideologias. E se Habermas encontra em sua teoria essa lacuna no que se refere à explicação de como é possível reconhecer um falso consenso.

Gadamer (2002b, p. 310), por sua vez, usa do mesmo veneno para atacar seu adversário.

Habermas me acusa de falsa ontologização, por exemplo, porque não vejo uma oposição excludente entre autoridade e Iluminismo. Segundo ele, a falsidade consistiria em pressupor que o reconhecimento legitimador se produz sem violência e sem o acordo que fundamenta a autoridade. Mas não deveria fazer essa pressuposição. Realmente não? O próprio Habermas não faz essa pressuposição quando reconhece que deveria haver essa concordância livre como a idéia diretriz de uma vida social livre de violência e dominação?

Para Gadamer (2002a), a proposta de antecipação de uma situação ideal de fala é vista como o ponto cego da teoria habermasiana, que seria resultante de sua ligação com a herança Iluminista, preocupada em resolver prejuízos obsoletos e superar privilégios sociais pelo pensamento e reflexão. O autor também acusa Habermas de criar um preconceito dogmático em relação ao que significa “razão” entre os indivíduos e superestimar o papel do pensamento filosófico na realidade social.

O único ponto de encontro entre a proposta de antecipação ideal de fala habermasiana com a hermenêutica gadameriana são as condições do entendimento, como bem pode ser vislumbrado no seguinte comentário: concordo com ele [Habermas] que a possibilidade de entendimento comunicativo obedece a condições que não podem ser recriadas pelo diálogo, mas que formam uma solidariedade prévia (GADAMER, 2002a).

Porque a crítica gadameriana não se restringe às condições do entendimento e o problema da autoridade.

Gadamer ataca também a noção de “reflexão crítica” que Habermas recorre para tornar plausível uma compreensão emancipatória.

O modelo de tal reflexão extraído da teoria psicanalítica de Alfred Lorenzer<sup>6</sup>, segundo Gadamer (2002b), segue uma lógica de difícil aplicação na realidade. Pois diferente do sofrimento e desejo de cura presentes na intervenção terapêutica, que é imputada ao analista por meio de uma autoridade que possibilita com que este esclareça as motivações reprimidas e derrube as resistências, na vida social, cuja resposta se dá mediante a autoridade do médico bem informado no âmbito social e político. Falta uma base específica para a análise comunicativa, cujo tratamento o doente aceita livremente porque conhece sua doença.

Uma série de cautelas institucionais que protegem o paciente frente a um possível excesso do psicanalista, o qual pode exercê-la escutando-se em um mascaramento pseudo-comunicativo, vai ser entendido por Gadamer (2000b) como um fenômeno que ocorre no âmbito social, a resistência do oponente e a resistência contra o oponente, uma pressuposição comum a todos. Em outras palavras, as questões relativas à emancipação no âmbito social e político não são susceptíveis de um tratamento epistemológico-hermenêutico, pois seguem convenções político-sociais.

Dessa forma, para Gadamer não há, como pretendia Habermas, um paralelo entre a psicanálise e luta política, ao passo que nesta última o adversário não pode ser considerado como um dialogante.

E valendo-se do pensamento habermasiano, Gadamer defende que no âmbito político é exigido um uso objetivante da teoria, na medida em que a luta política se move no que o próprio Habermas chamou de ação estratégica. Em outras palavras, a luta política e hermenêutica estão situadas por diferentes interesses do conhecimento (estratégico e emancipatório, respectivamente), em que não cabe uma reconciliação. Aqui aparece o abismo que separa de um lado o que a teoria pode oferecer e o que a práxis demanda.<sup>7</sup>

Concordando com seus críticos que postulam que da mesma forma que crítica da ideologia transforma-se de uma “teoria da arte” compreensiva para auto-reflexão, também acreditava que a hermenêutica devia superar a idéia de compreensão integral, livre de dogmatismos. Possibilitando distinguir entre práxis hermenêutica e sua disciplina do aprendizado de uma mera técnica, seja ela técnica social ou método crítico.

Na hermenêutica a consciência do sujeito que compreende sempre é co-determinada por um fator da história dos efeitos. Mas isso implica também na tese inversa,

a saber, o que é compreendido sempre desenvolve certa força convincente que influi na formação de novas convicções.

A questão que fica aparente a partir desses autores é saber se a reflexão sempre dissolve relações substanciais (como pensa Habermas) ou se também é possível assumi-las conscientemente e com conhecimento de causa (como pensa Gadamer).

A tese gadameriana de que todas as manifestações do social e do político dependem de crenças comuns determinadas historicamente e fortalecidas pela autoridade perde força ao compreender-se que as transformações sempre surgem frente a crenças contrárias que podem ser tomadas como verdadeiras pelos indivíduos.

O conteúdo metafísico frente à autoconsciência apresentado por Gadamer aparece de forma mais elaborada na crítica habermasiana, na idéia de antecipação de vida justa e no esforço de se alcançar o entendimento mútuo.

Quanto à importância das proposições de Habermas e Gadamer, podemos dizer que a hermenêutica e a dialética ultrapassam a mera utilização instrumental do pensamento e expressam a inelutável condição de participação da razão em tudo o que ela conhece.

Concordando com Stein (1987), que alerta para impossibilidade de encontrarmos um ponto arquimédico nessas duas teorias para fundar uma reflexão imparcial, podemos dizer que os dois modelos encontram sua importância na crítica da produção do conhecimento científico, principalmente no esforço que estes apresentam contra a ameaça da tecnocracia.

Para Stein (1987, p.131) a hermenêutica e dialética representam, de maneira única e privilegiada, o trajeto de um tipo de forma de vida que poderíamos caracterizar como precedendo a toda ciência e trabalho científico.

Mesmo considerando a crítica gadameriana dirigida à situação ideal de fala, apostaríamos na proposta habermasiana. Pois essa situação ideal de fala apresentada por Habermas nos parece algo muito mais que uma simples proposta de horizonte utópico, aparenta ser um ideal a ser buscado.

Habermas mostra-se aqui totalmente comprometido com os ideais do Iluminismo, principalmente aquele descrito por Kant (2004), que já dizia ser projeto da Modernidade a saída do ser humano da menoridade que ele mesmo se colocou; menoridade que adquiriu ao delegar ao outro as escolhas racionais acerca de sua vida.

Tanto em Kant como em Habermas, entende-se que é difícil para o ser humano se desprender de sua menoridade na medida em que este acredita ser essa a sua natureza, que acredita ser livre, mesmo que a todo

<sup>6</sup> As discussões psicanalíticas realizadas por Habermas seguem a crítica desse autor ao modelo freudiano clássico, a assunção do Materialismo Histórico e da teoria de Wittgenstein. No decorrer dos últimos anos Habermas se afasta do modelo de Lorenzer e investe no que irá chamar de Pragmática Universal. Para maior aprofundamento tanto do uso da teoria de Lorenzer por Habermas, quanto sua construção, ou ainda, a proposta da pragmática universal vale a pena consultar: HABERMAS (1982; 2002) e LORENZER (2001).

<sup>7</sup> Essa crítica será recebida por Habermas e será discutida em sua introdução a nova edição “Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y práxis, In, *Teoría y Práxis*. Madrid: Tecnos, 1987. Com isso Habermas entenderá que nem a teoria social, nem a hermenêutica podem lidar com a demanda social, sobrando como única saída a via da “pragmática universal” que possibilitaria reconstruir a competência comunicativa da espécie humana. Para maiores detalhes a sugiro HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. e Ciências Sociais Reconstitutivas vs. Ciências Sociais Compreensivas. In: HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

instante escute os dizeres: Não faça isso! Compre isso! Não mais de um modo autoritário, mas disfarçado de pedido e de consenso. Também nos parece que a proposta habermasiana não ataca de todo as proposições de Gadamer, pois acredita no peso histórico e na tradição na construção das identidades, por outro lado, seu pensamento não consegue admitir que consideremos uma autoridade que segue o lema: pode-se pensar o quanto quiser: mas obedecei as regras!

Porém, fica explícito que a aproximação desses dois teóricos é maior do que aquilo que os afastam. Tanto a crítica das ideologias proposta por Habermas quanto à hermenêutica de Gadamer trazem consigo a influência da tradição e da autoridade na construção das identidades e na manutenção ou transformação da realidade. Assim como apresentam a possibilidade de subversão dos pre-conceitos. Tanto Habermas quanto Gadamer apresentam elementos que ajudam a entender como se organizam as formas de vida e como devem ser consideradas frente à ciência e trabalhos científicos.

### Considerações Finais

Concordando com Stein, concluímos que o debate entre Habermas e Gadamer segue a afirmação do sentido ético-político do pensamento. Sendo que a crítica mútua entre os autores recupera, por meio da controvérsia metodológica, a verdadeira dignidade e grandeza da filosofia.

### Referências

- BRONNER, S.E. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Campinas: Papirus, 1997.
- DILTHEY, W. *Teoria de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

\_\_\_\_\_. A universalidade do problema hermenêutico. In: \_\_\_\_\_. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

HABERMAS, J. *Cómo es posible la metafísica después del historicismo?* In: \_\_\_\_\_. et al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. Pretención de universalidad de la hermenéutica. In: \_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. 3 ed. Madrid: Tecnos, 1996.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. Sobre “verdade e método” de Gadamer. In: \_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. Un informe autobiográfico: la lógica de las ciencias sociales. In: \_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996.

KANT, I. Resposta a pergunta: O que é o Iluminismo? In: \_\_\_\_\_. *Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

LORENZER, A. *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicológica: trabajos preliminares para una metodología del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

SCHLEIERMACHER, F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

STEIN, E. *Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em Filosofia*. In: HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

---

#### Aluísio Ferreira de Lima\*

Doutorando em Psicologia Social no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Docente da Universidade Federal do Ceará (UFC).

e-mail: <aluisiolima@hotmail.com>

\* Endereço para correspondência:

Rua João Cosmi, 65 – Cep. 09340-680 – Mauá, São Paulo, Brasil

---