

O DEBATE GADAMER-HABERMAS: UM ENSAIO SOBRE A APARENTE DICOTOMIA ENTRE TRADIÇÃO E AUTONOMIA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

[THE GADAMER-HABERMAS DEBATE: AN ESSAY ON THE APPARENT DICHOTOMY BETWEEN TRADITION AND AUTONOMY IN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS]

*Lais de Carvalho Lima **

*Oneide Perius ***

*Aloisio Bolwerk ****

Tribunal Regional Federal da 1ª Região / Universidade Federal do Tocantins

RESUMO: Este artigo objetiva discutir, sob o método dialético, o problema da interpretação, a partir das posições de Gadamer e Habermas, quanto à aparente dicotomia entre tradição e autonomia na hermenêutica filosófica. No tocante à teoria filosófica gadameriana, o interesse é o de perceber o que acontece ou sobrevém quando se interpreta, razão pela qual fatores ligados à tradição, ao *modus vivendi*, bem como a historicidade do contexto social são levados em conta. Conclui-se, quanto à posição de Gadamer, que a historicidade fundamental deste ato faz com que não se possa mais continuar pensando a verdade como algo pronto, que simplesmente teria que ser descoberto. Quanto a Habermas, identifica-se a insuficiência do compreender, vez que a relevância estaria no que fazer com aquilo que se compreende. A ênfase habermasiana estaria além do que se faz da tradição, na capacidade em criticar separando nesta o que é válido e o que não é mais aceitável, assim compreender não pode ser tudo. É, ao invés disso, apenas um momento ao lado da crítica. Por resultado, a

ABSTRACT: This article aims to discuss, under the dialectic method, the problem of interpretation, from the positions of Gadamer and Habermas, regarding the apparent dichotomy between tradition and autonomy in philosophical hermeneutics. With regard to Gadamerian philosophical theory, the interest is to understand what happens or supervene reason why factors linked to tradition, *modus vivendi*, as well as the historicity of the social context are taken into account. It is concluded, regarding Gadamer's position, that the fundamental historicity of this act means that it is no longer possible to continue thinking the truth as something ready, that would simply have to be discovered. Instead, the truth happens, it takes place. As for Habermas, the insufficiency of understanding is identified, since the relevance would be in what to do with what is understood. The habermasian emphasis would be beyond what is done of tradition, in the ability to criticize, separating in it what is valid and what is no longer acceptable, so understanding cannot be everything. It is,

* Mestre em Prestação Jurisdicional em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Tocantins - UFT e Escola da Magistratura Tocantinense – ESMAT, Especialista em Direito Público, Pós graduanda em Direito Internacional e Direitos Humanos. Analista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (SJTO). E-mail: lais.mpt@gmail.com. ** Doutor em Filosofia pela PUCRS (2011). Pós-doutorado pela mesma Instituição (2016, 2019). Professor Associado no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins, UFT, (Campus de Palmas); e do Mestrado Profissional em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT); no Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). E-mail: oneidepe@gmail.com. *** Professor Adjunto de Direito Constitucional da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e Professor Permanente do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos UFT/ESMAT. Doutor em Direito Privado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: bolwerk@uft.edu.br

partir de Paul Ricoeur, viu-se que a suposta dicotomia entre tradição e autonomia é meramente hipotética e se apresenta muito mais aparente do que real ou efetiva. A ideia de pensá-las em conjunto é mais palpável e mesmo produtiva. Separá-las em campos hermenêuticos distintos é disfuncional, vez que, invariavelmente, terminam por se complementar.

PALAVRAS-CHAVE: Gadamer; Habermas; Tradição; Autonomia; Hermenêutica

instead, just a moment alongside criticism. As a result, from Paul Ricoeur, it was seen that the supposed dichotomy between tradition and autonomy is merely hypothetical and appears much more apparent than real or effective. The idea of thinking them together is more tangible and even productive. Separating them into different hermeneutic fields is dysfunctional, since they invariably end up complementing each other.

KEYWORDS: Gadamer; Habermas; Tradition; Autonomy; Hermeneutics

1. QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

Jürgen Habermas e Hans-Georg Gadamer despontam, especialmente na segunda metade do século XX, entre as vozes mais atuantes e significativas no cenário filosófico. E não só nele. O vasto mundo das Ciências Sociais, com sua atenção deslocada, nestes anos, para a discussão acerca de questões metodológicas, foi diretamente impactado pelas perspectivas teóricas abertas por estes dois pensadores.

O inegável interesse provocado por suas obras que, numa curiosa sincronia, começaram a se multiplicar a partir dos anos sessenta, teve o efeito de provocar debates em múltiplos campos do conhecimento humano. Da Teologia até o Direito, passando por questões relacionadas à Ética e Bioética, arte e tecnologia. O vasto universo de questões suscitadas e debates realizados está, felizmente, bastante difundido e documentado tanto em livros, artigos, bem como em vídeos.

Para os fins de nosso estudo e a partir de método dialético, nos ateremos aos mais significativos textos, escritos principalmente ao longo da década de sessenta, e que podem auxiliar na reconstrução dos argumentos mais importantes e do debate propriamente dito.

Para além de uma simples reconstrução de interesse puramente histórico exegético, no entanto, pretendemos buscar nos meandros dos textos analisados, sustentação e orientação para tomar parte, no âmbito das contemporâneas teorias filosóficas, nas discussões acerca do problema da interpretação.

A amplamente anunciada crise da hermenêutica jurídica suscita, na maior parte das vezes, a adesão pouco refletida a modelos de interpretação bastante questionáveis. Extremos como o positivismo mecânico dos que acreditam que a interpretação é uma mera repetição ou, por outro lado, o ativismo judicial, que em muitas ocasiões abandona o campo da hermenêutica, mostrando-se impotente, e passa a emergir como alternativa que, não será difícil de perceber, acaba agravando a crise que pretendem resolver.

Hermenêutica e dialética, dois conceitos de extraordinária força e imensa antiguidade no mundo da filosofia, serão abordadas com discussões acerca dos problemas próprios do tempo histórico de nossos autores. O resultado do debate,

percebe-se, pode não oferecer respostas imediatas.

As questões em voga nos anos sessenta do século passado, certamente, não são as mesmas que as nossas e nem sequer a centralidade do debate ocorreu em torno de questões jurídicas, que passam a constituir o interesse fundo neste estudo, sob a via indireta – não explícita –, ou seja, aquela que faz com que as respostas não estejam simplesmente à mão, mas sim ao final de um árduo trabalho de interpretação e de atualização, esse será o caminho que nos propusemos seguir.

2. O DEBATE HABERMAS-GADAMER

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) impôs sua presença no cenário filosófico com uma obra publicada no ano de 1960 e que, quase de imediato, se tornou referência indiscutível no que concerne ao campo hermenêutico. A partir deste momento torna-se impossível falar de interpretação, de forma séria e consistente, ignorando a obra gadameriana.

Até o momento de sua morte, e inclusive depois dela até o presente momento, sua obra continua sendo leitura obrigatória aos interessados nestas questões. Muitas outras narrativas do autor se seguiram a este verdadeiro monumento inaugural de sua filosofia. A maior parte delas discutindo aspectos específicos, respondendo críticas suscitadas, ampliando o horizonte de questões e problemas discutidos. Enfim, foi muito intensa a presença do filósofo de Marburg na filosofia da segunda metade do século XX.

Jürgen Habermas, por sua vez, apareceu no cenário filosófico da época com as credenciais de ter sido assistente do importante representante da teoria crítica, Theodor Adorno. Nascido em Düsseldorf em 1929, alcança amplo reconhecimento, também, ao longo dos anos sessenta. Para um maior detalhamento, pode-se citar três obras que, na referida década, tiveram uma empolgada acolhida: *A Mudança Estrutural na Esfera Pública* (1962); *A Lógica das Ciências Sociais* (1967); *Conhecimento e Interesse* (1968). Algumas dezenas de livros seguem sendo publicados nos anos posteriores e, até o momento em que escrevemos o presente artigo, o filósofo continua registrando seus pensamentos.

O ingresso praticamente simultâneo de ambos pensadores na praça dos debates filosóficos na Alemanha, certamente, facilitou o diálogo, ao mesmo tempo crítico e construtivo, que mobilizou os pensadores ao longo de muitos anos. O ponto de partida do debate foi o escrito *A Lógica das Ciências Sociais* de 1967. Ernildo Stein apresenta bem os textos que compuseram a trama de críticas e réplicas:

Gadamer publicou sua grande obra em 1960 e nela pôs os fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Habermas publica no ano de 1967 seu estudo sobre *A Lógica das Ciências Sociais*, no qual apresenta as pretensões do método crítico dialético e examina exaustivamente a filosofia hermenêutica de Gadamer, contrapondo a ela o pensamento crítico dialético e mostrando assim os déficits de racionalidade da hermenêutica. Mais ou menos na mesma época, Gadamer publica seu ensaio *A Universalidade do Problema Hermenêutico*. Este é logo seguido de mais um trabalho de Gadamer em que responde às críticas de Habermas à sua hermenêutica filosófica com o ensaio *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia*. Em 1970, Habermas realiza um primeiro balanço crítico do debate entre pensamento dialético e hermenêutico com o ensaio *A Pretensão de Universalidade*

da Hermenêutica. (STEIN, 1983, p.29)

Ainda que não sejam exclusivamente estes os textos onde se documentou o debate, estão indicados ao menos os mais importantes. A presente exposição partirá, assim, das posições filosóficas dos referidos pensadores, das críticas mutuamente dirigidas, para chegar, por fim, às réplicas e a um panorama geral com consequências e resultados.

2.1 A posição de Gadamer

A hermenêutica é, pelo menos, tão antiga quanto a própria filosofia. A arte de interpretar e o conjunto de técnicas e saberes exigidos para essa tarefa conhece, ao longo da história, um excepcional desenvolvimento e imenso campo de investigação.

Como disciplina e como projeto geral, para além das particularidades de cada área e das técnicas correspondentes, surgiu no início do século XIX com Schleiermacher. Dilthey, um pouco mais tarde, fará a tentativa de utilizá-la como recurso no amplo debate então em voga acerca da metodologia das chamadas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

Portanto, a pergunta que inicialmente precisa ser respondida é a seguinte: por que, depois de tão longa e rica história, um livro sobre hermenêutica desponta tal súbito e violento interesse? O que há de novo e original na posição gadameriana?

O título e subtítulo de sua *magnum opus* concedem pistas para decifrar o enigma. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*). Os termos verdade e método poderão, talvez, ajudar pouco a tarefa inicial, tendo em vista sua ostensiva utilização ao longo da história da filosofia.

No entanto, no subtítulo talvez resida a chave para explicar esse súbito interesse. Em sendo, como dito, a hermenêutica tema tão antigo na filosofia, talvez a novidade esteja no adjetivo com o qual Gadamer a apresenta: hermenêutica filosófica. Não pode ser simplesmente uma hermenêutica aplicada ao mundo da filosofia. Se assim o fosse, a formulação teria que ser diversa, tal como, por exemplo, o uso da hermenêutica na filosofia.

Falar em hermenêutica filosófica, antes disso, é apresentar a hermenêutica, ela mesma, como filosófica. Isto é, a própria interpretação e o que acontece no ato interpretativo podem lançar nova luz sobre as questões filosóficas. Isto é dito por Gadamer, com palavras bem mais exatas, já no início do seu livro:

Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte do compreender” como pretendia ser a hermenêutica mais antiga, não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais, que conseguissem descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou até guiá-lo. [...] Minha intenção verdadeira, porém, foi e é uma intenção filosófica: o que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece. (GADAMER, 1999, p.14)

Como se nota, resta evidente a novidade a partir da perspectiva gadameriana.

Em primeiro lugar, não se trata de definir um conjunto de regras, mais ou menos artificiais, que deveriam conduzir as interpretações. Ao invés, o interesse anunciado é o de perceber o que acontece ou nos sobrevém quando interpretamos.

O círculo hermenêutico de Gadamer gira em torno do problema que parte da pré-compreensão para alcançar a compreensão. Assim, fatores ligados à tradição, ao *modus vivendi*, bem como à historicidade do contexto social são levados em conta para se granjear a hermenêutica filosófica do autor.

A primazia do sujeito, como instância absoluta que controla o ato de interpretar e de compreender, tão exaltada na filosofia moderna, vai sendo questionada mostrando sua imersão no horizonte de uma tradição, a maior parte das vezes menos consciente do que se imagina, que atua no momento em que o sujeito interpreta. Assim a fórmula, aparentemente simples, anunciada no título, verdade método, que poderia levar a crer que o autor está desenvolvendo um método para alcançar com segurança a verdade, vai se mostrando bem mais complexa do que parece.

Richard Palmer é extremamente preciso quando faz a análise deste ponto:

Pois o título do livro de Gadamer é irônico: o método não é o caminho para a verdade. Pelo contrário, a verdade zomba do homem metódico. A compreensão não se concebe como um processo subjectivo do homem face a um objecto mas sim como o modo de ser do próprio homem; a hermenêutica não se define enquanto disciplina geral, enquanto auxiliar das humanidades, mas sim como tentativa filosófica que avalia a compreensão como processo ontológico – o processo ontológico – do homem. O resultado destas interpretações é um tipo diferente de teoria hermenêutica, a hermenêutica “filosófica” de Gadamer. (PALMER, 1999, p.168)

Nesta senda, nota-se a contribuição da ontologia enquanto fator determinante na filosofia gadameriana, pela qual a compreensão do processo ontológico se torna ímpar na busca da interpretação que se arranja diante dos fatos como se descrevem no correr do fluxo da dinâmica social. Ou seja, vai além de um método que poderia ser capaz de guiar as ciências humanas contra o positivismo.

Portanto, o que está em jogo para Gadamer é algo mais profundo do que erigir regras para aperfeiçoar as técnicas de interpretação. Qualificar a hermenêutica como filosófica significa, antes, desamarrar-se da morfologia do método, despontando, inevitavelmente, para uma pretensão de universalidade.

Em cada ato do ser humano, na sua existência cotidiana, bem como em cada esforço de compreensão e de formulação de teorias, atua uma vasta tradição que nos chega através da linguagem. Somos herdeiros dessa tradição e, queiramos ou não, trata-se de todo um conjunto de pré-concepções que nos precedem em qualquer análise que possamos fazer.

O que se coloca em questão é a própria pretensão da modernidade iluminista de romper, de maneira radical, com tudo o que lhe era anterior. A busca dos filósofos iluministas por uma legitimação da razão a partir dela mesma e não mais desde a experiência histórica sedimentada nos conceitos, revelar-se-ia, nesta perspectiva, insuficiente e parcial. Insuficiente porque o Iluminismo atrela-se ao exercício da autonomia de forma singularizada, de natureza solipsista, de domínio puramente particular, cuja vontade do homem se realiza em si mesma.

Gadamer é um filósofo que apoia a tradição, cujo contorno construtivo se perfaz no social, no coletivo (num sistema de pré-compreensões e compreensões), e cuja projeção atinge patamar universal.

Não há como eliminar, simplesmente, a força atuante desta tradição em nossa constituição enquanto sujeitos. Partir do sujeito, procedimento típico das filosofias modernas, conhecidas por isso como filosofias do sujeito ou da consciência, será algo que esta hermenêutica filosófica deveria nos fazer ultrapassar. Como se vê, trata-se de severa crítica de Gadamer às teorias filosóficas do sujeito, vez que abandonam o aporte histórico dos conceitos e o desenrolar da linguagem enquanto fatores essências e contributivos para a construção da razão do “Ser” em si mesmo.

Para que não venhamos a nos estender demasiadamente nesta apresentação inicial da perspectiva gadameriana, optamos por apresentar as consequências mais significativas dessa nova abordagem. Faremos isto em quatro tópicos.

Para a hermenêutica filosófica de Gadamer, primeiro, temos que entender no ato de compreender que não somos páginas em branco. Estamos sempre imersos em nossa própria herança, “com o horizonte determinante da tradição (*Traditions bestimmtheit*) e com o legado (*Überlieferung*) de seus preceitos históricos.” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.94). Recebe-se por meio da linguagem na qual se educada a ler o mundo, uma vasta carga histórica que determina o indivíduo ou, pelo menos, o influencia de forma decisiva.

Segundo, considerando o fato do humano ser histórico, nunca alcançará nem sequer neutralidade e muito menos objetividade absoluta na tarefa de compreender. Sua existência se dá em um contexto concreto e nele alimenta e é alimentado por pré-concepções que não consegue evitar, donde se extrai a ideia de universalidade proposta pelo autor.

Desse modo, ainda que este contexto ou horizonte no qual se situa o homem nunca possa ser totalmente objetivado, isto é, trazido plenamente à consciência, grande parte dos efeitos nocivos destes pré-conceitos, vistas parciais que podem induzir a erros, poderão ser desativados quando forem aceitos que eles existem e for realizado o esforço de torna-los conhecidos para, assim, ir para além deles.

Terceiro, a hermenêutica apresenta assim uma clara pretensão de universalidade. Em qualquer situação onde algo precisa ser compreendido, o conjunto de questões colocadas por Gadamer estarão postas em toda a sua complexidade.

Quarto, a presente reflexão não significa uma invalidação das pretensões de objetividade do conhecimento em geral, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista. É exatamente neste ponto que a maior riqueza e originalidade do pensamento gadameriano se mostra. Na fusão de horizontes entre o sujeito que compreende e o objeto a ser compreendido, a verdade acontece. Há uma produção da verdade no próprio ato de compreender.

A historicidade fundamental deste ato faz com que não se possa mais continuar pensando a verdade como algo pronto, que simplesmente teria que ser descoberta. Ao invés disso, a verdade acontece, se produz. Ou seja, a verdade vai se lapidando pela historicidade.

2.2 A posição de Habermas

No esforço por compreender os meandros desse debate, é importante dar atenção ao modo como se nomeia a perspectiva habermasiana: crítica das ideologias. Talvez seja essa uma expressão bastante exata e pontual para começarmos a apresentar a posição do autor. Porém, é de suma importância, no que se refere à tarefa de compreender o significado preciso que assume esta crítica das ideologias, remontar à tradição teórica com a qual o autor dialoga na construção de sua filosofia.

Salta à vista, quando se percebe a centralidade de autores como Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Marx, na obra do filósofo de Düsseldorf, que está plenamente inserido na tradição moderna da *Aufklärung* (Esclarecimento, Iluminismo), isto é, na tradição que se ocupa em fazer uma crítica radical de todo dogmatismo a partir de uma aposta radical na razão e na capacidade racional dos seres humanos em construir seu próprio destino.

A autonomia, o dar-se a si mesmo a sua própria lei, suplantaria todas as formas de heteronomia, isto é, formas onde o ser humano se inclinava ante forças absolutas que se impunham.

O projeto da modernidade, essencialmente, é o projeto de colocar nas mãos dos seres humanos a tarefa de construir a própria história. Todas as formas de superstição e violência, todas as estruturas de coerção e dominação, enfim, tudo o que não pode ser legitimado ante o crivo da razão, precisava ser criticado.

Os sujeitos, através de uma pedagogia da razão, teriam que se colocar à altura da tarefa de seu próprio tempo, isto é, não mais aceitar simplesmente os modos de vida dos pais e avós pela autoridade que deles emanava. A violência e os pré-conceitos teriam que ser criticados, por mais entranhados e naturalizados que estivessem.

Percebe-se imediatamente a ênfase no papel ativo que o sujeito passa a exercer nessa filosofia. Não basta compreender, a questão agora está muito mais no que fazer com aquilo que se compreende. Não basta a ideia clássica iluminista de sujeito cognoscente, mas de operacionalização (realização fática) em razão do que se conhece. Isto é, de como o homem é capaz de participar de processos sociais e de ações comunicativas que possam gerar produtos e repercutir efeitos na sociedade.

O núcleo desta perspectiva crítica consiste em avaliar as determinações históricas e concretas da realidade que engendram qualquer posição teórica. Qualquer discurso amputado de tal perspectiva crítica ou reflexiva, necessariamente se transformará em ideologia.

Habermas é enfático ao criticar as ideologias por serem conceitos petrificadores da razão, do “Ser” e da autonomia do homem. Ideologia, neste sentido, é um conjunto de ideias fechadas sobre si mesmas e que pretendem se impor de forma dogmática.

Um exemplo disso é o próprio marxismo, ao qual Habermas é tão profundamente devedor. A teoria marxiana nasce de uma realidade muito concreta, pretendendo ser a análise da racionalidade imanente e constitutiva da sociedade capitalista emergente. A intenção era, com isso, explicitar e desdobrar sua lógica de funcionamento para, assim, evidenciar, pela própria força da exposição, atenta às

consequências desta lógica, as contradições irreconciliáveis dessa formação social e, por consequência, a falsidade das teorias que a legitimavam.

Estas teorias passam a ser ideologias, na perspectiva marxiana, pelo simples fato de se blindar completamente à reflexão crítica que poderia mostrar as bases equivocadas sobre as quais habitavam. Ideologia, assim, é uma teoria falsa que se apresenta como verdadeira na medida em que nunca se expõe à crítica que poderia demonstrá-la.

No entanto, esta própria análise também nos diz muito sobre o próprio marxismo. Se a filosofia marxiana é o resultado de uma análise de uma formação social histórica e concreta, todos os seus enunciados, necessariamente, podem ser revistos no momento em que se faz uma análise de qualquer realidade que não seja aquela por ele descrita. A teoria, em outras palavras, não se tornará ideologia se estiver aberta a reformulações e críticas que podem, inclusive, confirmar muitos de seus aspectos.

Neste ponto, o pensamento do Marx se aproxima da tese da falseabilidade de Popper, que aponta para aplicação factual de uma teoria, hipótese ou asserção, donde seria possível extrair seu grau de efetividade e concretização (operacionalidade fática); isto é, desde que possa ser experimentada factualmente enquanto teoria que se projeta no mundo fenomênico social.

E, em sendo refutada no todo ou em algumas partes, nasce a possibilidade de restaurações que podem ser elaboradas, em razão da falseabilidade ou refutabilidade da teoria. Isto significa que há a possibilidade de reparações das disposições teóricas a fim de que sejam novamente testadas (aplicadas) na facticidade. Neste sentido, trata-se de teoria que realiza verdadeira autopeiose, ou seja, em razão da refutabilidade, é capaz de alimentar e de se (re)alimentar de suas bases conceituais e elementos fundantes para promover novos produtos factuais.

A partir deste ponto, talvez já seja possível vislumbrar o centro da crítica de Habermas a Gadamer. Ao afirmar a universalidade da hermenêutica, isto é, que não se está no controle do que ocorre no ato de compreender, dando ênfase, assim, ao que nos precede neste ato e nos torna devedores, corre-se o risco de identificar a tradição, com toda a autoridade de que naturalmente está investida, com o próprio conhecimento.

A ênfase habermasiana, como já apontado, está posta muito mais naquilo do que se faz da tradição, na capacidade adquirida de fazer uma crítica separando nessa mesma tradição o que é válido e o que não é mais aceitável. A tarefa da filosofia, em outras palavras, não é somente compreender o que é, mas sim, compreendendo, fazer a crítica daquilo que é.

Resulta, a partir disso, a evidente filiação de Habermas ao grupo de intelectuais que desenvolveram a chamada teoria crítica. O problema maior para este grupo de pensadores não é o de compreender a realidade, visto que, pelo fato de se viver nela, muitas vezes há naturalização do seu funcionamento a tal ponto que torna incapaz de se refletir sobre ela. A questão mais difícil está em conseguir certo afastamento para julgá-la, para criticá-la. Este é o desafio recebido da tradição iluminista. Desta forma, em dois breves pontos, há de ser sintetizada a posição de Habermas e sua crítica a Gadamer.

Primeiro, como bem sintetiza Ernildo Stein (1983, p.32), “O que falta à

hermenêutica filosófica para Habermas é esta reflexão. A crítica que faz a Gadamer incide particularmente ali onde este identifica autoridade (tradição) como conhecimento e tenta reabilitar o preconceito a partir da estrutura pré-conceitual do compreender”. Ou seja, compreender não pode ser tudo. É, ao invés disso, apenas um momento ao lado da crítica. Esta não pode, de maneira alguma, ser mitigada.

Segundo, para Habermas, na esteira do iluminismo, o conhecimento que pode ser aceito como válido ou legítimo é aquele que resulta de uma situação onde não impera nenhuma forma de coerção. Todo o desenvolvimento posterior da filosofia habermasiana, no sentido de localizar na linguagem uma disposição para o entendimento sem coerção, vai neste sentido.

Em outras palavras, o que Habermas está tentando encontrar é um critério a partir do qual a crítica da realidade, e das ideologias que legitimam esta realidade possa ser feita, isenta de qualquer ação coercitiva, vez que da ação é preciso deprender por uma conduta espontânea, cuja naturalidade decorre dos fatos em si e como eles de maneira íntegra se desencadeiam.

2.3 Réplicas

A réplica de Gadamer às críticas habermasianas ocorreu ainda no mesmo ano de 1967. Num artigo intitulado *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia – Comentários Metacríticos à Verdade e Método*, o filósofo de Marburg apresenta sua defesa. Essencialmente, para não nos alongarmos, a réplica de Gadamer consiste em mostrar dois aspectos.

Em primeiro lugar, que a crítica de Habermas não elimina o problema hermenêutico presente em cada ato de compreensão. Não é pelo fato de não querer aceitar a tradição por identifica-la com o dogmatismo, que Habermas poderá encontrar uma situação em que esta tradição deixe de atuar. Segundo, tendo em vista que o problema hermenêutico permanece, isto é, a tradição atua apesar de se desejar ou não, é inegável o fato de que todo ato de compreender atualiza a tradição a partir de uma interpretação vida da mesma. Ou seja, o ato de interpretar não é assim uma mera reprodução exata e fiel de uma tradição imposta como autoridade.

Ao longo da história, pode-se acompanhar as mudanças, reinterpretações e transformações da própria tradição pelo fato de cada atualização conter em si uma relação potencialmente crítica e reflexiva com o conjunto de pré-concepções que o antecede. Assim, Gadamer pode escrever: “Minha tese é de que – e penso que ela seja a consequência necessária do reconhecimento de nosso condicionamento histórico-efetual e de nossa finitude – a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e “natural” e a apropriação reflexiva da mesma”. (GADAMER, 2002, p.280).

A consciência da história efetual está relacionada com a consciência da situação hermenêutica. “Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos-nos sempre sob os efeitos dessa história efetual” (GADAMER, 2002, 449).

Nas lições de Jean Grondin, por história efetual (*Wirkungsgeschichte*)

entende-se, desde o século XIX, nas ciências literárias:

[...] o estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções. Nela se torna claro que as obras, em determinadas épocas específicas, despertam e devem mesmo despertar diferentes interpretações. A consciência da história efetiva, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal. (GRONDIN, 1999, p. 190).

Dessa maneira, Gadamer não invalida a crítica que Habermas lhe dirige. O que o filósofo termina por pleitear, enfaticamente, para a sua perspectiva teórica é a presença da reflexão crítica da qual Habermas lhe imputa a falta.

A réplica habermasiana, por seu turno, mostrará que a ênfase de uma teoria pode residir tanto no aspecto daquilo que determina o ato de compreender, como pode estar na apropriação reflexiva daquilo que nos determina: a tradição. A ênfase da hermenêutica filosófica, inegavelmente, opta pela primeira. O que isto acaba acarretando é a falta de uma posição crítica mais enfática ante o contexto de discussão acerca das metodologias próprias das ciências humanas. O fato de a hermenêutica não tomar posição direta no *Positivismusstreit* – a disputa acerca do positivismo na sociologia alemã – mostra, segundo Habermas, a falta de ênfase neste elemento da reflexão crítica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O PANORAMA GERAL

É Paul Ricoeur que toma a iniciativa, alguns anos mais tarde, de fazer um balanço desse debate apontando uma complementariedade fundamental destas duas perspectivas teóricas e, por isso, destacando a riqueza e importância dessa aparente dicotomia para a filosofia e para as ciências humanas de uma maneira geral.

As palavras do filósofo francês são bastante contundentes, por isso faz-se citação um pouco mais extensa:

Porque, afinal de contas dirá o hermenêuta: de onde vocês falam quando recorrem à Selbstreflexion (autorreflexão), senão desse lugar que vocês mesmos denunciaram como sendo um não-lugar, o não-lugar do sujeito transcendental? É do fundo de uma tradição que vocês falam. Talvez essa tradição não seja a mesma que a de Gadamer. Talvez seja justamente a da Aufklärung (iluminação), enquanto que a de Gadamer seria a do romantismo. Mas ainda é uma tradição, a tradição da emancipação, mais que a tradição da rememoração. A crítica também é uma tradição. Diria mesmo que ela penetra na mais impressionante tradição, a dos atos libertários, a do Êxodo e da Ressurreição. Talvez não houvesse mais interesse pela emancipação, mais antecipação da libertação, se fosse apagada do gênero humano a memória do Êxodo, a memória da Ressurreição. Se é assim, nada mais enganador que a pretensa antinomia entre uma ontologia do entendimento prévio e uma escatologia da libertação (RICOEUR, 1990, p.145).

Desta forma, a partir destas palavras de Paul Ricoeur, parece realmente claro que apesar de cada uma das posições, hermenêutica e dialética, ou crítica das ideologias, ter sua ênfase e interesse dirigidos para aspectos próprios, num panorama geral é preciso sempre pensá-las em conjunto.

Esta dicotomia entre tradição e autonomia é meramente hipotética e se apresenta muito mais aparente do que real ou efetiva. A ideia de pensá-las em

conjunto é mais palpável e mesmo produtiva. Separá-las em campos hermenêuticos distintos é disfuncional, vez que, invariavelmente, terminam por se complementar.

A tradição é uma ideologia que faz parte da historicidade, justamente porque se formula pelo processo histórico, materialmente concebido. Da narrativa do que é apresentado, não há impasses para reanalises, ou reinterpretções. A falibilidade do produto histórico é testável e mesmo reificável para se amoldar a nova perspectiva. Disso não resulta excluir a autonomia, que também se mostra como atividade intrínseca da razão humana.

Como bem apontou Ricoeur, a própria autonomia é fruto de uma ideologia, de uma tradição que fora constituída na ambientação da corrente iluminista, que por sua vez, também fora considerada uma ideologia para a época.

Tradição e autonomia são pensamentos que se conjugam, na medida em que a própria tradição é objeto de reflexão da autonomia para fins de hermenêutica filosófica. Ou seja, na autonomia, a tradição se problematiza, se reconstrói e se realimenta para que possa ser aplicada em contexto outro, onde aquela tradição, agora reinventada, se processa com mais qualidade de discurso.

Sob o mesmo prisma, a tradição também é capaz de influenciar a autonomia, até porque para o exercício da autonomia faz-se necessário um ponto de partida, um enredo contextualizador para que a própria autonomia aconteça. A crítica, a reflexão sobre alguma coisa, necessita de ideologias prévias para gerar frutos ou respostas outras. Tal ciclo faz parte da arte do exercício da autonomia enquanto atividade hermenêutica. Ora, para haver “iluminação” é preciso que haja luz.

Ainda que a tradição venha a se impor em cada ato de interpretar, não há possibilidade de uma mera reprodução neutra e acrítica da mesma. Ou seja, o exercício da autonomia necessita de conteúdo, ela não se realiza no vácuo. Resta, agora, pensando a partir destes modelos, pensar a situação atual e concreta da hermenêutica jurídica.

REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- CESAR, Constança Marcondes (org.). *Hermenêutica francesa*: Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia* – Comentários metacríticos. 1967.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*: traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica. (Trad: Flávio Paulo Meurer) 3.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*: complementos e índice. (Trad: Enio Paulo Giachini). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*: Heidegger em retrospectiva. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Hekc. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*, Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *A mudança estrutural na esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis:

Vozes, 2009.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RICOUER, P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

STEIN, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre o método em filosofia. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol.10, n.29, p.21-48, 1983.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica em crise: Uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência: Uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos*. Tradução de Kelly Susane Alfen da Silva. 5ª ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.