

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL BARROS DE OLIVEIRA

A pretensão de universalidade da hermenêutica revisitada

Versão Original

São Paulo
2019

RAFAEL BARROS DE OLIVEIRA

A pretensão de universalidade da hermenêutica revisitada

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo,
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Ricardo Ribeiro Terra

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bp Barros de Oliveira, Rafael
 A pretensão de universalidade da hermenêutica
 revisitada / Rafael Barros de Oliveira ; orientador
 Ricardo Terra. - São Paulo, 2019.
 211 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Filosofia. 2. Filosofia Contemporânea. 3.
 Hermenêutica. 4. Pretensão de universalidade. I.
 Terra, Ricardo, orient. II. Título.

Barros de Oliveira, Rafael. *A pretensão de universalidade da hermenêutica revisitada.* Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatra: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

A solidão da escrita se contrapõe à comunhão de pessoas e esforços que tornaram possível este trabalho. São muitos os nomes e muitas as contribuições, todas sinceramente apreciadas. Nessas poucas linhas, expresso minha gratidão àqueles que me tornaram quem sou e já apresento minhas escusas pelas omissões – em vários sentidos.

A meu pai, José Anchieta de Oliveira, pelo amor ao estudo e a sede de conhecimento, a qual floresceu talvez mais do que ele próprio gostaria. Às minhas irmãs, Karen e Sarah, pelas infindáveis conversas, lágrimas, risadas e abraços e pela certeza do amor fraternal. À minha avó, Tereza, pelo lastro das raízes e pela força que sempre transmitiu, mesmo na mais aberta fragilidade. A Denize Marroni, por expandir diariamente o campo semântico de maternidade. A Isabella Senise, pela parceria e cumplicidade sem limites. Finalmente, à Raimunda Alves Damasceno, de quem tive a sorte de receber o dom do amor.

Minha jornada intelectual é tributária de figuras que tornam qualquer expressão de gratidão demasiado pequena e ao mesmo tempo incontornável. A José Reinaldo de Lima Lopes, a mais decisiva influência de minha vida do espírito, cujo acolhimento e inspiração não cessam de render frutos, quase uma década depois; tudo o que penso, tenho a impressão de vir dele e ter sido mais bem elaborado por ele. A João Vergílio Gallerani Cuter, pelas discussões implacáveis e por marcar de maneira indelével, em mim, o gosto quase obsessivo pelo debate conceitual. A Ricardo Ribeiro Terra, pela confiança e pela aposta em mim, por ter chancelado e servido de avalista às pretensões infundadas deste ainda jovem intelectual em formação; pelas palavras de apoio, pelos chistes que tanta leveza aportam nos momentos de quase insuportável gravidade, pelo estímulo à originalidade e à autenticidade, que tentei realizar neste trabalho; acima de tudo, por sua inesgotável paciência. Meu muito obrigado.

Agradeço também aos professores Jean-Claude Monod, Axel Honneth, Markus Gabriel e Michael Forster, com os quais tive o privilégio de debater ideias que permeiam esse texto. A Andrés Francisco Contreras e Philippe Lacour, por adicionar uma dimensão de amizade à vida intelectual no exterior. A Johann Michel, pela abertura e humildade, pelo incentivo e compaixão. Agradeço sobretudo e especialmente ao professor Christian Berner, pelo acolhimento intelectual e pessoal, pela aposta redobrada e pelos desvios por entre bosques e ruas: que a caminhada nos seja longa.

Aos amigos, pela bondade e pelo reconhecimento, sem os quais o fardo seria simplesmente insuportável. A Luan Esteves, por me aguentar há décadas. A Alexandre De Chiara, por não medir distâncias e esforços por nossa amizade. A Renan Bonavita, pela serenidade em meio ao caos. A Reginaldo Raposo, porque sem a música a vida com certeza seria um erro. A Miguel

Forlin, pelos deslumbres compartilhados. A Renan Barbosa, pela indignação incessante. A Lucas Braga, pelo prazer de saborear a vida. A Jonathan Kikudome, Kauê Pereira, Cezar Sato e Sidney Bretanha, porque há muito, muito mais. A Carlos Roberto da Silva e José Filardo, pela fraternidade. A Zigor Perales e Fernanda de Rosa, pelo lar longe de casa. Especialmente, a Rafael Rocca, por tudo, por absolutamente tudo.

Aos colegas da Faculdade de Direito e do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, pelos debates, pelo auxílio e pela comunidade, escape à solidão. Aos professores Natalie Bressiani, Fernando Costa Mattos e Luiz Repa, pelos comentários que ajudaram a melhorar este trabalho. Aos funcionários e funcionárias do Departamento de Filosofia, especialmente à Marie Pedrosa, na imponente figura de quem manifesto meu carinho e meus sinceros agradecimentos pelo apoio estendido.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo apoio financeiro e material imprescindível para a realização desta pesquisa, por meio dos processos 2016/25103-5 e 2018/02913-7. Meu muito obrigado, na esperança de que este trabalho esteja à altura da excelência exigida e devida.

Barros de Oliveira, Rafael. *A pretensão de universalidade da hermenêutica revisitada*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019.

RESUMO

Há um consenso silencioso em torno da superação de uma filosofia hermenêutica que se pretenda universal. A argumentação construída aqui se volta ao reexame deste consenso. Partindo da postulação de uma hermenêutica universal em Hans-Georg Gadamer, fundamentada numa concepção ontológica da linguagem e calcada na finitude da existência humana, são passadas em revista três interações críticas com a hermenêutica gadameriana nas décadas de 1960 e 1970: Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Paul Ricœur. Habermas se voltou contra a sedimentação de estruturas de dominação tradicional implícita na concepção gadameriana da linguagem, reivindicando a necessidade do complemento de uma camada mais profunda de reconstrução das condições de comunicação, cujo modelo viria da psicanálise. Apel se volta contra o déficit normativo e epistemológico da posição de Gadamer, apontando para uma correção de rumos por meio da intervenção de um pragmatismo transcendentalizado. Ricœur, por fim, busca o caminho do meio, polarizando entre a amplificação das tradições e a suspeita do sentido para construir uma hermenêutica dialética cuja tensão não se deixa reduzir a uma única faceta. Julgando as objeções quanto ao ponto central da hermenêutica de Gadamer – sua pretensão de universalidade –, conclui-se que nenhuma dessas críticas impossibilita sua retomada e sua reelaboração, em parte porque algumas delas foram satisfatoriamente rebatidas pelo próprio Gadamer, em parte porque sua filosofia deixa espaço para que as outras exigências sejam acomodadas. Como evidência dessa possibilidade latente, foram convocados os esforços contemporâneos de Christian Berner e Johann Michel, que elaboram – cada um à sua maneira – uma filosofia hermenêutica que se pretende universal e que lida com as oposições dos autores listados. Por fim, são apresentados os traços fundamentais de uma hermenêutica universal.

Palavras-chave: hermenêutica, pretensão de universalidade, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Paul Ricœur.

Barros de Oliveira, Rafael. *The hermeneutic claim to universality revisited.* Dissertation (Master's Degree). Faculty of Philosophy, Literature, and Humanities. University of São Paulo (2019).

ABSTRACT

There is a silent consensus around the overcoming of a hermeneutic philosophy with a claim to universality. The arguments built here turn itself to reexamine this consensus. Picking up from the postulation of a universal hermeneutics in Hans-Georg Gadamer, grounded upon an ontological conception of language and the finitude of human existence, three critical interactions with Gadamerian hermeneutics during the 1960s and 1970s are revisited: those with Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, and Paul Ricœur. Habermas turned himself against the sedimentation of traditional domination structures implicit in Gadamer's conception of language, claiming for the necessity of complementing it with a deeper layer of reconstruction of the conditions of communication, whose model would come from psychoanalysis. Apel turns himself against the normative and epistemologic deficit of Gadamer's position, pointing towards a correction of the route through the intervention of a transcendentalized pragmatism. Finally, Ricœur seeks the middle path, polarizing between amplifying traditions and the suspicion of meaning to build a kind of dialectic hermeneutics where this tension does not allow itself to be reduced to a single facet. Judging the objections from the main point of Gadamer's hermeneutics – its claim to universality – it is concluded that none of these critiques makes it impossible to take it up again and re-elaborate it, in part because some of them have been satisfactorily responded by Gadamer himself, in part because his philosophy leaves space open to the other demands to be accommodated within it. As evidence of this latent possibility I have summoned the contemporary efforts of Christian Berner and Johann Michel, who elaborate – each in his own manner – a hermeneutic philosophy which claims to be universal and where the oppositions of all listed authors are dealt with. Finally, I summarize the fundamental features of a universal hermeneutic philosophy.

Keywords: hermeneutics, claim to universality, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Paul Ricœur.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	12
<u>Capítulo 1 – A universalidade postulada</u>	26
1 – O aspecto universal da hermenêutica.....	35
2 – A linguagem como <i>medium</i> da compreensão.....	41
3 – A formação da consciência hermenêutica.....	50
3.1. O círculo hermenêutico e a estrutura da pré-compreensão.....	54
3.2. A reabilitação do preconceito e da tradição.....	57
3.3. Fusão de horizontes.....	66
<u>Capítulo 2 – A pretensão de universalidade criticada</u>	73
1 – Jürgen Habermas e a hermenêutica profunda.....	74
1.1. O problema da tradição.....	77
1.2. Reconstruir as distorções sistemáticas da linguagem.....	84
2 – Karl-Otto Apel e a pragmática transcendental.....	99
2.1. A mediação cognitivo-antropológica entre <i>explicar</i> e <i>compreender</i>	101
2.2. O lugar da hermenêutica no interior da pragmática transcendental.....	113
3 – Paul Ricœur e a hermenêutica crítica.....	122
3.1. A hermenêutica universal da consciência histórica.....	124
3.2. A crítica das ideologias.....	130
3.3. A síntese de uma hermenêutica crítica.....	137
<u>Capítulo 3 – A universalidade reafirmada</u>	151
1 – Retórica e crítica das ideologias.....	154
1.1. Autoridade e tradição.....	155
1.2. Crítica e progresso.....	160
2 – Autorreflexão e universalidade da hermenêutica.....	173
<u>Epílogo – Caminhos abertos</u>	188
1 – Christian Berner e os desvios do sentido.....	189
2 – Johann Michel e a dimensão antropológica da interpretação.....	196
<u>Conclusão</u>	203
<u>Bibliografia</u>	209

A Maria Cristina de Barros, in memoriam. Presença.
A Raimunda Alves Damasceno. Transbordar.

*Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.
Mário de Sá-Carneiro*

*Dizes: “Eu vou para outras terras, eu vou para outro mar.
Hão de existir outras cidades melhores do que esta.
De todo o esforço feito – estava escrito – nada resta
e sepultado qual um morto eu tenho o coração.
Até quando vai minha alma ficar nesta inação?
Onde quer que eu olhe, para onde quer que eu volte a vista,
a negra ruína de minha vida é o que se avista,
eu que anos a fio cuidei de a estragar e dissipar”.*

*“Não acharás novas terras, tampouco novo mar.
A cidade há de seguir-te. As ruas por onde andares
serão as mesmas. Os mesmos bairros, os andares
das casas onde irão encanecer os teus cabelos.
A esta cidade sempre chegarás. Os teus anhelos
são vãos, de para outra encontrar um barco ou um caminho.
A vida, pois, que dissipaste aqui, neste cantinho
do mundo, no mundo inteiro é que a foste dissipar”.*
Konstantinos Kaváfis. A Cidade.

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.

Sous la mémoire et l'oubli, la vie.

Mais écrire la vie est une autre histoire.

Inachèvement.

Paul Ricœur. *L'histoire, la mémoire, l'oubli*, p. 657.

Sonst blieb mir das Schreiben auf lange hinaus eine rechte Qual.

Immer hatte ich das verdamnte Gefühl, Heidegger guckte mir dabei über die

Schulter.

Hans-Georg Gadamer. Selbstdarstellung. *Wahrheit und Methode II*, p. 491.

INTRODUÇÃO

Filosofia hermenêutica é uma expressão comumente utilizada para caracterizar uma visão sobre a operação de compreensão ou interpretação e suas consequências filosóficas. Dizer-se hermeneuta, de um ponto de vista filosófico, significa conferir à compreensão ou interpretação um papel central na organização da vida humana e em nossa maneira de estar no mundo e experimentá-lo¹.

Historicamente², toma-se como marco fundador da filosofia hermenêutica a obra do alemão Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – embora essa atribuição de paternidade seja

¹ Richard Palmer, em seu já clássico estudo, organiza nove sentidos do termo “hermenêutica”. Da tradição grega, ele extrai três: “These three directions, using the verb form (*hermeneuein*) (...), are (1) *to express* aloud in words, that is, ‘to say’; (2) *to explain*, as in explaining a situation; and (3) *to translate*, as in the translation of a foreign tongue. All three meanings may be expressed by the English verb ‘to interpret’, yet each constitutes an independent and significant meaning of interpretation. Interpretation, then, can refer to three rather different matters: an oral recitation, a reasonable explanation, and a translation from another language - both in Greek and in English usage. Yet one may note that the foundational ‘Hermes process’ is at work: in all three cases, something foreign, strange, separated in time, space, or experience is made familiar, present, comprehensible; something requiring representation, explanation, or translation is somehow ‘brought to understanding’ - is ‘interpreted’”. Palmer, Richard. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. P. 13-14. A essas três, Palmer acrescenta “seis definições modernas de hermenêutica”: “As it has evolved in modern times, the field work of hermeneutics has been defined in at least six fairly distinct ways. From the beginning the word has denoted the science of interpretation, especially the principles of proper textual exegesis, but the field of hermeneutics has been interpreted (in roughly chronological order) as: (1) the theory of biblical exegesis. (2) general philological methodology; (3) the science of all linguistic understanding; (4) the methodological foundation of *Geisteswissenschaften*; (5) phenomenology of existence and of existential understanding; and (6) the systems of interpretation, both recollective and iconoclastic, used by man to reach the meaning behind myths and symbols”. Idem, p. 33. No escopo deste trabalho, nos interessam as definições 4 e 5 deste último grupo.

² A história aqui sumarizada é largamente inspirada em: Grondin, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. Grondin é talvez o *scholar* de maior reconhecimento e renome internacional quando o assunto é filosofia hermenêutica. Dentre suas diversas publicações, a preferência por essa obra em específico se justifica, no âmbito deste trabalho, por seu enfoque na perspectiva da *universalidade* da hermenêutica. Vale informar que o livro de Grondin, publicado originalmente em alemão, aparece em francês sob o título *L’universalité de l’herméneutique* (Paris: PUF, 1993). Quanto à visada, pode-se dizer que ela repete, em linhas gerais, a reconstrução histórica feita por outros estudiosos do tema – como o próprio Palmer – e também por filósofos dessa tradição – como Paul Ricœur. O que separa Grondin dos demais é, a um só tempo, a extensão de sua mirada retrospectiva – passando pontualmente por autores antigos (como Aristóteles e Orígenes), medievais (como Agostinho) e modernos (como Lutero, Chladenius e Meier) na preparação do terreno para o que se entende mais comumente por hermenêutica, a partir de Schleiermacher – e também seu enfoque nas questões filosóficas mais fundamentais dessa tradição – donde a centralidade da postulação de universalidade da hermenêutica. Contra Grondin poderia depor sua explícita filiação gadameriana, que pode tê-lo levado a juízos comparativamente menos cuidadosos acerca da obra de outros filósofos – Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, em especial; como o escopo deste trabalho tem justamente em Gadamer seu ponto focal, espero que tal risco não contamine os argumentos aqui expostos. Sobre a “pré-história” da hermenêutica, no sentido da história pré-filosófica dessa disciplina, escreve Grondin: “Por hermenêutica entende-se, desde o primeiro surgimento da palavra no século XVII, a ciência e, respectivamente, a arte da interpretação. Até o fim do século passado [XIX], ela assumia normalmente a forma de uma doutrina que prometia apresentar as regras de uma interpretação competente. Sua intenção era de natureza predominantemente normativa e mesmo técnica. Ela se restringia à tarefa de fornecer às ciências declaradamente interpretativas algumas indicações metodológicas, a fim de prevenir, do melhor modo possível, a arbitrariedade no campo da interpretação. Ela desfrutava de uma existência externamente em grande parte invisível, como uma ‘disciplina auxiliar’ no âmbito daqueles ramos estabelecidos da ciência, os quais se ocupavam explicitamente com a interpretação de textos ou de sinais. Por isso formou-se, desde a Renascença, uma hermenêutica teológica (*hermeneutica sacra*), uma hermenêutica filológica (*hermeneutica profana*), como também uma hermenêutica jurídica

controversa³. A principal contribuição de Schleiermacher teria sido a de elaborar, pela primeira vez, uma teoria geral da interpretação, capaz de transcender os limites disciplinares dentro dos quais tradicionalmente funcionavam os diferentes conjuntos de princípios e regras da “arte de interpretar” [*Auslegungskunst*]. Para além das hermenêuticas disciplinares ou particulares – a teológica, a literária e a jurídica (*hermeneutica sacra*, *hermeneutica profana*, *hermeneutica juris*, respectivamente) –, Schleiermacher pensa numa teoria capaz de levar à compreensão não apenas de todo tipo de texto, mas também expressões extra-textuais de sentido. Para tanto, une sistematicamente três disciplinas – hermenêutica, dialética e gramática – de maneira até então inédita, de modo a postular uma abordagem da interpretação que seja a um só tempo linguística e psicológica, empregando procedimentos comparativos e divinatórios. Schleiermacher pretende, a partir desses elementos, chegar a uma *filosofia geral da compreensão*, que permita, inclusive, entender um autor melhor do que ele próprio teria se entendido – um motivo constantemente retomado na tradição hermenêutica⁴.

[*hermeneutica juris*]. Mas a ideia da arte da interpretação remonta a um passado bem mais longínquo, seguramente até a Patrística, quando não até a filosofia estoica, que desenvolveu uma interpretação alegórica dos mitos, e até a tradição das rapsódias, entre os gregos. Em toda parte, onde de certa forma, foram oferecidas indicações metodológicas de interpretação, pode-se alar de hermenêutica no sentido mais amplo da palavra”. Idem, p. 23-24.

³ Michael Forster e Kristin Gjesdal têm insistido na precedência de Johann Gottfried Herder como marco fundador da filosofia hermenêutica. Com efeito, ambos os autores atribuem a Herder os preceitos fundamentais que serão mobilizados por Schleiermacher na formulação explícita de sua filosofia hermenêutica – a concepção de sentido como a paleta de usos de uma palavra, o caráter social da linguagem, a identidade entre pensamento e expressão linguística, a concepção de alma como força, por exemplo. Forster, em especial, é bastante contundente ao comparar os dois filósofos, chegando ao extremo de creditar praticamente tudo o que há de “positivo” em Schleiermacher à influência de Herder e o que há de “negativo” em sua filosofia aos desvios, extrapolações e deturpações deste último. Ver especialmente: Forster, Michael. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Sobre p. 362-468. Do mesmo autor: *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Sobre p. 253-332. Ver também: Gjesdal, Kristin. *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Sobre a extensão dessa leitura de Herder e Schleiermacher para a hermenêutica contemporânea, ver, da mesma autora: *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. O próprio Paul Ricœur, embora atribua a virada a Schleiermacher, reconhece o papel inovador de Herder para a hermenêutica: “(...) essa subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituía uma reviravolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza. (...) Se Schleiermacher não está pessoalmente consciente de operar na ordem exegética e filológica o tipo de revolução copernicana operada por Kant na ordem da filosofia da natureza, Dilthey está perfeitamente consciente disso, no clima neokantiano do fim do século XIX. Todavia, foi necessário que se passasse antes por uma extensão, cuja ideia Schleiermacher ainda não possuía, ou seja, pela inclusão das ciências exegéticas e filológicas no interior das ciências históricas. Somente no interior dessa inclusão a hermenêutica vai aparecer como uma resposta global trazida à grande lacuna do kantismo; ela foi percebida, pela primeira vez, por J. G. Herder e reconhecida, com toda lucidez, por E. Cassirer; consistia em dizer que, numa filosofia crítica, nada há entre a física e a ética”. Ricœur, Paul. A tarefa da hermenêutica. In: *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008. P. 26-27. Para além disso, haveria um trabalho a ser realizado quanto à restituição da chamada “hermenêutica das Luzes” no interior dessa narrativa. Nesse sentido, os trabalhos de Georg Friedrich Maier teriam algo a acrescentar à história longa da hermenêutica. Tal reavaliação, entretanto, escapa ao escopo deste trabalho.

⁴ É verdade que Schleiermacher ainda relaciona sua filosofia da interpretação ou da compreensão com sua teologia, sua ética e sua psicologia. Seus dois trabalhos incontornáveis são: Schleiermacher, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: São Francisco, 2006. E, numa reelaboração posterior mais substancial: *Hermenêutica e crítica*. Ijuí: Unijuí, 2005. Para uma visão geral da filosofia de Schleiermacher, ver: Berner,

Na esteira da universalização de Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dá outro passo importante. Ao se aproximar das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*] por meio de seu caráter histórico-reflexivo – e não, à maneira de um Auguste Comte ou um John Stuart Mill, a partir da postulação de uma lógica própria a unificar essas disciplinas –, Dilthey procura produzir explicações de eventos históricos com o auxílio de procedimentos psicológicos, baseando-se na ideia de que ações individuais têm efeito na história e, ao mesmo tempo, só podem ser entendidas em conexão com o contexto social. Embora tenha se formado sob a influência da escola histórica de August Boeckh, Dilthey busca corrigir o que lhe pareceu um foco excessivo em instituições e estruturas sociais, em detrimento da esfera individual que sempre se faz presente nelas, num projeto que ele mesmo chegou a caracterizar como *crítica da razão histórica* (ou historicista); daí provém seu foco em procedimentos biográficos como método explicativo, uma vez que toda ação – historicamente relevante – pode ser reconduzida ao sujeito que a originou. Mas longe de recair em outro excesso unilateral – substituir o historicismo institucionalista por um historicismo psicológico ou individualista –, Dilthey mantém sempre uma perspectiva dialética entre *vida* (*Leben*) e *contexto* (*Zusammenhang*). Isso porque, no desenvolvimento de seus trabalhos, foi-lhe ficando cada vez mais patente a dificuldade de acesso à interioridade – ou à psique – humana; face a esse desafio, Dilthey se reorienta ao estudo das expressões ou objetivações de sentido, entendidas como mediação rumo àquela interioridade em princípio inacessível.

O avanço de Dilthey se dá em oposição ao programa positivista: tratava-se de recuperar a dignidade da dimensão individual da experiência face à objetificação absoluta causada pela exclusão do sujeito na constituição do conhecimento – naturalmente, é o sujeito que conhece, mesmo numa concepção positivista, mas o *que* se conhece é algo exterior e não “contaminado” por traços de subjetividade. Dilthey acreditava ter encontrado, na teoria geral da interpretação de Schleiermacher, um modelo metodológico para as ciências do espírito, capaz de garantir-lhes uma espécie de objetividade que, embora distinta daquela visada nas ciências da natureza, ainda assim faria por merecer a qualificação de “ciência”⁵.

Christian. *La philosophie de Schleiermacher*. Paris: Cerf, 1995. Mariña, Jacqueline (Org.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁵ De Dilthey, ver especialmente: Dilthey, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010; e também Dilthey, Wilhelm. *Teoria das concepções do mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. Finalmente: Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: el surgimiento de la hermenêutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. Para uma apresentação de sua obra, ver: de Mul, Jos. *The tragedy of finitude – Dilthey's hermeneutics of life*. New Haven: Yale University Press, 2004. Ermath, Michael. *Wilhelm Dilthey: The critique of historical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1978. Makkreel, Rudolf. *Dilthey: Philosopher of the human studies*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Berner, Christian. *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?* Paris : Vrin, 2006.

A sucessão histórica no cânone da hermenêutica filosófica sofreu, em seguida, uma guinada radical. Se os programas de Schleiermacher e Dilthey mantêm – embora distintos – grande proximidade entre si, a filosofia de Martin Heidegger aparece como uma irrupção de originalidade. Isso porque enquanto os dois primeiros se esforçaram por construir uma epistemologia interpretativa – questionando-se sobre o lugar da compreensão na construção do conhecimento em geral –, este último propõe um novo enfoque: o ontológico. Ao apoiar-se na fenomenologia de Edmund Husserl de maneira mais direta que Dilthey, Heidegger faz o caminho rumo ao modo de ser, de vir a ser e de manifestação do ser-aí [*Dasein*] que somos. Ele descobre na estrutura pré-reflexiva não a essência das coisas mesmas, como queria Husserl, mas a projeção de categorias existenciais daqueles que se põem em relação com às coisas.

Simplificação das simplificações, podemos apontar para duas apropriações da obra heideggeriana: uma fenomenológica, que passa por autores como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida; outra, hermenêutica, que se concentra sobretudo na obra de Hans-Georg Gadamer⁶. Dado o que nos interessa aqui, foquemos nesta última perspectiva. Não se trata aqui de recapitular a obra de Heidegger em toda sua extensão e complexidade, nem tampouco entrar nas controvérsias sobre a possibilidade ou impossibilidade de dividi-la em três períodos⁷. À guisa de introdução e passagem à filosofia de Gadamer, basta

⁶ Há, é claro, comentadores da obra heideggeriana que se aproximam mais da hermenêutica que da fenomenologia. Grondin é um caso exemplar de *scholar* que lê Heidegger sob essa perspectiva. Ele reconhece, todavia, o apagamento dessa temática na obra heideggeriana: “O seu novo princípio hermenêutico, ele [Heidegger] o desenvolveu na primeira metade dos anos vinte [1920], ao longo de suas preleções sobre ‘Hermenêutica da facticidade’, sem, no entanto, publicar suas correspondentes pesquisas. O pensamento mais importante, como hoje o podemos constatar claramente, foi, sem dúvida, introduzido em ‘Ser e Tempo’ (...). (...) a localização sistemática da hermenêutica não requereu mais do que meia página no ‘Opus’ de 1927, que de fato reservou mais espaço à questão ontológica sobre o sentido originário e as principais articulações do ser. A obra posterior deu, para fora, a impressão de andar de mãos dadas com uma marcada despedida da problemática hermenêutica. Já no significativo curso do semestre de verão de 1927, sobre os problemas básicos da fenomenologia (...), que pode valer como continuação e ligeira correção de ‘Ser e Tempo’, o conceito de ‘hermenêutica’ não aparece uma única vez. Posteriormente, as referências à hermenêutica, em geral retrospectivas na obra tardia, podem quase ser contadas nos dedos de uma só mão. Muitos dados depõem, pois, a favor da ideia de que a hermenêutica específica de Heidegger deva ser buscada nas primeiras preleções. Pois delas brotaram notáveis impulsos para o desenvolvimento da hermenêutica posterior, sobretudo a gadameriana”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 157-158.

⁷ A esse respeito, van Buren é um dos mais críticos. Para ele, *Ser e tempo* não representa propriamente uma ruptura com a obra heideggeriana de juventude, mas antes constitui a materialização editorial – por assim dizer – de uma tensão de aproximação e repulsa entre filosofia e teologia e, mais, entre Heidegger e a fenomenologia de Husserl. Ver: van Buren, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. Cf: Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001. Mesmo Grondin desafia a ideia de que tenha havido uma quebra fundamental sobre a noção de hermenêutica em Heidegger após *Ser e tempo*: “Apenas aparentemente a concepção linguística da hermenêutica de ‘Ser e Tempo’ foi submetida, na obra tardia, a uma revisão fundamental. Por certo, a linguagem se fez valer, agora, como a ‘morada do ser’, como se ela tivesse assumido, a partir de agora, a precedente e insuperável revelação do ser. Não obstante, não se reduziu em nada a suspeita de Heidegger ante o enunciado. Apesar de ele próprio realmente não escrever pouco, Heidegger admoestava, tanto antes como depois e até mais decididamente do que antes, sob o risco de enxergar, em sentenças locucionais, a plena expressão da verdade filosófica. (...) Essa advertência [contra sentenças e enunciados] manteve a validade até a data da conferência ‘Zeit und Sein’ (Tempo e Ser: 1962), que com razão é considerada a estação final da

retomar esquematicamente a maneira como “interpretação” e “compreensão” surgem na filosofia de Heidegger, para que possamos entender a perspectiva transformadora do projeto gadameriano.

Com efeito, dois são os vetores principais da influência de Heidegger sobre Gadamer: por um lado, seu foco nos pré-conceitos envolvidos em toda elaboração teórica, que permanecem ocultos nas construções epistemológicas; por outro lado – e decorrente do primeiro ponto –, sua recusa de pretensões metafísicas que apontam para a busca de uma universalidade transcendente e desprovida de historicidade, uma empreitada que se revela ilusória⁸. Nesse sentido, Gadamer herda de Heidegger a visada sobre a pré-compreensão enquanto dimensão constitutiva de nossa existência e com relação à qual toda formulação discursiva se revela derivada ou secundária. Com essa dupla influência, Gadamer é levado a rejeitar a primazia da abordagem epistemológica da compreensão, presente tanto em Schleiermacher quanto em Dilthey, e ao mesmo tempo se vê capaz de evitar a recaída no historicismo⁹.

caminhada filosófica heideggeriana. (...) Uma filosofia, à qual a recusa ou negação se abriu como estrutura básica do ser, já não pode crer ingenuamente, que o sofrimento da finitude poderia ser expresso em sentenças locucionais autossuficientes. Por isso se explica a resistência sisifista de Heidegger contra a cibernética universal e a funcionalização da linguagem, oferecida pela técnica planetária como meio de informação, no qual tudo pode ser expresso e calculado”. Grondin. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Op. cit. P. 173-174.

⁸ Sobre a “descoberta” de Heidegger por Gadamer, ver, por exemplo: Grondin, Jean. *The philosophy of Gadamer*. Chesham: Acumen, 2003. P. 5-11. O mesmo Grondin aponta para uma ambivalência na relação gadameriana com Heidegger, referindo-se à obra de juventude e à obra tardia deste último: “Não chega a ser um problema que Gadamer siga a inclinação do Heidegger tardio – o qual radicaliza o histórico ser-lançado (a ‘Geworfenheit’) – rumo à essência hermenêutica da linguagem. Mas Gadamer se empenha no sentido de pensar essa radicalização em conexão com o ponto de partida hermenêutico do jovem Heidegger, que se detém na compreensão. Pois o que significa, para a compreensão e a existência humana, saber-se conduzida por uma história que se articula para nós como linguagem transmitida? (...) Para entender o que essa virada ontológica e, respectivamente, universal da hermenêutica significa propriamente, é preciso retornar ao problema inicial da obra, ou seja, à questão referente às ciências do espírito. O problema das ciências do espírito não era desconhecido para Heidegger. (...) No entanto, com base em seu princípio mais originário sobre o solo da facticidade, ele carimbou obstinadamente a compreensão das ciências do espírito como algo derivado ou deduzido. A elevação da compreensão à metodológica via régia das ciências do espírito pareceu-lhe, enfim, mais do que uma simples expressão da falta de chave, na qual se encontrava o historicismo. O retorno a uma compreensão metodizável seria a desesperada tentativa, em face da historicidade que se abre ao século XIX, de encontrar principalmente um ‘firme respaldo’. O que Heidegger problematizava, quando desmascarava os seus pressupostos metafísicos, era, no fundo, a ideia de um tal ponto de Arquimedes. A ideia de um último fundamento atemporal derivaria, afinal, de uma fuga do homem ante sua própria temporalidade. A concepção de que existe uma verdade absoluta brotaria, pois, de uma repressão ou esquecimento da própria temporalidade. Em vez de perseguir o fantasma de um último fundamento, Heidegger recomendava estabelecermo-nos radicalmente ao nível da finitude, elaborando a própria estrutura preconceituosa como estrutura positiva e ontológica da compreensão, para percebermos as nossas próprias possibilidades, a partir da nossa situação existencial. Dessa forma, Heidegger recuperou o questionamento epistemológico do historicismo. Não é do lado fantasmagórico de um respaldo universalmente válido, filho do positivismo e por isso da metafísica, que se pode tratar na compreensão, porém de um dar-se conta do eis-aí-ser, ou ser-aí, a ser conquistado com base nas possibilidades que estão à sua disposição. É inegável que a busca de uma verdade universalmente válida ameaça encobrir a realidade da compreensão, direcionando-a para um ideal de conhecimento que ela jamais irá concretizar”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 179-180.

⁹ Segundo o comentário introdutório de Grondin: “Na forte e original corrente contrária à tradição hermenêutica, essa compreensão é inicialmente despida de seu caráter meramente ‘epistêmico’. Acontece que a compreensão fora antes entendida como um *intelligere* teórico, no qual se tratava da percepção compreensiva de um contexto sensitivo. Em Droysen e Dilthey a compreensão avança, sem dúvida, para um processo de conhecimento

O foco heideggeriano no estar lançado no mundo, na finitude situada que determina nosso projeto, nossas possibilidades existenciais, é sem dúvida um motivo que permeia a obra gadameriana. Gadamer aprende com Heidegger que toda interpretação é, também, *auto-interpretação*¹⁰, e isso porque o modo de ser do *Dasein* é interpretativo¹¹. Mas aqui a interpretação e a compreensão não podem mais ser vistas como operações metodicamente ordenadas para a obtenção de conhecimento; antes, tratam-se de estruturas fundamentais da existência¹².

autônomo, que era chamado a fundamentar o modo metodológico de ser, próprio das ciências do espírito. Heidegger classifica essa compreensão epistemológica como secundária, mas o faz para situar ainda mais universalmente a sua hermenêutica da compreensão. Ele elabora o seu novo conceito de compreensão na explicitação da fórmula ‘*sich auf etwas verstehen*’, ‘entender-se sobre algo’, que indica menos um saber do que uma habilidade ou um poder. ‘Entender de alguma coisa’ significa estar apto para ela, poder arranjar-se com ela. (...) Essa compreensão (ou maneira de entender) – chamemo-la de prática – Heidegger concebe-a como ‘existencial’, isto é, como modo de ser ou modo básico, por força do qual nós conseguimos e procuramos situar-nos neste mundo. A compreensão (ou o entender) de algo significa menos um ‘modo de conhecimento’ do que um ‘situar-se’ (...) no mundo. A inaudita universalidade dessa compreensão epistemológica do cientista do espírito também pode ser vista como uma modalidade de tal mestria. Entender teoricamente de um contexto significa, pois, realmente: estar em condições de enfrenta-lo, leva-lo a cabo, poder começar algo com ele”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 160-161.

¹⁰ “A auto-interpretação pertence ao ser da pre-sença [*Dasein*]. Na descoberta do ‘mundo’, guiada pela circunvisão nas ocupações, visualiza-se conjuntamente a ocupação. A presença [*Dasein*] de fato já se compreende sempre em certas possibilidades existenciárias mesmo que os projetos provenham, meramente, da compreensibilidade do impessoal. Explicitamente ou não, adequadamente ou não, existência é sempre, de algum modo, compreendida. Toda compreensão ôntica possui suas ‘implicações’, mesmo que concebidas apenas *pre-ontologicamente*, isto é, de forma não teórica ou temática. Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser da pré-sença [*Dasein*] já se acha preparada pelo próprio modo de ser da pre-sença [*Dasein*]”. Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2005. P. 104-105.

¹¹ “Fenomenologia da pre-sença [*Dasein*] é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença [*Dasein*] em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter da pre-sença [*Dasein*]. A hermenêutica da pre-sença [*Dasein*] torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que a pre-sença [*Dasein*], enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da pre-sença [*Dasein*] como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico – sentido primário do ponto de vista filosófico – a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da pre-sença [*Dasein*] como condição ôntica de possibilidade da história fatural. Por isso é que, radicada na hermenêutica da pre-sença [*Dasein*], a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado”. Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005. P. 68-69.

¹² “Dizer que a pre-sença [*Dasein*] existindo é o seu pré significa, por um lado, que o mundo está ‘pre-sente’, a sua *pre-sença* é o ser-em. Este é e está igualmente ‘presente’ como aquilo em função de que a pre-sença [*Dasein*] é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda”. Idem, p. 198. E mais adiante: “Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, ‘é’ junto com o ser da pre-sença [*Dasein*], no sentido de existência. A pre-sença [*Dasein*] é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ela ‘sabe’ a *quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse ‘saber’ não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da pre-sença [*Dasein*] que, em sua essência, é compreensão. E somente *porque* a pre-sença [*Dasein*] é na compreensão de seu pre é que ela *pode-se* perder e desconhecer. E na mediad em que a compreensão está na disposição e, nessa condição, está lançada existencialmente, a pre-sença [*Dasein*] já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-ser, portanto, a pre-sença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades”. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I. p. 199-200. E mais adiante, reforçando o caráter hermenêutico de sua ontologia fundamental: “A abertura do pre da pre-sença [*Dasein*] na compreensão é ela mesma um modo do poder-ser da pre-sença [*Dasein*]. A abertura do ser em geral consiste na projeção do ser da pre-sença [*Dasein*] para a função

A retomada da hermenêutica no jovem Heidegger tem, portanto, a função de chamar a atenção para as possibilidades de sentido de nossa existência. Trata-se de superar o esquecimento da questão do ser, que Heidegger atribui à história da metafísica ocidental e que, na tradição hermenêutica, assume a forma de uma concepção epistemológica da compreensão. O esforço heideggeriano consiste em evitar esse autoengano, essa auto-alienação a que estamos sujeitos quando assumimos concepções objetivistas da existência – um tema retomado e trabalhado em Gadamer¹³.

A maneira como Gadamer reelabora as intuições heideggerianas tendo em vistas o debate acerca do estatuto das humanidades – *Geisteswissenschaften* – servirá como ponto de partida para este trabalho, o que explica – e, espero, justifica – a exclusão de um tratamento mais elaborado e detido sobre a filosofia de Heidegger, em especial sua hermenêutica da facticidade¹⁴.

Neste trabalho, proponho revisitar a postulação da universalidade da hermenêutica tal como elaborada por Gadamer na segunda metade do século passado. Tomo Gadamer como ponto de partida – e não Heidegger ou Dilthey – por duas razões: em primeiro lugar, porque a posição de Gadamer foi alvo de críticas diretas e deu ensejo a um debate relevante (para a tradição hermenêutica), envolvendo filósofos de outras tradições – como Jürgen Habermas e

e para a significância (mundo). No projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. O ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser. (...) Dentro dos limites dessa investigação, só se poderá alcançar um esclarecimento satisfatório do sentido existencial dessa compreensão ontológica com base na interpretação temporal do ser”. Idem, p. 203-204.

¹³ Como nos explica Grondin: “Aquilo contra que se ergue a hermenêutica é o auto-equívoco, o falhar em si mesmo do ser-aí, a que ‘Ser e Tempo’ dá o nome de decadência e os primeiros textos o de ruína. Acontece que o ser-aí é atingido pelo pendor de passar ao largo de si mesmo, de não dar-se conta das suas mais pessoais possibilidades de transparência, a serem pessoalmente configuradas. Isso transparece sobretudo no fato de que o ser humano desabrocha inconscientemente em seu mundo e assim se perde para si próprio. Em vez de assumir uma interpretação pessoal de si mesmo, ele aceita a convencional, que o livra do encargo do auto-esclarecimento. A finalidade de uma hermenêutica crítica da facticidade, que chama cada ser-aí de volta a si próprio e à sua possível liberdade, será pois, a de desmanchar ou destruir essas explicações transmitidas e não mais questionadas do ser-aí. ‘A hermenêutica executa sua tarefa unicamente na via da destruição’. Destruição significa aqui uma desconstrução da tradição, enquanto e somente enquanto ela oculta a existência para si própria e a livra da necessidade de um auto-apossamento. Realizada com intenção positiva, ela quer descerrar novamente as experiências originárias do Dasein, as quais espreitam por detrás das categorias transmitidas, e entrementes mal reassumidas, da tradição ontológica”. *Introdução à hermenêutica filosófica*, p.168-169.

¹⁴ Para além das obras já mencionadas, ver especialmente: Carman, Taylor. *Heidegger’s Analytic: Interpretation, discourse, and authenticity in ‘Being and Time’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Dreyfus, Hubert; Wrathall, Mark (Eds.). *Heidegger reexamined*. 4 vols. Londres: Routledge, 2002. Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990. Nunes, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Stein, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Karl-Otto Apel, que serão aqui analisados, ou mesmo Jacques Derrida – e também hermeneutas – como Paul Ricœur; em segundo lugar, porque creio que a formulação gadameriana vai além da heideggeriana, senão em qualidade ou radicalidade, ao menos em reflexividade, pois Heidegger não nos oferece em sua vastíssima obra nenhuma reflexão exclusivamente sobre o estatuto da hermenêutica¹⁵.

Retornar a Gadamer e ao debate em torno da pretensão de universalidade da hermenêutica serve aqui a dois objetivos: primeiro, o de reorganizar as controvérsias entre Gadamer, Habermas, Apel e Ricœur a partir do ponto focal da universalidade da compreensão, algo que não é comum na fortuna crítica até agora¹⁶; segundo, o de verificar se a perspectiva de uma

¹⁵ A esse respeito, escreve Grondin: “O pensamento de Heidegger passou a Gadamer impulsos orientadores de uma trajetória, tanto a partir do círculo de pensamento de sua filosofia posterior da virada (*der Kehre*), como também das primeiras preleções (...). Em seu ensaio (...) sobre ‘A universalidade do problema hermenêutico’ (1966) – que desencadeou o debate com Habermas - Gadamer informou que tinha chamado a sua perspectiva de ‘hermenêutica’ ‘em conexão com uma maneira de expressar-se do jovem Heidegger’. (...) Foi sugerido, não em razão, que a hermenêutica de Gadamer teria sido muito mais incentivada pelas primeiras lições de Heidegger do que por ‘Ser e Tempo’, já que o próprio Gadamer (...) teria encarado a obra de 1927 como uma ‘rápida improvisação por motivo exterior’, se não até como ‘entulho’.” Grondin, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. P. 24-25. Mais adiante, sobre o abandono da hermenêutica em Heidegger: “Heidegger desenvolveu as suas intuições revolucionárias sob o título-chave de hermenêutica da facticidade. Porém, fosse lá por que razões, Heidegger desistiu da publicação de seus princípios hermenêuticos, que tanto fascinavam os seus ouvintes da época. (...) Suas concepções sobre a circularidade e pré-estrutura ontológica da compreensão caracterizam o seu ponto de partida como recomeço hermenêutico [em *Ser e Tempo*]. Não obstante, em vista das escassas indicações sobre esse tema em ‘Ser e Tempo’, era difícil obter uma correta compreensão do que Heidegger realmente queria que se entendesse por hermenêutica (do *Dasein* – do ser-aí). De fato: a definição sistemática e a determinação do lugar da hermenêutica como anúncio de um programa filosófico se realizou em escassa meia página de ‘Ser e Tempo’, no final do parágrafo 7, de resto tão elucidativo sobre fenomenologia. (...) Depois que outros significados de hermenêutica foram declarados secundários, Heidegger ainda acrescentou que, para ele, a hermenêutica adquiria o sentido *primário* de uma ‘analítica da existencialidade da existência’, sem, no entanto, submeter a uma classificação mais precisa a relação entre hermenêutica e analítica. No decorrer do tempo, a analítica da existência, a hermenêutica da facticidade e a ontologia puderam, por isso mesmo, atuar como vagos sinônimos para aquilo que ‘Ser e Tempo’ tinha para oferecer. Se, neste âmbito, a hermenêutica devia expressar um sentido específico e até que ponto ela pretendia enfileirar-se na tradição da hermenêutica, então pouco conhecida fora do círculo de Dilthey e da Teologia, não podia ser esclarecido de imediato.” Idem, p. 31-32.

¹⁶ A maioria das obras acerca dessa temática foca no debate Gadamer-Habermas. A inclusão de Apel e Ricœur permite, como tentarei demonstrar, não só ampliar o escopo da discussão, mas compreender melhor seu contexto, e suas consequências propriamente filosóficas. Diz-se do debate Gadamer-Habermas que ele foi um “não-debate”, uma “conversa entre surdos” ou entre portadores de “ouvidos moucos”. Com Apel e Ricœur, parece-me que conseguimos descobrir ou conferir produtividade a essa controvérsia, no sentido de extrair elementos relevantes para avaliar a pertinência e a possibilidade de uma hermenêutica que reivindique para si uma visada universal nos dias de hoje. Richard Palmer, por exemplo, escreve sobre o debate: “(...) one finds both sides in the debate accusing the other of dangerous prejudice, romanticism, and one form or another of abstract idealism. Each side makes claims to universality, but a different kind of universality in the two cases. (...) I think in the interim since the debate each side has mellowed, but the texts themselves show us two thinkers who impute positions to the other that they do not actually hold. Gadamer follows Heidegger in advocating a hermeneutic finitude that does not go with the ‘idealism of language’ of which Habermas accuses him. And Habermas’s later theory of communicative action moves toward to a different kind of universality. Gadamer’s claim to universality simply asserts that every act of understanding is historically situated, linguistically conditioned, and finite rather than infinite and perfect. He does not attempt to evaluate these from the vantage point of an ideal speech situation. The universality of Habermas’s theory of communicative action is actually a hermeneutically oriented universality, a universality of dialogue and appeals to reason as the basis of dialogue. Both Gadamer and Habermas see language as dialogical, and both propose to set forth the preconditions for understanding. Both see consensus-building as an important goal in dialogue”. Palmer, Richard. *Habermas versus Gadamer? Some remarks*. In: Hahn, Lewis Edwin.

hermenêutica universal ainda é capaz de render frutos ou se, ao contrário, essa posição já foi definitivamente refutada e merece ser abandonada. Em outras palavras, trata-se de responder à pergunta: *uma hermenêutica que se pretenda universal ainda é possível?*

Para tanto, proponho o seguinte itinerário: primeiro, retornarei à formulação da universalidade da hermenêutica no Gadamer dos anos 1960, propondo uma leitura de *Verdade e método* e outros textos dessa época a partir dessa chave interpretativa; depois, apresentarei as críticas de Habermas, Apel e Ricœur, respectivamente, a essa posição; por fim, analisarei as réplicas de Gadamer para extrair um balanço do debate e apontarei brevemente caminhos e horizontes contemporâneos que têm sido explorados por autores que ainda assumem o ponto de vista de uma hermenêutica universal. Se os dois primeiros capítulos assumem uma forma predominantemente expositiva – talvez excessivamente didática –, isso é proposital e não por acaso, assim como uma espécie de fosso que separa o conteúdo de ambos os capítulos: tanto na exposição da tese universalista de Gadamer quanto na organização das objeções subsequentes, persegui o duplo esforço de apresentá-las segundo a perspectiva – por vezes mais, por vezes menos explícita – da pretensão à universalidade.

No primeiro capítulo, apresento uma leitura às avessas de *Verdade e método*, invertendo a ordem do livro a focando majoritariamente na terceira parte da obra. Esse rearranjo serve ao propósito de afirmar que a tese central do livro é justamente a afirmação da universalidade da hermenêutica a partir da universalidade da dimensão linguística, tomada como constituição fundamental de nossa existência. Tal gesto de leitura pressupõe uma tese forte: a postulação de uma hierarquia explícita que rege a tríade consciência estética, consciência histórica e consciência hermenêutica, assumindo que esta última seja ao mesmo tempo mais elevada e mais fundamental que as duas anteriores. A ordem de exposição de *Verdade e método* funciona para persuadir o leitor da necessidade de afirmar que, desde o princípio, a universalidade da consciência hermenêutica fundamentada na identificação entre linguagem e ser – e, por extensão, verdade – se apresenta como necessidade sentida a partir do choque com fenômenos artísticos e históricos. Ainda assim, Gadamer faz esses dois longos percursos – ou desvios – com um

Perspectives on Habermas. Chicago: Open Court, 2000. P. 493. Não sigo Palmer em sua conciliação tão quase aproblemática dos dois autores. Creio que as divergências eram fundamentais no início do debate e se perdem força numa mirada retrospectiva – diagnóstico o qual subscrevo – isso se dá mais em função das transformações internas que cada filósofo operou em seu quadro de pensamento. Embora escape – e muito – do escopo deste trabalho analisar essas transformações, traçar suas origens de parte a parte e avaliar se e o quanto elas se deram em função do engajamento no debate em tela, creio ser possível tomá-las no seguinte sentido, para o que interessa aqui: enquanto Habermas se afasta e até rejeita explicitamente seu projeto de uma crítica das ideologias que toma por modelo a psicanálise como ciência reconstrutiva, Gadamer retém e reafirma quase a totalidade do que havia escrito em *Verdade e método*, como veremos ao analisar suas réplicas e sua autorreflexão posterior. Tomo isso como um indício de que a pretensão de universalidade da hermenêutica tenha sobrevivido à crítica das ideologias.

duplo propósito: por um lado, passar em revista as formas da consciência estética e histórica para mostrar as insuficiências que cada tentativa de objetivação e apreensão “científica” do sentido revela; por outro lado, ele é capaz de antecipar certos elementos da estrutura da linguagem nesses dois casos específicos – a dinâmica da questão e resposta, o jogo, a repetição, a pré-concepção, a dialética da pertença e do distanciamento, por exemplo – que retornarão na terceira parte do livro para serem reposicionados na dimensão fundamental e universal da linguagem.

Ora, o que se vê no segundo capítulo são leituras distintas da obra de Gadamer. Habermas e Ricœur conferem explicitamente centralidade ao fenômeno da consciência histórica. É contra a tríade preconceito-autoridade-tradição que eles concentram a maioria de suas objeções, voltados sobretudo contra a apropriação aparentemente a-problemática que a hermenêutica faz da história e da cultura como repositório da verdade.

Habermas mobiliza o exemplo da psicanálise para mostrar casos de comunicação sistematicamente distorcida face aos quais a hermenêutica gadameriana pouco ou nada tem a dizer; transplantando o fenômeno da perturbação patológica da linguagem para a escala social por meio da noção de ideologia, Habermas generaliza a presença de coações violentas no discurso – ou ao menos a possibilidade da presença. Tudo somado, o modelo de compreensão sobre o qual se erige a consciência hermenêutica se revela impotente e sua pretensão à universalidade, infundada – embora, é bem verdade, a pretensão de universalidade da crítica das ideologias também se veja reduzida pelo confronto com a hermenêutica. A denúncia habermasiana permanece centrada – em todos os textos que compõem o debate com Gadamer – nas noções de *autoridade e tradição*: mesmo quando reconhece os méritos e avanços da filosofia gadameriana com relação àquela de Heidegger, Habermas não cessa de identificar uma espécie de hipostasia operada por Gadamer entre a *estrutura formal* da tradição e da autoridade com sua *efetivação empírica* na história. Para Habermas, se aceitarmos os preceitos da hermenêutica das tradições, permanecemos como que passivamente entregues a essas figuras que, no fundo, operam como naturalizações de processos violentos de distorções comunicativas, face às quais Gadamer não oferece nenhuma possibilidade de crítica e correção normativa.

É verdade que em Ricœur a oposição não assume tamanha radicalidade. De seu ponto de vista, o percurso hermenêutico de Gadamer – de maneira homóloga, embora diferente daquele de Heidegger – consiste na crítica ontológica à epistemologia: ao expor a falsa pretensão de objetividade das ciências – e sobretudo da ciência histórica, das ciências humanas ou do espírito (*Geisteswissenschaften*) –, Gadamer – como Heidegger – se dirige a uma dimensão tomada como mais fundamental de nosso modo de ser. O que está em jogo, para Ricœur, é a possibilidade de refazer o caminho inverso: da ontologia à epistemologia. Trata-se de retomar

a reflexão sobre o conhecimento – especialmente nas humanidades – agora enriquecida pela consciência hermenêutica e ordenar o par operacional compreender-explicar numa dinâmica que não nos faça ter de sacrificar um em prol do outro. Ricœur pretende, em parte, recuperar a dignidade dos procedimentos metódicos, agora despidos da pretensão científicante criticada por Gadamer, com o objetivo de alargar as potencialidades da hermenêutica – unilateralmente desenvolvida por este último segundo as linhas do compreender. Ao postular o *modelo do texto* como instância privilegiada da interpretação, o que Ricœur pretende é justamente superar dialeticamente as clivagens entre hermenêutica da pertença e hermenêutica do distanciamento, ou entre hermenêutica da confiança e hermenêutica da suspeita: o fenômeno textual possui em sua constituição uma ambivalência tal que revela a insuficiência de uma abordagem unilateral, demandando sempre a conjunção dessas duas atitudes e das operações de explicar e compreender.

Apel também pretende realizar o caminho de volta da ontologia à epistemologia. Ele o faz, entretanto, sob perspectiva diversa da de Ricœur: para Apel, trata-se de abordar as categorias fundamentais compreensivas da existência como condição de possibilidade do conhecimento e do sentido – em outras palavras, está em jogo uma *transcendentalização* da hermenêutica (e do pragmatismo, e da filosofia analítica da linguagem ordinária, entre outras). Sua leitura de Gadamer se situa a meio-caminho entre as de Habermas e Ricœur: por um lado, sua atitude face à hermenêutica é muito mais positiva do que a daquele, aproximando-se da apropriação que o filósofo francês sugere; por outro lado, sua ênfase na dimensão comunicativa e na ética do discurso o aproxima da perspectiva habermasiana, e a ênfase que Ricœur coloca sobre o texto e a escrita lhe é um tanto estranha. Se o situei entre Habermas e Ricœur, isso se dá sobretudo pela preferência por uma organização temática e cronológica, em detrimento de outra ordem possível - digamos, meta-filosófica. Com efeito, Apel intervém no debate com Gadamer no início da década de 1970, precisamente quando Habermas apresenta suas objeções mais frontais à hermenêutica – ao passo que Ricœur se manifestará apenas meia década mais tarde; ademais, seu ângulo de entrada é – assim como no caso de Habermas – a crítica das ideologias situada no contexto de uma teoria da comunicação, dos interesses comunicativos - ao passo que Ricœur a mobiliza no sentido de uma teoria do texto e do discurso.

No entanto, vale ressaltar que Apel, ao contrário tanto de Habermas quanto de Ricœur, não estrutura sua leitura de Gadamer segundo o eixo da consciência histórica, mas antes se deixa orientar precisamente pelo horizonte da universalidade da linguagem e, por conseguinte, da hermenêutica. A demanda de Apel pela recuperação da relevância normativa da hermenêutica se dá sobre a aceitação da postulação universal de base. O que Apel faz com seu movimento transcendental-pragmático de transformação da filosofia é reconduzir as categorias existenciais

da hermenêutica – a estrutura da pré-compreensão, a dimensão existencial do diálogo, a história dos efeitos – ao posto de condição de possibilidade da experiência; é dizer, transcendentalizar os existenciais ontológicos de Gadamer. Ao fazê-lo, Apel se vê obrigado a reportar a uma dimensão ideal dessas estruturas – ao contrário, novamente, de Habermas e Ricœur, que insistem em confrontar os pressupostos hermenêuticos com suas distorções efetivas, empíricas e históricas.

No terceiro e último capítulo que compõe este trabalho, retorno a Gadamer, mais especialmente à autorreflexão gadameriana engendrada pelo confronto com os autores elencados no segundo capítulo. Ao analisar, por um lado, suas réplicas aos críticos e, por outro, suas sínteses e reformulações sobre o estatuto da filosofia hermenêutica, procuro identificar os subsídios a partir dos quais é possível orientar uma visada universal da hermenêutica. Ou seja, não se trata de determinar quem “venceu” o debate, nem tanto em que medida as objeções e réplicas atingem realmente a obra de um ou outro autor; trata-se, antes, de retornar à pergunta “*uma hermenêutica universal ainda é possível?*” e verificar como os textos e argumentos levantados nos permitem respondê-la. Portanto, importa menos verificar o quanto Gadamer se afasta de sua posição em *Verdade e método* ou o quanto Habermas, por exemplo, modifica sua filosofia posterior em resposta ao debate em torno da universalidade da hermenêutica¹⁷ – ou, ainda, o quanto o próprio Gadamer se volta para outros temas como reação às objeções dos mais jovens¹⁸. Nas

¹⁷ Na leitura de Grondin: “Habermas também deve ter colhido frutos desse debate. A fundamentação pode encontrar-se alhures, mas desde 1970 a psicanálise deixou lentamente de ocupar uma posição central em seu pensamento filosófico e de expressar o modelo de uma ciência social crítica. Como se Gadamer, com suas objeções, tivesse acertado na mosca, Habermas posteriormente já não fez mais nenhum uso efetivo do paradigma da psicanálise sociologicamente ampliada. Tanto mais decididamente ele se aprofundou, por isso, nos fundamentos teórico-linguísticos de uma teoria crítica da sociedade, que o conduziram ao desenvolvimento de uma pragmática universal e, por último, de uma teoria do agir comunicativo. Sua intenção básica é que os fundamentos normativos de uma teoria social e, com isso, de uma ética, devem ser procurados nas implicações pragmáticas ou pretensões de validade do uso da linguagem, que visam comunicação e compreensão. Deve ser tarefa de uma filosofia crítica realizar uma pós-construção racional dos pressupostos nela gestados intuitivamente. Habermas se deixa conduzir pela hipótese de que a linguagem deve, em princípio, ser pensada como processo de compreensão. (...) De Gadamer podia ser aprendido que, na conversação, em princípio devia ser alcançada compreensão universal. Que Habermas, mais tarde, antes e contra sua melhor concepção anterior, se apoiará em Wittgenstein, pode estar relacionado com o fato de que ele, em seus últimos trabalhos, tenha banalizado progressivamente a hermenêutica como um empreendimento de conservação da ‘tradição cultural’, tendo perdido de vista sua apreciação universal da linguagem. Seja como for, a categoria hermenêutica básica experimenta em Habermas uma nova universalização. Ela vale, agora, como silencioso ‘telos’ e o denominador comum de cada uso da linguagem. Mesmo onde a linguagem faz mau uso da compreensão, para concretizar fins estratégicos, tal agir vive ‘parasitariamente’ da ideia da compreensão, cuja validade é simplesmente explorada para objetivos estranhos à compreensão. Desta ampliada antecipação da compreensão podem, então, ser deduzidos pressupostos éticos, que uma ética do discurso deve, depois, construir racionalmente”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 220-221.

¹⁸ Grondin aponta para o impulso habermasiano na obra posterior de Gadamer: “Estimulado por Habermas, podia Gadamer elaborar mais decididamente do que antes o potencial crítico de sua hermenêutica. Sua hermenêutica não se esgota num giro da finitude sobre si mesma, ela aspira a um ‘saber crítico-reflexivo’, que comprova sua eficácia lá onde a correção de auto-equívocos objetivistas significa um acréscimo de liberdade para o indivíduo. Gadamer pensa sobretudo na separação adotada por Habermas, entre uma tradição de origem natural remanescente e a apropriação reflexiva da mesma. A gente pode certamente destacar-se reflexivamente de uma determinada tradição,

demandas por mais *crítica*, em Habermas e Ricœur, ou por mais *normatividade* em Apel, o que me interessa é menos o impacto direto que causam à posição de Gadamer e mais o que significam para a *possibilidade de uma hermenêutica universal*. Nas respostas de Gadamer, também: importa reconhecer potenciais ainda abertos para fundamentar uma hermenêutica universal, e não julgar quem estava certo.

Pretendo deixar claro, nesse balanço, que a universalidade permanece uma possibilidade em aberto, uma posição que pode ser desenvolvida. Isso porque a reflexão ontológica sobre a universalidade da linguagem – e suas consequências para como concebemos a interpretação como categoria existencial – traz consigo bases sobre as quais ou vetores a partir dos quais esse desenvolvimento pode acontecer. Não desenvolverei essa hipótese exaustivamente, mas indicarei que são (ao menos) três essas bases de uma hermenêutica universal: a *abertura* a novas possibilidades de sentido trazidas na experiência, a *mediação* linguística de toda compreensão e o *inacabamento*, no sentido da recusa de uma totalidade fechada que se realize por completo.

Como repetido *ad nauseam* acima, não estou interessado em identificar a origem histórico-autoral de cada uma dessas dimensões – em Heidegger ou Gadamer, por exemplo – nem quando foram mais bem explicitadas – como, por exemplo, talvez possa ter sido o caso em Ricœur. Para o que interessa aqui, basta mostrar como, a partir desses traços fundamentais, ainda é possível desenvolver em diferentes direções o alcance universal da hermenêutica.

Nesse sentido, o epílogo a este trabalho aparece com a função de apontar desenvolvimentos contemporâneos para uma hermenêutica que se pretenda universal. Sem a pretensão de sistematizar ou julgar qualitativamente tendências atuais na hermenêutica filosófica, mostro apenas duas possibilidades de levá-la adiante, que me parecem ao mesmo tempo inovadoras e comprometidas com a base fundamental da universalidade: 1) a retomada da hermenêutica historicista corrigida pela integração com o neokantismo, em Christian Berner; 2) a construção antropológica e epistemológica dos *interpretaciais* de Johann Michel. O que pretendo com essa exemplificação não é um mapeamento sistemático do “estado da arte” na hermenêutica filosófica atual, mas apenas fornecer pistas de caminhos possíveis a serem trilhados.

mas a tradição que se coloca ante os olhos, só se torna compreensível com base em questionamentos plenamente refletidos em seu todo. Um saber crítico-reflexivo por parte da hermenêutica também é requerido, acentua Gadamer, onde ‘falsos princípios da lógica’ devem ser mantidos em seus limites. Assim, a hermenêutica defende um ‘falar compreensivo’ contra a lógica locucional, que mede a linguagem segundo os critérios do cálculo locucional. Neste ponto, a hermenêutica deve recordar o solo de compreensão dialógica de toda linguagem humana. (...) Segundo os critérios de uma lógica autossuficiente, podem certamente ser contestadas diversas locuções, mas a questão é, no caso, para falar com Platão, se ‘a alma dos falantes’ é também, de fato, alcançada. Nessa lembrança da conversação interior por detrás da expressão, comprova-se o saber crítico-reflexivo da hermenêutica”. Idem, p. 219-220.

Tudo somado, espero demonstrar satisfatoriamente a pertinência de se perseguir o desenvolvimento de uma hermenêutica universal. Com isso, este trabalho assume um caráter inevitavelmente preparatório, de “limpeza de terreno”: trata-se de se desembaraçar das objeções a essa posição, de respondê-las para, assim, ter o caminho livre para proposições mais positivas. Em nenhum momento se tem a pretensão, aqui, de esgotar a discussão; de saída, a escolha parcial pelos debates com Habermas, Apel e Ricœur e por Gadamer como ponto de partida impede essa reivindicação. Como mencionado acima, o esforço de negação da negação da hermenêutica pode – e deve – ser continuado em outras frentes, como por exemplo o debate de Gadamer com Derrida, as objeções de Betti, de Vattimo e mesmo a concorrência da filosofia analítica da linguagem.

A contribuição propriamente conceitual a que me pretendo aqui é, portanto, indicar quais são – a meu juízo – as bases sobre as quais uma hermenêutica universal pode ainda ser reelaborada. Pode-se dizer, fazendo um jogo com o subtítulo de *Verdade e método*, que se trata de retomar os *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* explicitamente universalista. Três elementos surgirão ao longo deste trabalho como tais traços, a saber: a *abertura* provocada pelo encontro com um novo fenômeno de sentido, que engendra o esforço de interpretação; a *mediação* linguística de toda operação interpretativa; o *inacabamento* inescapável a qualquer empreitada de interpretação, deixando sempre aberta a possibilidade de reinterpretações presentes e futuras. A partir das tensões entre os autores mobilizados, pretendo mostrar como essas noções resistem às objeções que serão elencadas, e como sobre elas é – ainda – possível pensar uma filosofia que se reivindique hermenêutica.

CAPÍTULO I - A UNIVERSALIDADE POSTULADA

Em seu emblemático artigo de 1966, *A universalidade do problema hermenêutico*¹⁹, Gadamer - em certa medida resumindo o grande argumento de *Verdade e método* – se propõe a responder a questão sobre a oposição entre a experiência existencial concreta e o discurso científico abstrato, a partir de uma perspectiva linguística. Para ele, a “virada linguística”²⁰ na filosofia contemporânea tem por pano de fundo essa oposição de perspectivas discursivas sobre o mundo:

Por que será que, na atual discussão filosófica, o problema da linguagem alcançou uma posição tão central quanto alcançara, há 150 anos, o conceito do pensamento ou do pensamento que se pensa a si mesmo? Essa questão serve como resposta à pergunta que se caracteriza como a questão central da modernidade, como nos foi legada pela existência da ciência moderna. Trata-se da seguinte questão: como se relaciona nossa imagem natural de mundo, a experiência de mundo que temos como seres humanos, enquanto estamos vivendo nossa história e nosso destino, com aquela autoridade intocável

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. A universalidade do problema hermenêutico. In: *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002. Pp. 255-270.

²⁰ “Virada linguística” é a expressão comumente utilizada para designar a ascensão da linguagem ao centro da discussão filosófica na virada do século XIX para o século XX. Duas tradições, ao menos, convergem nesse sentido: de um lado, a renovação hermenêutico-fenomenológica liderada por Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger; de outro lado, o surgimento da filosofia analítica da linguagem a partir da revolução da lógica contemporânea com Gottlob Frege, Rudolf Carnap, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein e outros. Em ambos os casos, há antecedentes históricos mais longínquos; no que mais nos interessa aqui, a virada em sua vertente continental pode ser traçada de volta a autores como Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt, que se concentraram, dentre outros temas, no caráter expressivo e poético da linguagem e, portanto, em sua potência criadora. Tanto na vertente “continental” quanto na “analítica” da virada linguística, o foco na dimensão produtiva da linguagem vem ao encontro de uma reconfiguração das relações sujeito-objeto na esteira de uma crítica do representacionismo anterior; como resultado, boa parte dos problemas da filosofia passaram a ser encarados não como uma questão de adequação do pensamento à realidade fática, mas como um problema de linguagem. Para Cristina Lafont, assim se assemelham as duas correntes: “(...) the common basis of the two linguistic turns in the modern philosophy of language can be found in the way in which each was carried out by its main figure: Humboldt in the German tradition, and Frege in the Anglo-American. Both authors initiated their linguistic turns (...) by introducing the distinction between meaning and reference. That is, they realized that the peculiarity of language, in contrast with any other system of signs, is that language makes it possible to *refer to the same thing in different ways*. But beyond this, both authors established this distinction *in an identical manner* (...): they generalized the meaning-reference distinction, viewing it as applicable to all linguistic signs (even proper names). In this way, they arrived at the geral thesis that *meaning determines reference*”. Lafont, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. p. xi-xii. Sobre o que distingue a corrente alemã, Lafont escreve: “Perhaps its most important feature is the explicit attempt, found in all the authors of this tradition, to break with the assimilation of all functions of language to the cognitive function (language as a vehicle of knowledge) at the expense of its communicative function (language as a means of understanding). (...) this tradition’s philosophical interest in the analysis of language does not stem only from the crucial role played by language in our relationship with the objective world (by allowing us to have propositional knowledge of it). Rather, language is also held to be pivotal to our relation with the social world (which is essentially dependent on intersubjective communication), and even to our experience of our own subjective worlds (which are expressible only through linguistic articulation). In this way, language is considered in its multidimensional *world-disclosing function*.” Idem, p. x. Para uma caracterização da vertente analítica da virada, ver: Rorty, Richard. (Ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*.

e anônima representada pela voz da ciência. Desde o século XVII, a verdadeira tarefa da filosofia consiste em conciliar essa nova investida do saber-fazer e do poder-fazer com o todo de nossa experiência humana de vida.²¹

O conflito de pontos de vista se instaura porque Gadamer atribui à linguagem um conteúdo ontológico fundamental, vendo-a como o “modo fundamental de realização de nosso ser-no-mundo, a forma de constituição de mundo que tudo envolve”²². Ora, se a linguagem é tão ligada à vivência individual, como então lidar com os enunciados anônimos da ciência, enunciados esses que reorganizam o mundo e o dispõem ao sujeito concreto segundo fins que lhe são alheios? A tarefa que se impõe, para Gadamer, é superar a alienação da experiência vivencial concreta na objetividade do discurso científico, por meio de uma integração desse discurso no conjunto mais amplo da linguagem tomada como um todo, de modo a colocar ciência e técnica a serviço da vida, e não o contrário.

Para exemplificar dimensões dessa dissonância ontológica, Gadamer recorre, no artigo de 1966 como no restante de sua obra, a dois casos privilegiados: a *consciência estética* e a *consciência histórica*.²³ Em ambas, temos o destacamento alienante de uma experiência vivencial imediata por meio de elaborações teóricas que, embora secundárias, reivindicam para si a precedência sobre questões de apreciação estética e de reflexão histórica. Esses dois exemplos mostram como a sujeição da experiência estética ao juízo subjetivo e do conhecimento histórico a procedimentos de neutralização da situação existencial do observador na apreciação do contexto passado são avanços metódicos que vieram com um preço: a negação da situação do indivíduo que experimenta uma obra de arte ou vai ao encontro da tradição passada, o que implica consequentemente a recusa de uma dimensão constitutiva dessas experiências²⁴.

²¹ Gadamer, A universalidade do problema hermenêutico. In: *op. cit.*, p. 255. Adiante, veremos como essa tese é formulada em *Verdade e método*.

²² Idem, *ibidem*.

²³ Para Gadamer, esses exemplos não são arbitrários. Quanto ao ponto de partida estético de suas investigações, ele escreve, no prefácio à segunda edição de *Verdade e método*: “Não foi um mero artifício de composição, se eu coloquei o meu ponto de partida na experiência da arte, para garantir a amplidão correta ao fenômeno do compreender. Aqui a estética do gênio prestou um trabalho prévio importante, na medida em que dela segue-se que a experiência da obra de arte sempre ultrapassa, de modo fundamental, todo horizonte subjetivo de interpretação, tanto o do artista como daquele que recebe a obra. A *mens auctoris* não é nenhum padrão de medida para o significado da obra de arte. E mesmo o discurso de uma obra em si, destacada de sua sempre renovada realidade do ser experimentada, contém algo de abstrato. Eu creio ter mostrado por que esse discurso descreve apenas uma intenção, mas que não dá trela para nenhuma resolução dogmática. O sentido de minhas investigações não é, em todo caso, o de dar uma teoria geral da interpretação e uma doutrina diferencial de seus métodos, como fez preferencialmente [Emilio] Betti, mas procurar o comum de todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas frente à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido”. *Verdade e método I*, p. 18-19.

²⁴ Os termos experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*) são bastante recorrentes na obra de Gadamer. Em *Verdade e método*, ele critica a noção de *arte vivencial* como tentativa fracassada de superação da alienação historicista e objetivante da consciência estética. Sua crítica ao conceito de vivência está inserida no contexto de seu uso por aquilo que ficou conhecido como filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) e também pelo *vitalismo*. Gadamer

Os exemplos da consciência estética e histórica servem de ponto de partida para um argumento que é, para Gadamer, de alcance universal²⁵. Na sua obra mais importante, *Verdade e método*, Gadamer assim caracteriza o propósito central de sua investigação:

[o] propósito [aqui] é o de procurar por toda parte a experiência de verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimização, onde quer que a encontre. É assim que se aproximam as ciências do espírito das formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. Todos estes são modos de experiência, nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metódicos da ciência.²⁶

A hipótese-mestra que serve de ponto de partida a Gadamer é, portanto, a suspeita de que a experiência da verdade não se deixa limitar – e consequentemente não pode ser totalmente compreendida – pelo escopo da metodologia científica²⁷. A pressuposição histórica em jogo é a de que as revoluções científicas ocorridas a partir do século XVI acarretaram uma transformação da ideia de ciência que, consequentemente, estreitou o campo semântico da “verdade”,

preserva, entretanto, o vocábulo, em um sentido muitas vezes intercambiável com o de experiência. Isso ocorre dada a ênfase que o autor confere à presença concreta de uma dimensão subjetiva-vivida em toda experiência, contra o apagamento ou esquecimento do sujeito que ocorre em formulações objetivistas sobretudo da noção de experiência ou experimento científico. Gadamer sublinha, com isso, que toda experiência guarda vínculo com uma existência vivencial e permanece, portanto, experiência vivida. É nesse sentido que deve ser lida a expressão “experiência hermenêutica”, por exemplo. Aplicando essa dialética experiência-vivência à consciência estética, escreve Gadamer: “A experiência estética não é apenas uma espécie de vivência ao lado de outras, mas representa a forma de ser da própria vivência. Como a obra de arte, como tal, é um mundo para si, assim o vivenciado esteticamente, como vivência, distancia-se de todas as correlações com a realidade. Parece, por assim dizer, que a determinação da obra de arte é a de se tornar vivência estética; ou seja, que arranque a um golpe aquele a que vive, do conjunto de sua vida, por força da obra de arte e que, não obstante, volte a referi-lo ao todo de sua existência. Na vivência da arte há presente uma plethora de significados que não somente pertence a este conteúdo específico ou a esse objeto, mas que, antes, representa o todo do sentido da vida. Uma vivência estética contém sempre a experiência de um todo infinito. E seu significado é infinito justamente porque não se conecta com outras coisas para a unidade de um processo aberto de experiência, já que representa o todo imediatamente”. Idem, p. 131.

²⁵“O problema é realmente universal. Como eu a caracterizei, a questão hermenêutica não se restringe aos âmbitos de investigação que serviram de ponto de partida. Importava para mim assentar uma base teórica que pudesse sustentar também o fato fundamental de nossa cultura atual, a ciência e sua utilização técnica industrial.” Idem, p. 263. No prefácio à segunda edição de *Verdade e método*, Gadamer já havia afirmado essa universalidade contra restrições de ordem extra-histórica, histórica ou estética. *Verdade e método I*, p. 17-20.

²⁶ Idem, p. 32.

²⁷ Grondin sintetiza a relação de Gadamer com a noção de método da seguinte forma: “What Gadamer takes issue with is not the link between truth and method. The dependence of truth on method is so obvious that it would be useless to try to repeat it once more. What he criticizes is the method’s attempt to exercise a monopoly on the notion of truth. This is the modernist Cartesian assumption, which remains that of postmodernism. It stems not only from taking finitude into consideration, but also from a disregard of the real possibilities of human consciousness. Gadamer’s hermeneutics serves as a reminder”. Grondin, Jean. *The philosophy of Gadamer*, p. 3. Em suma, Gadamer rejeita a um só tempo o cientificismo moderno, cujo ápice talvez seja o positivismo do fim do século XIX, e o relativismo pós-moderno. Embora se sirva largamente da atitude cética de Friedrich Nietzsche, Gadamer não o segue na recusa radical à tradição que culmina na modernidade; antes, trata-se, como veremos, de mostrar como a pertença a uma tradição engendra nossas possibilidades. Não se trata, portanto, de opor verdade *ou* método, mas simplesmente de reconhecer dimensões de verdade *para além* do método científico. Retornarei a esse ponto dando voz ao próprio Gadamer no terceiro capítulo deste trabalho.

identificando-o àquele de “conhecimento metodicamente assegurado”²⁸. Surge, portanto, a pergunta: *como legitimar filosoficamente a reivindicação de verdade dessas experiências que escapam ao controle do método científico?*²⁹

Gadamer procede desdobrando a hipótese da não-coincidência entre o alcance da ciência moderna e a amplitude da verdade. O ponto de partida de sua análise é a extensão da categoria de “método” às “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*)³⁰. Trata-se de mostrar que tal inflexão constitui uma tentativa unilateral de colonização das ciências do espírito pelo modelo padrão das ciências naturais e, com isso, um constrangimento injustificado daquelas, cuja experiência de verdade passa a ser deslegitimada até que consiga ser medida pela régua do método das ciências naturais³¹. Nesse sentido, Hermann von Helmholtz e Johann Gustav Droysen são

²⁸ Para uma reflexão crítica sobre a história da ciência orientada por questões metódicas e epistemológicas, ver: Haack, Susan. *Defending science – within reason*. Amherst: Prometheus, 2003. E principalmente Hoyningen-Huene, Paul. *Sistematicity: The Nature of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Para o que nos interessa aqui, é importante ressaltar que Gadamer – embora não tenha sido o primeiro nem jamais tenha estado sozinho na crítica aos excessos do método científico – possui a peculiaridade de abordar a questão a partir do contraexemplo das ciências humanas, buscando não um método novo ou alternativo para elas – como fizera, por exemplo, Dilthey – mas legitimando-as extra-metodicamente a partir das próprias limitações do método científico. O que Gadamer busca na arte e na história são exemplos incontornáveis de saberes humanos que não se deixam domar por regras metodológicas. Ao contrário – e este é o argumento de Gadamer ao longo das duas primeiras partes de *Verdade e método* –, a cada torção conceitual que as categorias constitutivas da consciência estética e da consciência histórica sofrem para se conformarem ao padrão de objetividade das ciências da natureza, perde-se uma parcela fundamental do que Gadamer identifica ser a experiência de verdade transmitida nesses casos. A título de exemplo, podemos relembrar a perda da dimensão moral do conceito de *sensus communis* no caminho rumo à subjetivação do gosto em Kant e a mirada objetiva e alienante sobre a expressão na história ou, ainda, sobre o próprio conceito de fato e mundo histórico. Ver, respectivamente, *Verdade e método I*, p. 61-77 e p. 299-ss.

²⁹ “(...) até que ponto a reivindicação da verdade de tais formas de conhecimento, situadas fora do âmbito da ciência, podem ser filosoficamente legitimadas? A atualidade do fenômeno hermenêutico repousa, ao meu ver, no fato de que apenas um aprofundamento no fenômeno da compreensão pode trazer uma tal legitimação. (...) Diante da tradição histórica da filosofia, a compreensão se nos depara como uma experiência mediata, que nos deixa distinguir facilmente o que há de aparente no método histórico que paira sobre a pesquisa filosófica e a histórica. Faz parte da elementar experiência do filosofar, que os clássicos do pensamento filosófico, sempre que procuramos entendê-los, façam valer, de si mesmos, uma reivindicação de verdade que não pode ser rejeitada nem sobrepujada pela consciência contemporânea. (...) É preciso que a gente admita que na compreensão dos textos desses grandes pensadores se reconhece a verdade, que não seria acessível por outros meios, ainda que isso contradiga o padrão de pesquisa e de progresso com que a ciência mensura a si própria.” *Verdade e método I*, p. 32-33.

³⁰ Sobre essa relação, comenta Grondin: “Gadamer argumenta aí contra a ideia, defendida pelo historicismo e pelo positivismo, de que as ciências do espírito deveriam elaborar seus próprios métodos, para poderem gozar do status de ciências. Pois esta esperança era o gancho, em torno do qual giravam todos os esforços metodológicos de Dilthey, de Droysen e do neokantismo. Gadamer questiona fundamentalmente esse ponto de partida e interroga se a busca de métodos, os quais de forma exclusiva garantissem validade universal, estaria realmente em seu lugar nas ciências do espírito. (...) as ciências naturais caracterizam-se pelos métodos da indução lógica, que destaca regras e leis a partir do material recolhido. As ciências do espírito procedem de outra forma. Elas chegam, antes, aos seus conhecimentos por algo como um sentimento psicológico de tato. Helmholtz fala aqui de uma ‘indução artística’, que brota de uma sensibilidade instintiva, ou tato, para o qual, todavia, não existem regras definidas. Com exagero apenas superficial, poder-se-ia dizer que Helmholtz é o principal parceiro de conversação na primeira parte de ‘Verdade e método’. Se é verdade que se entendeu um livro, quando se pode aduzir a questão sobre o qual ele é a resposta, então foi o perguntar sem reservas de Helmholtz pelo modo de conhecimento das ciências do espírito, que deram o impulso originário a ‘Verdade e método’.” Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 181-182.

³¹ “A auto-reflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. (...) As ciências do espírito se entendem tão

exemplos cristalizados – vindos cada um de um lado da divisa ciências naturais e ciências do espírito – dessa colonização indevida e tentativa de expansão irrestrita da lógica das ciências ditas duras à totalidade do conhecimento³². Cristalizados pois representam o ápice de um movimento que vem desde muito antes deles, movimento o qual cabe a Gadamer reconstruir, para encontrar a origem da imposição do paradigma das ciências naturais às ciências do espírito e, simultaneamente, possibilidades bloqueadas que podem ser recuperadas.

É por isso que Gadamer se volta ao romantismo alemão, momento que ele identifica como uma tentativa de retomada dos ideais humanistas contra as restrições indevidas que lhes foram impostas pelo Iluminismo:

Na verdade, as ciências do espírito estão muito longe de simplesmente se sentirem inferiores às ciências da natureza. Na sucessão espiritual do classicismo alemão elas desenvolveram (...) o orgulhoso auto-sentimento de que eram o verdadeiro defensor do humanismo. (...) Foi Herder, principalmente, que sobrepujou o perfeccionismo do *Aufklärung* através do novo ideal de uma “formação para o humano”, preparando assim o terreno sobre o qual puderam se desenvolver, no século XIX, as ciências do espírito históricas. O *conceito de formação*, que naqueles tempos elevou-se um valor dominante, foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e justamente esse conceito caracteriza o elemento em que vivem as ciências do espírito do século XIX, mesmo que elas não saibam justificar isso de forma teórico-cognitiva.³³

clarividentes, graças à sua analogia com as ciências da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito do espírito e da ciência do espírito, retrocede”. Idem, p. 39. Gadamer exemplifica essa dominação com a *Lógica* de John Stuart Mill: “Já no contexto da Lógica de Mill, percebe-se que não se trata de reconhecer uma lógica própria das ciências do espírito, mas, ao contrário, de demonstrar que é o método indutivo, que está na base de toda a ciência experimental, que vale exclusivamente também nesse âmbito. (...) Mesmo nas ciências morais o que importa é reconhecer a uniformidade, a regularidade, a legalidade, que tornam previsíveis os fenômenos e processos individuais”. *Verdade e método I*, p. 39-40. Na perspectiva gadameriana, Mill incorreria no erro de “colonizar” as ciências humanas com a lógica das ciências da natureza.

³² Sobre Helmholtz, médico e físico, escreve Gadamer: “O que significa aqui ciência? (...) [Hermann] Helmholtz (...) diferenciando as ciências da natureza das ciências do espírito – sua característica lógica continuou sendo negativa, a qual tinha o seu ponto de partida no ideal de método das ciências da natureza. Helmholtz diferenciou duas espécies de indução: a indução lógica e a instintiva-artística. Isso significa, porém, que, no fundo, não estava diferenciando logicamente, mas sim psicologicamente, ambos os gêneros de procedimento. Ambos se servem da conclusão indutiva, mas o procedimento conclusivo das ciências do espírito é um concluir inconsciente. A prática da indução das ciências do espírito está vinculada, por essa razão, a condições psicológicas especiais”. Idem, p. 41-42. Analogamente, no historiador Droysen: “O modelo das ciências da natureza que Droysen conclama (...) nada tem (...) a ver com o conteúdo, no sentido de uma adaptação teórico-científica, mas, ao contrário, no sentido de que as ciências do espírito deveriam deixar-se fundamentar, da mesma forma, como um grupo independente de ciências. O ‘historicismo’ de Droysen é a tentativa de solucionar essa tarefa”. Idem, p. 43. É importante reparar que, na leitura de Gadamer, embora Droysen esteja comprometido com a fundamentação das ciências do espírito enquanto conjunto independente, sua “importação” lógico-formal das ciências da natureza já compromete de saída a empreitada.

³³ Idem, p. 47. Acerca do conceito de *Bildung*, Gadamer assinala sua dimensão universal: “(...) não se trata de uma questão de processo ou de comportamento, mas do ser que deveio. Considerar com maior exatidão, estudar com maior profundidade não é tudo, caso não esteja preparada uma receptividade para o que há de diferente numa obra de arte ou no passado. Foi justamente isso que, seguindo Hegel, salientamos como uma característica universal da

Como proposta de superação das limitações exibidas pela consciência estética e pela consciência histórica, Gadamer propõe o desenvolvimento do que chama de *consciência hermenêutica*, buscando “superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de ‘ciência da hermenêutica’ pela sua inserção na ideia moderna de ciência”³⁴. De saída, encontramos nessa formulação uma crítica ao paradigma hermenêutico de Schleiermacher, o qual – sempre da perspectiva gadameriana – “mostra-se peculiarmente restringida pelo pensamento moderno de ciência”³⁵. A mesma crítica é estendida a Dilthey, embora por motivos distintos.

A formulação da consciência hermenêutica por Gadamer tem por objetivo reinserir o fenômeno da compreensão na experiência vital, sem alienações e recortes:

O que quero evocar aqui não é nada mais que um fragmento da experiência vital. Dize-mos, por exemplo: A compreensão e o mal-entendido se dão entre um eu e um tu. Mas já a simples formulação “um eu e um tu” testemunha uma alienação impressionante.

Isso simplesmente não existe. Não existe nem “o” eu nem “o” tu. Existe apenas um eu

formação, o manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais. Nela existe um sentido universal para a medida e para a distância com relação a si mesmo, e, por isso, uma elevação por sobre si mesmo, para a universalidade. Ver a si mesmo e seus fins privados significa: vê-los como os outros os veem. Essa universalidade não é, certamente, uma universalidade do conceito ou da compreensão. Não se determina algo particular a partir de algo universal, não se pode comprovar nada por coação. Os pontos de vistas universais, a que se mantém aberto o formado, não são para ele um padrão fixo, que tenha validade, mas se fazem presentes ante ele apenas como os pontos de vista de possíveis outros. É assim que, de fato, a consciência formada tem mais o caráter de um sentido. Pois todo sentido, p. ex., o sentido da visão, é, como tal, já universal pois abrange sua esfera, abre-se para um campo e, no âmbito daquilo que lhe está aberto, percebe as diferenças. A consciência formada suplanta cada um dos sentidos naturais, somente na medida em que cada qual esteja restrito a uma determinada esfera. Ela mesma ocupa-se em todas as direções. É um *sentido universal*”. Idem, p. 58.

³⁴ Gadamer, A universalidade..., p. 259. Sobre essa intuição diretora, afirma Grondin: “é tese inicial de Gadamer que o caráter científico das ciências do espírito se pode ‘antes compreender com base na tradição do conceito de formação cultural, do que a partir da ideia da ciência moderna’. Aqui desvenda-se o significado do recurso à tradição humanística no início de ‘Verdade e Método’. Pois, no seio dessa tradição é que foram formulados os conceitos capazes de fazer jus à pretensão cognitiva própria das ciências do espírito. Segundo Gadamer, essa tradição ainda era muito viva na época anterior a Kant, antes que ela fosse reprimida pela dominação heterônoma do conceito de método. Por isso, Gadamer precisa haver-se com a questão de ‘como se chegou ao estiolamento dessa tradição, e como, com isso, a pretensão de verdade do conhecimento, de parte das ciências do espírito, caiu sob o parâmetro do pensamento metódico da ciência moderna’. De que forma se efetuou essa decadência da tradição humanística, que conduziu à dominação excludente da ideia de método, progressivamente ocupada pelas ciências naturais? Gadamer responde que foi pela perniciosa estetização dos conceitos básicos do humanismo, sobretudo o do juízo e do gosto, aos quais anteriormente cabia uma *função de conhecimento*”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 183-184.

³⁵ Gadamer, A universalidade..., p. 259. Quanto à leitura gadameriana de Schleiermacher, escreve Christian Berner: “Chez Schleiermacher, il s’agit de l’annoncé d’un devoir comme visée de l’interprétation qui fournit une règle déterminent les méthodes (psychologiques et grammaticales) à mettre en œuvre: pour comprendre un discours et son auteur, il faut passer par la connaissance du tout dans lequel il s’insère, etc. Une telle *reconstruction* de ce que l’auteur avait dans l’esprit est, suivant Gadamer, une tâche ‘réduite’, qui ne se conforme à l’idéal de reconstruction des sciences de la nature. Chez Gadamer, la formule n’est plus du tout un précepte méthodologique: elle est un constat qui s’ouvre à une vérité du sens qui se manifeste. Nullement *prescriptive*, la formule se veut simplement *descriptive*. Pas question pour l’interprète de trouver là des instructions. La compréhension est donc quelque chose que nous n’élaborons pas au moyen d’une technique, mais quelque chose qui nous arrive, et la compréhension autre est intrinsèquement liée à l’historicité de notre existence”. Berner, Christian. *Au détour du sens*. Paris: Cerf, 2007. P. 93.

que diz “tu” e que diz “eu” frente a um tu. Mas essas são situações já sempre precedidas pelo entendimento. Como sabemos, poder chamar o outro de “tu” pressupõe sempre um profundo consenso. Já existe ali um suporte permanente. Mesmo onde tentamos entender-nos a respeito de questões que dividem nossas opiniões, sempre está em jogo esse suporte, mesmo que raramente saibamos.³⁶

Esse “suporte” a que se refere Gadamer é o que ele chama mais frequentemente de estrutura de pré-compreensão. Ora, se é essa base consensual profunda que está sempre em jogo – no mais das vezes inconscientemente –, então é a ela que devemos atentar se quisermos superar as alienações presentes no discurso científico, na consciência estética e na consciência histórica. Para reinserir essas experiências de produção de sentido no todo da experiência vivida ou existencial, devemos remetê-las ao suporte pré-compreensivo que organiza e estrutura nossa existência.

Esse movimento se efetua por meio do que Gadamer – e Heidegger antes dele – chamou de “círculo hermenêutico”: em todo movimento de compreensão e interpretação, a abordagem é formatada pelo conjunto de preconceitos (pré-conceitos, pré-concepções) que carregamos quando nos vemos frente ao dado novo, ao novo fenômeno de sentido³⁷.

³⁶ Gadamer, A universalidade..., p. 259. Refletindo sobre esse ponto, no prefácio à segunda edição de *Verdade e método*, escreve Gadamer: “O capítulo sobre a experiência assume, em minhas investigações, um ponto sistemático chave. Ali, partindo da experiência do tu, também o conceito da experiência da história efetual ganha iluminação. Pois também a experiência do tu mostra o paradoxo de que algo que está diante de mim valida seu direito próprio e obriga a um reconhecimento absoluto – e justamente por isso é ‘compreendido’. Porém, penso ter demonstrado corretamente que esse compreender não compreende o tu, mas aquilo que este nos diz de verdadeiro. Com isso eu tenho em mente aquela verdade que se revela a alguém somente através do tu, e somente pelo fato de que aquele permite que esse outro lhe fale algo. É exatamente o que ocorre com a tradição histórica. Ela não mereceria o interesse que nós lhe demonstramos, se não tivesse algo a nos dizer, algo que nós, por conta própria, não conseguimos reconhecer. A frase ‘o ser que pode ser compreendido é a linguagem’ deve ser lida nesse sentido. Ela não significa o domínio absoluto da compreensão sobre o ser, mas pelo contrário, ela diz que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído por nossas próprias mãos e que nesta medida seria concebido, mas lá onde aquilo que acontece pode ser meramente compreendido”. *Verdade e método*, p. 24-25.

³⁷ Não cabe, nos limites deste trabalho, discorrer longamente sobre as contribuições da hermenêutica heideggeriana para o quadro conceitual de Gadamer. Vale a pena, entretanto, apontar algumas direções. Grondin é um dos intérpretes a propor uma leitura verdadeiramente hermenêutica de *Ser e tempo*, obra mais paradigmática de Heidegger: “Comment comprendre alors l’articulation de la phénoménologie et de l’herméneutique si l’on doit y voir plus ou autre chose que le truisme selon lequel tous les phénomènes seraient des interprétations? La clef de l’énigme se trouve, je crois, dans l’idée (...) selon laquelle l’objet par excellence qui doit occuper la phénoménologie se trouve ‘dissimulé’ (*verborgen*), on pourrait aussi dire caché (*versteckt*), obstrué (*verstellt*), recouvert (*verdeckt*), etc. (...) l’impératif de toute phénoménologie en tant que méthode de légitimation était de faire voir ce qui ne se montre pas, mais cette absence de phénoménalité tient d’abord à la *dissimulation* du phénomène en question (...). L’inapparent qui interesse Heidegger ne ressortit pas à une quelconque réalité intelligible, um arrière-monde infraphénoménal, mais à un inapparent qui a intérêt ou dont ‘on’ prétend qu’il a intérêt à rester caché, tapi. C’est cette singulière dissimulation, qui est en fait un refoulement, qui préoccupe Heidegger”. Grondin, Jean. *L’herméneutique dans Sein und Zeit*. In: *Le tournant herménéutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003. P. 48. Sintetizando a relação entre fenomenologia e hermenêutica em Heidegger, o mesmo Grondin escreve: “Le phénomène qui doit préoccuper à titre insigne la phénoménologie, si elle ne doit pas parler de tout et de rien, est un phénomène qui est d’abord dissimulé (*verborgen*) em regard de ce qui se montre, mais qu’il est urgent de tirer au clair puisqu’il se trouve secrètement à la racine de tous les autres phénomènes qui se pressent à l’avant-plan. La fonction d’une herméneutique du *Dasein* sera dès lors de procéder à une explicitation de ce *Dasein*, d’abord afin de détruire toutes

É por isso que Gadamer pode afirmar que “mais que nossos conceitos, são nossos preconceitos que perfazem nosso ser”³⁸, elaborando sua reabilitação do preconceito, contra a leitura unilateral que o condena:

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 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. De certo, isso não significa que

les strates de cette dissimulation (tâche herméneutique qui est celle de la destruction), mais aussi de produire le *Dasein* tel qu’il peut être em lui-même pour lui-même, c’est-à-dire pour le *Dasein* individuel et concret que nous sommes. Il s’agit, em quelque sorte, de rappeler le *Dasein* et chaque *Dasein* à soi-même. C’est en effet dans le souci du *Dasein* pour son propre être que s’enracinent les questions de la philosophie, les vraies. Il n’est donc que naturel que les éclaircissements de l’herméneutique du *Dasein* rejaillissent ou se répercutent (*zurückschlagen*) sur le *Dasein* lui-même. La philosophie reconduite à son propre point d’origine doit trouver à s’appliquer sur le terrain de notre *Dasein* concret. Ainsi, l’herméneutique du *Dasein* doit être comprise comme la condition de possibilité d’une éthique”. Idem, p. 55-56. No mesmo livro, ao tratar da passagem de Heidegger a Gadamer, Grondin elenca três sentidos da hermenêutica heideggeriana: uma hermenêutica da facticidade, a analítica do *Dasein* e uma hermenêutica da história da metafísica. Sobre a maneira como Gadamer assimila essa herança, escreve Grondin: “S’il est vrai que Gadamer se réclame volontiers de Heidegger et de son projet herméneutique, on se rend compte que la filiation n’est peut-être pas aussi directe qu’on pourrait le croire. Il est d’abord assez évidente que Gadamer n’adopte pas le *pathos* un peu expressionniste de la première herméneutique de la facticité, fondée sur une *Selbstbekümmern*, une inquiétude radicale, appelée à s’éveiller à elle-même. Malgré les apparences, il ne reprend pas non plus l’herméneutique plus existentielle d’*Être et temps*, chevillé à la question de l’être et aux ‘structures fondamentales du *Dasein*’. Même s’il a été marqué par les idées du second Heidegger sur le décentrement de la subjectivité moderne (...), Gadamer ne reprend pas non plus l’herméneutique de l’histoire de la métaphysique, allant même jusqu’à mettre en question l’idée qu’il ait quelque chose de tel qu’une histoire de la métaphysique qui limiterait systématiquement les possibilités de la pensée”. Grondin, Le passage de l’herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer. Idem, p. 73-74. Ora, qual seria, então, a apropriação positiva em questão? Esclarece Grondin: “(...) en insistant sur ce travail de l’histoire, Gadamer vise une cible, qui était aussi sans doute, em partie, déjà celle de Heidegger, mais qui n’était pas au premier plan de son herméneutique de la facticité, du *Dasein* et de la métaphysique. Gadamer s’en prend, em effet, surtout à la conception instrumentale, et méthodique, de la compréhension, qui caractérise selon lui l’herméneutique et la philosophie modernes: a-t-on vraiment cerné *ce qu’est* la compréhension quand on fait du comprendre une opération dont la vérité dépend du fait qu’elle peut être soumise à des normes et des méthodes techniques? N’ampute-t-on pas alors la compréhension de l’*apart* d’événement (*Geschehen*), de surprise aussi, et, pour tout dire, de transport qui la caractérise? Gadamer veut ici rappeler que la méthode, malgré tout ses mérites, ne suffit pas si l’on veut décrire l’expérience de vérité qui est celle des sciences humaines et, em um sens plus large encore, celle de notre compréhension du monde et de nous-mêmes. Comprendre, ce n’est pas seulement, dominer, maîtriser et produire des ‘résultats’ vérifiables qui soient indépendants de l’observateur (comme le commande l’*ethos* de la science moderne), c’est plutôt être pris par une interrogation et entrer dans un dialogue. L’interprète, tout comme l’individu qui agit moralement, ne se trouve pas en face de ‘données’ qu’il se contenterait d’observer ou de mesurer, comme s’il se tenait à une souveraine distance des ‘contenus’ qu’il comprend. Interpellé, il est, au contraire, toujours concerné, transformé et formé par le ‘sens’ qu’il entraîne, um peu comme le fait um roman ou une œuvre musicale. Ses ‘données’ sont toujours parlantes et sollicitent une réponse, que l’on appelle une interprétation. C’est de cet événement de compréhension que Gadamer veut faire l’herméneutique. La question à laquelle il cherche à répondre est un peu: non, mais qu’est-ce que nous arrive et qu’est-ce qui nous prend quand nous comprenons? Et sa réponse consiste à dire que nous répondons à un appel, une interpellation, et qu’il n’est donc pas de compréhension sans langage. Même si la constitution est très différente, cette herméneutique n’est pas moins universelle que celle de Heidegger”. Idem, p. 82-83. Temos assim um panorama da influência heideggeriana sobre Gadamer, bem como alguns motivos que serão desenvolvidos ao longo deste trabalho.

³⁸ Gadamer, A universalidade..., p. 261.

estejamos cercados por um muro de preconceitos, e que somente permitiríamos o acesso a quem mostrasse seu passaporte, contendo a seguinte inscrição: aqui não se diz nada de novo. Ao contrário, é bem-vindo o hóspede que promete nos trazer algo novo para nossa curiosidade.³⁹

Com essa bela metáfora do visitante, do hóspede – que não deixa de ser um eco da cultura grega clássica, tão cara ao autor⁴⁰ –, Gadamer nos chama a atenção para a dupla função do preconceito. Por um lado, só reconhecemos algo como *novo* por oposição ao *antigo*, e a *novidade* por contraste com o já *conhecido*; sem a organização de um conjunto de dados de sentido num todo coerente, não somos capazes de dar sentido à novidade; se nossas experiências fossem meros amontoados justapostos sem qualquer tipo de integração e hierarquização, a própria compreensão estaria em risco. Por outro lado, nosso conjunto de pré-conceitos é o que organiza nossa *disposição* para a novidade, ou seja, que direciona – de maneira tendencial, não determinista – a maneira como abordaremos o dado novo; se – como dito logo acima – o reconhecimento do novo se dá por oposição ao conhecido, é a partir da soma de experiências passadas que damos início ao processo de interpretação e de *incorporação* do sentido novo com qual nos deparamos⁴¹.

Para melhor compreender os elementos fundadores da consciência hermenêutica, é necessário analisá-los detidamente. Conforme os objetivos e limites desse trabalho – a saber, analisar a pretensão de universalidade da hermenêutica na esteira da postulação gadameriana –, cabe concentrar o esforço analítico sobre três noções basilares: a estrutura da *pré-compreensão*, o *círculo hermenêutico* e a reabilitação do *preconceito*. Deste último movimento, serão derivados os conceitos gadamerianos de *autoridade* e *tradição*, como desdobramentos no espaço e no tempo – respectivamente – dessa figura, com o acréscimo de relações de reconhecimento e pautado na inesgotabilidade de sentido face à finitude da compreensão.

Antes, entretanto, é preciso situar a construção da consciência hermenêutica em seu solo fundamental: a *linguagem*. É da concepção gadameriana de linguagem que emerge a consciência hermenêutica. Se quisermos entender a universalidade aqui tematizada, devemos, primeiro,

³⁹ Idem, *ibidem*.

⁴⁰ O tema da hospitalidade é oportunamente retomado por Charles Taylor como ponto de inflexão para o desenvolvimento de sua ética multiculturalista, inspirado em Gadamer. Taylor, Charles. *Understanding the other: a Gadamerian view on conceptual schemes*. In: Malpas, Jeff; Arnszald, Ulrich; Kertscher, Jens. *Gadamer's century: Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2002. P. 279-297.

⁴¹ A metáfora requer precisão posterior. Nas palavras de Gadamer: “Como toda comparação, também essa é caolha. A experiência hermenêutica não consiste em algo que esteja fora e cioso para entrar. Ao contrário, somos tomados por algo, e, em virtude disso que nos toma, sentimo-nos abertos para o novo, o outro, o verdadeiro”. Gadamer, *A universalidade...*, p. 262.

analisar o papel que Gadamer confere à linguagem na constituição da existência humana. Assim, voltamos à pergunta mencionada no início desta sessão, já com uma antecipação de resposta: *a conciliação dos discursos de conhecimento com a totalidade de nossa vivência existencial se dá por meio da linguagem*. O argumento a ser construído aqui é o seguinte: Gadamer postula a universalidade da hermenêutica como consequência de uma concepção ontológica da linguagem, sintetizada em sua máxima *ser que pode ser compreendido é linguagem*.⁴²

Perseguirei neste capítulo o seguinte itinerário: primeiro, retomarei a formulação da universalidade da hermenêutica na última seção de *Verdade e método*, propondo a interpretação dessa obra como – acima de tudo – uma postulação e defesa dessa universalidade; em seguida, exporei a concepção gadameriana de linguagem enquanto meio da experiência de mundo; por fim, retomarei os elementos que constituem a consciência hermenêutica, agora compreendida como exigência da referida visão sobre a linguagem.

1 - O aspecto universal da hermenêutica

Após o longo percurso entre fenomenologia e epistemologia, entre o fenômeno da compreensão e a inadequação do método científico para descrevê-lo, Gadamer se vê livre para retornar à ontologia – que aparecera até então sempre como horizonte – e reordenar os elementos da consciência hermenêutica segundo sua relação com o *ser*. Se ao longo da obra há muitos subsídios para interpretá-la ora como uma crítica ao objetivismo metódico, ora como uma extensão da ontologia fundamental de Heidegger, parece-me que a partir de sua seção final - que

⁴² Grondin se refere a uma certa indefinição acerca dessa postulação de universalidade: “Mas o que se deve esperar da universalidade? Embora esteja na boca de todos, não se pode afirmar que o conceito de uma ‘pretensão de universalidade’ (da hermenêutica ou da filosofia) seja claro como o dia. Nem a pretensão gadameriana por universalidade – porque nele ela parece valer tanto para a linguagem, para a historicidade, como também para a filosofia – nem a reivindicação habermasiana ou derridiana da mesma, criaram aqui sua clareza definitiva. Estava-se próximo de supor que, com a universalidade, se visava uma pretensão de validade universal das próprias afirmações. Neste caso, seria fácil envolver a hermenêutica numa contradição lógica ou pragmática. Tentou-se, pois, reconstruir de tal forma a pretensão de universalidade da hermenêutica, que ela devia culminar na tese – que queria ter validade universal – de que tudo seria historicamente condicionado. Se esta tese devesse valer universalmente, então, pela lógica, ela deveria valer para a própria pretensão que, em consequência, deveria apresentar-se como historicamente limitada e não como universalmente válida. A pretensão de universalidade da hermenêutica deveria, pois, estrangular-se numa autocontradição. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 36-37. Grondin se contrapõe claramente a essa perspectiva, sugerindo, a princípio e antes de mais nada, a universalidade da problemática hermenêutica quanto aos limites da linguagem e da história: “Como primeira indicação, recomenda-se manter ante aos olhos a universalidade da hermenêutica como um *problema* universal. O que a hermenêutica é capaz de incentivar para o status de uma ‘prima philosophia’ de nossa era, é certamente a virtual presença global do fenômeno da interpretação”. Idem, p. 41. A aposta de Grondin está na realização da universalidade precisamente na tentativa de responder ao problema da interpretação: “(...) ao nível do horizonte da problemática, já se manifesta a dimensão universal da consciência hermenêutica. A reflexão sobre a interpretação permite à filosofia contemporânea visualizar, de maneira renovada, um universal. Enquanto ela tematiza o caráter basicamente hermenêutico de nossa relação com o mundo, a hermenêutica, de modo algum, despede o universalismo filosófico – ela o realiza”. Idem, p. 45.

não é expositivamente elevada ao status de conclusão, mas aparece mais como uma coda - se pode melhor capturar sua potencialidade: uma identificação de *ser* e *linguagem*, da qual decorre a centralidade e a universalidade da experiência de compreensão. Dito de outra forma, *Verdade e método* é acima de tudo a afirmação de uma ontologia hermenêutica universal.

A hipótese fundamental recuperada na seção final do livro é a de que “a linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária”⁴³. Nessa unidade, Gadamer descobre uma estrutura ontológica universal:

O ser que pode ser compreendido é linguagem. O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem.⁴⁴

É como linguagem que nos relacionamos com as coisas, é como linguagem que elas se apresentam para nós. A representação linguística do que é, o caráter especulativo da linguagem, desdobra-se numa ontologia universal: “O que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala”⁴⁵. Há uma relação de identidade e diferença entre o representar e o representado que Gadamer toma como testemunha da universalidade da linguagem e, por extensão, da compreensão – é dizer, da hermenêutica, elevada a *aspecto universal* da filosofia. Os pontos de partida da investigação – a consciência estética e a consciência histórica – se revelam instâncias particulares desse aspecto universal:

Representar-se, ser compreendido, são coisas que não somente correm juntas, no sentido de que se passa uma à outra, que a obra de arte é uma com sua história efetual, tal como o transmitido historicamente é uno com o presente de seu ser compreendido – ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, representar-se, ser linguagem que enuncia um sentido, tudo isso não o são somente a arte e a história, mas todo ente, na medida em

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ Idem, p. 687. Grondin chama a atenção para a natureza ontológica da linguagem: “For Gadamer, language is not a ‘take’ on reality, nor its putting into linguistic form; it is the world which is most world. It can perhaps be objected that it is a question only of the human world, but Gadamer’s reply is that the world is never anything but human. Following Heidegger, he insists that people alone are distinguished by their capacity to inhabit a world. This primordial inhabitation is in all aspects language”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 144.

⁴⁵ Idem, p. 688. Novamente, reporto-me ao comentário de Grondin: “The best way of rendering the meaning is to talk, with Gadamer, of a *truth* of the word, of a word that is revelatory of being, in the ‘subjective’ sense of the genitive, because the being, before all reflexive awareness, reveals itself. Gadamer’s essential intuition is that the truth of the word precedes all instrumentalism of awareness *vis-à-vis* language”. Idem, p. 145.

que pode ser compreendido. A constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem.⁴⁶

Fica claro que o escopo de Gadamer diz respeito ao ser *na medida em que pode ser compreendido*. É nele que o autor afirma a universalidade da hermenêutica. Não estamos mais, portanto, no terreno da metafísica tradicional, pois em vez de perguntar pela essência das coisas – em si e para si –, Gadamer pergunta por seu *aparecer para nós*. A universalidade da hermenêutica está intimamente associada a nosso *modo de ser* – para falar em termos heideggerianos. Não se trata de uma postulação a ser extrapolada sem limites para englobar a totalidade do universo e da Existência – com “E” maiúsculo – mas, antes, um fator constitutivo da *nostra* experiência de mundo, enquanto seres humanos:

A experiência hermenêutica faz parte desse campo, porque também ela é o acontecer de uma autêntica experiência. O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido, e desloca o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência (...). Tanto o evento do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana. (...) a universalidade da experiência hermenêutica não deveria ser, por princípio, acessível a um espírito infinito, que desenvolvesse, a partir de si mesmo, tudo quanto é sentido, todo *noeton*, e que pensasse todo o pensável na plena autocontemplação de si mesmo.⁴⁷

A universalidade postulada por Gadamer não se inscreve, portanto, no quadro de uma metafísica da totalidade. Antes, parte do reconhecimento da finitude humana e de suas consequências para nosso modo de ser e de experimentar o mundo. O que ele combate, acima de tudo, é a pretensão de totalidade sobre a qual se assentam as tentativas de reduzir à complexidade e a infinitude da experiência a uma unidade fechada, a partir da qual toda novidade pode ser reduzida ao conhecido – um esforço que Gadamer situa não apenas no império do método científico das ciências naturais, mas também em suas derivações na estética, na história e,

⁴⁶ *Verdade e método*, p. 690.

⁴⁷ Idem, p. 702. Está em jogo, para Gadamer, um deslocamento da precedência conferida pela lógica ocidental ao proferimento em favor da *verdade da linguagem*. No comentário de Grondin: “The privilege of the pronouncement or of the proposition in Western logic is that of its availability. Its tangibility and its ability to be mastered are all that language offers. Certainly, logic also admits that language proceeds from presuppositions which are never started in the pronouncement itself. This is why it attempts to derive truth from the pronouncement of other, more universal, propositions. Hermeneutics seeks to think otherwise of the truth of the word, the ‘there’ of language. We must seek to hear, in the finite terms of language, the infinity of wishing-to-be-said, because what we must hear is never only the logico-semantics of the discourse uttered, but language which is looking for itself”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 147.

principalmente, na filologia, que não levam a finitude em conta em sua pretensão de conhecimento⁴⁸. O que se perde nessas elucubrações metafísicas é precisamente a dimensão de verdade que se manifesta na existência humana.

A característica mais importante da dimensão hermenêutica, desdobrada da finitude situada do modo de ser humano, talvez seja então a *abertura*, essa renúncia à totalidade que permite a um só tempo compreender o novo como novo, reavaliar preconceitos e experiências prévias e compreender adequadamente o que para nós significa a verdade. Essa abertura vem contra o fechamento metódico e o corte epistemológico das ciências, mas também contra pretensões metafísicas totalizantes, como visto.

O argumento hermenêutico de Gadamer nos aparece também como um exercício de humildade, não só ao reconhecermos as limitações de nossa consciência, mas também – e por conseguinte – ao levar a sério a infinitude da linguagem. Mais do que tomar posse dela, é a linguagem em toda a sua infinita potência que *fala em nós*. Essa concepção ontológica da linguagem reposiciona, inclusive, nossa relação com a verdade. Uma vez que não podemos reduzir o conjunto de experiências a um esquematismo objetificante, tampouco podemos conceber a verdade de maneira analítica e científica; antes, trata-se de reconhecer tanto nossa participação *na verdade* – o que exclui o corte que separa sujeito de objeto – quanto o *excesso ontológico* da verdade em relação a nós – nossa existência finita, situada e temporal não nos permite almejar uma posse simultânea da totalidade da verdade. Para melhor compreender o que significa verdade de uma perspectiva hermenêutica, Gadamer recorre à noção de jogo⁴⁹:

⁴⁸ “(...) mostrou-se como uma restrição ilegítima entender a compreensão somente como um esforço imanente de uma consciência filológica, indiferente à ‘verdade’ de seus textos. (...) também era claro que a compreensão dos textos não poderia ter pré-julgado a questão da verdade, a partir do ponto de vista de um conhecimento superior da coisa, e na compreensão somente seja experimentada a satisfação desse conhecimento superior e próprio da coisa. Ao contrário, para nós a dignidade da experiência hermenêutica – e também o significado da história para o conhecimento humano em geral – consistia em que nela não se produz a subordinação sob algo já conhecido, mas que o que sai ao nosso encontro a partir da tradição é algo que nos fala. A compreensão não se satisfaz então no virtuosismo técnico de um ‘compreender’ tudo o que é escrito. É, pelo contrário, uma experiência autêntica, isto é, encontro com algo que vale como verdade”. *Verdade e método*, p. 706.

⁴⁹ O objetivo da mobilização gadameriana da noção de jogo é libertá-la do caráter subjetivo que lhe fora conferido por Kant e Schiller. Assim, Gadamer parte de uma aproximação da natureza do jogo para mostrar como ela transcende a consciência do jogador: “O que é mero jogo não é sério. O jogar possui uma relação de ser própria para com o que é sério. Não apenas porque nisso se encontra sua ‘finalidade’. (...) O que é importante é que se coloque no próprio jogo uma seriedade própria, até mesmo sagrada. E, não obstante, não desaparecem simplesmente no comportamento lúdico todas as relações-fins, que determinam a existência (*Dasein*) atuante e cuidadosa, mas, de uma forma muito peculiar, permanecem em suspenso. Aquele que joga sabe, ele mesmo, que o jogo é somente jogo, e que se encontra num mundo que é determinado pela seriedade dos fins. Mas isos não sabe na forma pela qual ele, como jogador, ainda *imaginava* essa relação com a seriedade. Somente então é que o jogar preenche a finalidade que tem, quando aquele que joga entra no jogo. Não é a relação que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade, mas é apenas a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como em relação a um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é ‘apenas um jogo’, mas não sabe o que ele ‘sabe’ nisso”. *Verdade e método I*, p. 174-175.

A melhor maneira de determinar o que significa a verdade será, também aqui, recorrer ao conceito do *jogo*: o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos vêm ao encontro na compreensão é, por sua vez, um processo linguístico (...), um jogo de palavras que circunscrevem o que queremos dizer. São também *jogos linguísticos* os que nos permitem chegar à compreensão do mundo na qualidade de aprendizes (...). [O] comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade, já que é, antes, o próprio jogo o que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico. Tampouco aqui se pode falar de um jogar com a linguagem ou com os conteúdos da experiência do mundo ou da tradição que nos interpelam, mas do jogo da própria linguagem, que nos interpela, propõe e se recolhe, que pergunta e que se consuma a si mesmo na resposta.⁵⁰

A linguagem, enquanto *medium* da compreensão, não está disponível para nós como um dado ou um objeto que possamos manipular segundo nosso arbítrio e conveniência. Assim como a tradição não se confunde com uma subjetividade singular, tampouco a linguagem se deixa moldar pela consciência; antes, é a linguagem que molda a consciência, visto que somos seres de linguagem. Portanto, a verdade não é nem um dado que encontramos no exterior e do qual estamos desligados, nem uma construção caprichosa da consciência.

Seria demasiado simplista dizer que Gadamer advoga por uma concepção *intersubjetiva* de linguagem, pois não se trata apenas de um diálogo entre sujeitos ao longo do tempo e através do espaço. Mais que isso, se trata de um diálogo *que toma os sujeitos, que fala através deles* (de nós), onde “não se dá a liberdade da autopossessão” e onde “[a]quele que compreende já está sempre inserido num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido”⁵¹. O acontecimento se impõe à consciência antes que ela mesma se dê conta e possa refletir sobre seu conteúdo e validade: “Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos

É da característica do próprio jogo assumir um protagonismo que ultrapassa o sujeito-jogador: “O modo de ser do jogo não é pois da espécie que tenha de ter um sujeito que se porte nos moldes do jogo, de maneira que o jogo seja jogado. (...) costumamos falar que algo ‘está jogando’ lá ou lá, ou então e então, que algo está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo”. Idem, p. 177. Disso se conclui, finalmente, que *jogar* é, na verdade, *ser-jogado* no e pelo jogo: “A partir daí, pode-se precisar um traço geral de como a natureza do jogo se reflete no comportamento lúdico: *Todo jogar é um ser-jogado*. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador. Mesmo quando se trata de jogos em que se procura preencher tarefas de auto-aposta, é o risco de saber se ‘vai’, se ‘dá certo’ e se ‘voltará a dar certo’ que exerce o atrativo do jogo. Quem tenta dessa maneira é, na verdade, o tentado. O verdadeiro sujeito do jogo (é o que tornam evidente justamente essas experiências em que há apenas um único jogador) não é o jogador, mas o próprio jogo. É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém em jogo”. Idem, p. 179. Veremos como essa noção reaparece quando da consideração da própria compreensão e dos preconceitos que “entram em jogo” nela.

⁵⁰ Idem, p. 707-708.

⁵¹ Idem, p. 708.

demasiado tarde”⁵². Nosso esforço é sempre o de dar conta de algo que nos antecede, nos ultrapassa e nos domina, com relação ao qual o esforço metódico de imposição da razão e controle epistemológico se revela impotente. Por isso, o título da obra de Gadamer se converte, finalmente, numa disjunção: em vez de *Verdade e método*, constatamos a alternativa *Verdade ou método*. Mas isso não implica, como veremos ao longo deste trabalho, numa exclusão; trata-se, antes, de afirmar uma dimensão da verdade que escapa ao controle de procedimentos metodícos, sem que disso decorra a negação da legitimidade do escopo metódico nas ciências.

Essa concepção de verdade, derivada de uma análise ontológica da condição humana, da estrutura de nossa existência no mundo e do papel formador e conformador da linguagem. Esta, enquanto instrumento de constituição do mundo e meio da compreensão, se revela o caráter fundamental de nosso modo de ser e a dimensão universal e universalizável na qual habitamos. É a linguisticidade de nossa existência que se desdobra no duplo vetor da finitude e da infinitude que nos move, é ela que nos situa no tempo e no espaço, que nos liga ao mundo e reforça o caráter situado de toda compreensão, ao mesmo tempo que aponta para sua transcendência. É na linguagem, por fim, que se verificam os sintomas das distorções de nossos modos de vida e é nela que encontramos as potencialidades para sua superação:

(...) o que descrevemos inicialmente como a postura de nosso mundo moderno da indústria e do trabalho, fundado pela ciência, espelha-se sobretudo no plano da linguagem. Vivemos numa época de nivelamento crescente de todas as formas de vida. (...) Não existem meios de impedir que as niveladoras formas de vida da era industrial não exerçam sua influência também na linguagem, como é o caso do crescente e espantoso empobrecimento do vocabulário da linguagem e a consequente aproximação da linguagem a um sistema técnico de signos. (...) Esse tipo de tendência ao nivelamento é difícil de ser detido. E apesar disso a construção do próprio mundo continua se dando sempre e simultaneamente na linguagem, sempre que queremos dizer-nos algo uns aos outros. O que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si. Só então esses círculos se tocam e vão fundindo-se cada vez mais. Nesse caso o que fica de pé é sempre de novo a linguagem, com seu vocabulário e gramática, como antes e agora, e jamais sem a infinitude interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor. É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro.⁵³

⁵² Idem, *ibidem*.

⁵³ *A universalidade do problema hermenêutico*, p. 269-270.

A teoria gadameriana da experiência hermenêutica aponta, portanto, para duas tarefas: uma, negativa, a de conter a extrapolação dos procedimentos metódicos em sua sanha de dominar e reduzir parcialmente a complexidade da existência humana a uma concepção demasiado restrita de conhecimento e verdade; outra, positiva, a de participar da expansão da linguagem enquanto expressão de possibilidades do ser e meio de autocompreensão de nós, humanos. Mais do que um projeto epistemológico, a hermenêutica postulada por Gadamer se desdobra também nas dimensões ética e estética, a partir de um centro irradiador ontológico, cujo fundamento se encontra na universalidade da compreensão e da consciência hermenêutica.

2 - A linguagem como *medium* da compreensão

Mais adiante, veremos o papel central da tradição na configuração de nossa experiência de temporalidade, na nossa inserção na existência. No entanto, caberia perguntar: *como* a tradição se manifesta? Que ela chegue a nós através da história, isso é óbvio, mas de que forma? Com esse questionamento, conseguimos a um só tempo mergulhar na dimensão da linguagem em sua importância para a hermenêutica e ligá-la à dimensão da historicidade. Isso porque, para Gadamer, *tradição é linguagem*.

A experiência hermenêutica tem a ver com a *tradição*. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como faz um tu. O tu não é objeto, mas se comporta em relação ao objeto. Mas isso não deve ser mal-interpretado como se na tradição o que nela chega à experiência se compreendesse como a opinião de outro, que é um tu. Pelo contrário, estamos convencidos de que a compreensão da tradição não entende o texto transmitido como a manifestação vital de um tu, mas como um conteúdo de sentido, desvinculado de toda atadura para com os que opinam, para com o eu e o tu.⁵⁴

A afirmação da tradição como aspecto essencial da experiência hermenêutica e a vinculação daquela com a linguagem estabelece a importância desta para uma teoria hermenêutica tal como pretende desenvolver Gadamer. É por isso que a última parte de sua *magnum opus* *Verdade e método* é dedicada ao tema da linguagem. Se a questão inicial deste capítulo apontava já para a linguagem como ponto de chegada, finalmente – após o longo desvio pela libertação da consciência estética e da consciência histórica, e munidos de uma consciência hermenêutica capaz de lidar melhor (essa é a aposta que se tentou provar até agora) com a experiência humana – nos voltamos para ela.

⁵⁴ *Verdade e método* I, p. 528.

Assim como a tradição aparece para nós como algo destacado – “desvinculado de toda atadura” – dos sujeitos que a construíram, também a linguagem se manifesta como expressão de algo que não exatamente planejamos ou dominamos⁵⁵. Como diz Gadamer, quando nos engajamos de verdade numa conversa, não conduzimos a conversa: é a conversa que nos conduz. Quantas vezes não temos diálogos que tomam rumos inesperados e imprevisíveis? Quantas vezes não paramos no meio de uma discussão e nos perguntamos como chegamos até esse assunto? Essa apropriação pela linguagem é um sinal de sua potência no que diz respeito à compreensão:

Compreender o que alguém diz é (...) pôr-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se para dentro do outro e reproduzir suas vivências. (...) Percebemos agora que *todo este processo é um processo linguístico*. (...) A linguagem é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa.⁵⁶

No diálogo, não procuramos adentrar a mente do interlocutor e vislumbrar seus pensamentos, sua intenção e seus desígnios insondáveis. Compreender não é, portanto, um procedimento psicológico. Não se trata tampouco de colocarem-se simultaneamente os dialogantes face a um objeto externo e deixarem-se afetar por ele até que “vibrem” na mesma frequência. Compreender não é um ato de posse objetiva ou uma questão sensorial. Antes, o objeto da compreensão no diálogo – a *coisa* com relação à qual os falantes devem se colocar de acordo – é o *discurso*, ou seja, uma *expressão linguística*. É *na* linguagem e *por meio da* linguagem que a compreensão se realiza: “a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação”⁵⁷. Assim sendo, uma das características preponderantes do fenômeno hermenêutico é a *linguisticidade* [*Sprachlichkeit*]

⁵⁵ “Não é preciso dizer que o modo de ser da tradição não é algo imediatamente sensível. Ele é linguagem, e o ouvir que a compreende, na medida em que interpreta os textos, envolve sua verdade num comportamento para com o mundo, comportamento próprio e linguístico. Essa comunicação linguística entre presente e tradição é, como já mostramos, o acontecer que em toda compreensão abre seu caminho. A experiência hermenêutica tem de assumir, como experiência autêntica, tudo o que se lhe torna presente. Não é livre para eleger ou rejeitar previamente. Tampouco está em condições de afirmar uma liberdade absoluta nesse ‘deixar as coisas como estão’, que parece o específico compreender o compreendido. O acontecido que ela é não pode fazer que as coisas não tenham acontecido”. Idem, p. 671.

⁵⁶ Idem, p. 559-560.

⁵⁷ Idem, p. 566. Sobre a relação entre compreensão e interpretação, esclarece Gadamer, mais adiante: “(...) na compreensão está contida potencialmente a interpretação, a qual leva a compreensão simplesmente à sua demonstração expressa. Por consequência, a interpretação não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali. Recordamos que isso não somente significa que a intenção de sentido de um texto é realizada unitariamente, mas também que, com isso, a coisa de que fala o texto vem à fala. A interpretação coloca a coisa em causa na balança das palavras. (...) a interpretação, no medium próprio da linguagem, mostra com clareza o que a compreensão sempre é: uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em coisa própria. (...) Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel”. Idem, p. 580-581.

– que, por extensão, é a essência da tradição⁵⁸. O modelo do diálogo, assim como a já mencionada dialética da pergunta e da resposta, também se manifesta nessa linguisticidade:

(...) o fenômeno hermenêutico se mostra como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade motiva a ocultação da linguagem no pensamento. Assim como na conversação, a interpretação é um círculo fechado na dialética de pergunta e resposta. É uma verdadeira relação vital histórica, que se realiza no medium da linguagem e que também, no caso da interpretação de textos, podemos denominar “conversação”. A linguisticidade da compreensão é *a concreção da consciência da história efetual*.⁵⁹

Se bem que seja verdade que por vezes nos confrontamos com fenômenos face aos quais a linguagem parece não ter poder de expressão – como obras de arte que nos deixam “sem palavras” – ou, ainda, que na repetição rotineira do cotidiano nossas possibilidades linguísticas nos pareçam limitadas – por exemplo, pelo nivelamento da comunicação em esquematismos socialmente assentados –, o verdadeiro esforço crítico da compreensão está ligado à infinitude de possibilidades expressivas:

(...) a linguagem rebaixa qualquer argumento contra sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão. A consciência hermenêutica se limita, aqui, a participar daquilo que perfaz a relação geral de linguagem e razão. Se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se à compreensão não se antepuser fundamentalmente nenhuma barreira, também a apreensão linguística que essa compreensão experimenta na

⁵⁸ “A relação essencial entre linguisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no medium da linguagem, de maneira que o *objeto* preferencial da interpretação é de natureza linguística”. Idem, p. 567. Sobre a preponderância do linguístico na tradição, acrescenta Gadamer: “O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua linguisticidade não carece de consequências hermenêuticas. Face a toda outra forma de tradição, a compreensão da tradição linguística possui um destaque especial. Esta poderá estar muito atrás dos monumentos das artes plásticas no que se refere à imediatez e conspiciência. Entretanto, a falta de imediatez não é um defeito; na aparente deficiência ou abstrata estranheza dos ‘textos’ se expressa de uma maneira peculiar a filiação prévia de tudo o que é linguístico ao âmbito da compreensão. A tradição linguística é tradição no sentido autêntico da palavra, o que quer dizer que não é simplesmente um resíduo que se tenha tornado necessário investigar e interpretar na sua qualidade de relíquia do passado. O que chega a nós pelo caminho da tradição linguística não é o que ficou, mas algo que se transmite, isto é, ele nos diz – seja sob a forma de tradição oral, onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja sob a forma da tradição escrita, cujos signos estão destinados imediatamente a qualquer leitor que esteja em condições de ler”. Idem, p. 567-568.

⁵⁹ Idem, p. 567. Como veremos, essa dialética será ligada à circularidade da compreensão. A esse respeito, o comentário de Ingram: “The circular part/whole method of interpretation that defines the historical sciences thus models a question-answer dialogue that finds its original analog in everyday self-understanding and communication. Because this process is guided by presuppositions over which one has no control, it cannot strictly be methodically or consciously applied. However, that does not mean it is unscientific or lacking in critical rigor. According to Gadamer, its critical rigor consists in the expansion, depending, and checking of one’s presuppositions over time”. Ingram. *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 2010. P. 52.

interpretação tem de levar em si uma infinitude que supere qualquer fronteira. A linguagem é a linguagem da própria razão.⁶⁰

Nem mesmo a multiplicidade concreta das línguas naturais representa uma objeção à universalidade da linguagem e, por extensão, da compreensão e da consciência hermenêutica⁶¹. A questão que se coloca na poliglossia é, antes, a de “como pode estar cada língua em condições de dizer tudo o que queira, apesar de sua diversidade com respeito às demais línguas”⁶². A multiplicidade idiomática se nos apresenta como um conjunto de infinitos distintos entre si, mas igualmente desprovidos de limites expressivos.

É assim que se deve compreender a pretensão de universalidade da própria dimensão hermenêutica. Compreensão sempre vem ligada com linguagem. Isso não implica de modo algum um certo relativismo da linguagem. É bem verdade que vivemos numa linguagem. A linguagem não é um sistema de signos que agenciamos com o auxílio de um teclado, ao entrarmos no escritório ou na estação emissora. Isso não é linguagem, pois não possui a infinitude do fazer que cria linguagem e experimenta mundo. (...) *De princípio*, toda língua onde vivemos é infinita e querer afirmar que a razão estaria cindida porque existe uma infinidade de línguas é uma conclusão totalmente equivocada. O contrário é verdadeiro. É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós.⁶³

⁶⁰ *Verdade e método I*, p. 584-585.

⁶¹ Sua multiplicidade tampouco constitui, segundo Gadamer, indício de sua finitude; antes, seu desenvolvimento e caráter aberto de expansão de possibilidades caracteriza uma finitude atual com infinitude potencial: “A linguagem não é o indício da finitude porque exista a diversidade de estruturação da linguagem humana, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trazer à fala a sua experiência do mundo. Não é finito por não ser ao mesmo tempo todas as demais línguas, mas porque é linguagem. Dirigimos as nossas perguntas a pontos-chave significativos do pensamento ocidental, e essa enquete nos ensinou que o acontecer da linguagem corresponde à finitude do homem num sentido muito mais radical que o que faz valer o pensamento cristão sobre a palavra. Trata-se do *medium* da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica”. Idem, p. 663. Mesmo o discurso finito traz consigo, como negatividade, a possibilidade virtual de todo outro discurso, numa dialética do dito e do não-dito: “(...) existe outra dialética da palavra, que dispõe a cada uma das palavras uma dimensão interna de multiplicação: Cada palavra irrompe de um centro e tem relação com um todo, e só é palavra em virtude disso. Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção do mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando. A ocasionalidade do falar humano não é uma imperfeição eventual de sua capacidade expressiva, mas, antes, expressão lógica da virtualidade viva do falar que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido. Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, jaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, que desde o seu fundamento está construída linguisticamente”. Idem, p. 664.

⁶² Idem, p. 586.

⁶³ *A universalidade do problema hermenêutico*, p. 268-269. Concebida nesses termos, a linguagem assume um valor positivo, de veículo de possibilidades; segundo Grondin: “(...) language ceases to represent captivity for the human mind. The hermeneutic thesis about the linguistic condition of all understanding reminds us that we dispose of a certain freedom in relation to language, a freedom is not instrumental. We know that everything can be said otherwise, and often better, if we want to come to the meaning which stammers in pronouncements. The hermeneutic understanding of language is to take at its word the word which seeks to be said. We must always have

Gadamer não fala da verdade que possuímos ou a que chegamos, mas da verdade que *somos*. Isso porque, sob sua perspectiva, *somos seres de linguagem: existimos num mundo de linguagem e enquanto linguagem*. A relação entre linguagem e ontologia é resgatada por Gadamer na tradição hermenêutica heideggeriana, como era de se esperar, mas ele estende retrospectivamente seu itinerário, alcançando uma releitura (hermenêutica, claro) da obra de Wilhelm von Humboldt⁶⁴. Apoiando-se sobre a concepção humboldtiana da linguagem como *acepção de mundo* e libertando-a dos limites filológicos que constrangiam o linguista alemão, Gadamer consegue mostrar como a linguagem constitui, ao construir mundos, a própria existência humana:

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. (...) a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem - a linguagem só tem sua

recourse to other words to understand the having-to-say of the word. (...) All that has been said can be explained in a different way, in the name of the sayable of which the first pronouncement is only the first expression. To possess a language is in a way to be able to rise above it, to enlarge our horizons whilst remaining in the horizon of possible sayings. This freedom allows us to question ourselves once again, and to escape from conditions that are too particularizing. Human language is thus characterized by a perpetual self-transcendence: it always goes beyond itself by the very fact that it is language. What cannot be transcended is the horizon of understanding itself, and of the possibility of turning it into language. But it is always possible to understand oneself in another way, and to raise oneself above established understanding. It is the hermeneutic promise of universality". Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 148.

⁶⁴ A influência de Humboldt ultrapassa – e muito – a tradição hermenêutica. David Ingram ressalta, seguindo a leitura de Habermas, seu alcance: “Habermas names Humboldt as the grandfather of three great traditions of post-mentalistic philosophy (...): *hermeneutics*, *formal semantics*, and *pragmatics*. Each tradition in its own way articulates the three linguistic functions named by Humboldt – expression, cognition, and communication. The hermeneutical tradition exemplified in the writings of Dilthey, Heidegger, and Gadamer emphasizes the *expressive* function of language. Language is here conceived as projecting an all-encompassing transcendental framework for interpreting reality. The formal semantics tradition exemplified in the analytic philosophy of Gottlob Frege, Bertrand Russell, and the early Wittgenstein emphasizes the cognitive or *representational* function of language. Language is here conceived as the totality of propositions whose atomic elements – names and predicates – derive their descriptive meaning from observable states of affairs. Finally, the pragmatic tradition exemplified in the writings of Karl Bühler, the late Wittgenstein, and J. L. Austin emphasizes the *communicative* function of language. Language is here conceived as the totality of speech acts by which speakers and listeners coordinate their actions by reaching a mutual understanding”. Ingram, David. *Habermas: introduction and analysis*, p. 72. Sobre a maneira como Gadamer lida com Humboldt, escreve Grondin: “(...) Humboldt was right in saying that language represents a vision of the world. But for Gadamer, that is not enough: it is *the world itself* which is language speaking for us, to the extent that we cannot distinguish the world itself, the linguistic sense from an “*en soi*” which would be more world than what is articulated in words. In seeing the word’s setting in language as a mental capacity (*Geistkraft*) and a process of formalization, Humboldt remained the prisoner of a subjectivist metaphysics on the powers of understanding. Gadamer was opposed to this conception of language (...) because he felt that it was a new instrumental view of thought *vis-à-vis* language: in modelling the diversity of experience on different linguistic forms, each language reveals a different ‘take’ on reality (...). In Gadamer’s eyes, this idea of language as a ‘take’ or a ‘vision’ of the world does not do justice to the full *presence* of the world in language”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 143-144.

verdadeira existência no fato de que ela representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo [*In-die-Welt-sein*] do homem.⁶⁵

A co-originalidade ontológica entre linguagem e mundo não se deixa captar pela epistemologia objetivante das ciências, exigindo uma abordagem hermenêutica⁶⁶. Cada ciência individual aborda o mundo a partir de um corte epistemológico que implica por definição uma limitação na totalidade da experiência. A compreensão esboçada por Gadamer em sua filosofia hermenêutica, ao contrário, postula à universalidade justamente por buscar considerar o todo que escapa à ciência:

(...) as coisas são muito diferentes quando se tem em mente o comportamento total do homem para com o mundo, tal como se apresenta na realização linguística. O mundo, que se manifesta e estrutura linguisticamente, não é em si nem é relativo no mesmo sentido em que podem ser os objetos da ciência. Não é em si, na medida em que carece por completo do caráter de objeto. Enquanto um todo abrangente, ele nunca pode estar dado na experiência. Como o mundo que ele é, também não é relativo a uma determinada língua. (...) Não se pode olhar de cima (...) o mundo linguístico, pois não existe nenhum lugar fora da experiência linguística do mundo a partir do qual este pudesse converter-se a si mesmo em objeto. (...) Ter linguagem significa precisamente um modo de ser completamente distinto da vinculação dos animais ao seu meio ambiente. (...) Aquele que tem linguagem “tem” o mundo.⁶⁷

O padrão de objetividade da linguagem é distinto daquele almejado pela ciência⁶⁸. Compreender linguisticamente o mundo nos livra da ilusão de um ponto de vista de observação absoluta – o que Thomas Nagel chamou de *a visão desde lugar nenhum*⁶⁹ – a partir do qual se possa contemplar a totalidade infinita da existência. Antes, a universalidade de que dispomos jamais deixa de ser *situada*. Por isso, é inadequada a aplicação do método científico ao estudo

⁶⁵ *Verdade e método I*, p. 643.

⁶⁶ “(...) na linguagem representa-se o mundo. A experiência linguística do mundo é ‘absoluta’. Ultrapassa a relatividade do ‘pôr’ o ser, porque abrange todo o ser em si, pouco importa em que relações (relatividades) se mostra. A linguisticidade da nossa experiência do mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpretado como ente. A *relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem*. Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem. A linguisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo”. Idem, p. 653.

⁶⁷ Idem, p. 656-657.

⁶⁸ “(...) já não poderemos continuar confundindo a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem com a *objetividade* (*Objektivität*) da ciência. A distância inerente à relação linguística para com o mundo não proporciona, por si mesma, e enquanto tal, esse outro gênero de objetividade que produzem as ciências naturais, eliminando os elementos subjetivos do conhecer”. Idem, p. 657.

⁶⁹ Nagel, Thomas. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1989. Sobre a indisponibilidade de tal ponto de vista universal e totalizante, ver também: Nagel, Thomas. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, vol. 83, n.4, 1974. P. 435-450.

do fenômeno da compreensão, característico das ciências do espírito, visto que “na acepção linguística da experiência humana do mundo não se calcula ou mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se mostra aos homens, como ente e como significante”⁷⁰. O adequado entendimento da compreensão enquanto *acontecer* da linguagem desabona, portanto, a redução metódica desse fenômeno⁷¹.

Finalmente, a concepção da linguagem como acontecer – do mundo, do nosso ser – e o posicionamento da experiência hermenêutica a partir do centro da linguagem extrapolam a mera experiência do pensar e se desenvolvem numa nova dialética, distinta daquela dialética do conceito⁷², embora também confira uma dimensão especulativa à linguagem⁷³. Trata-se, aqui, da dialética da interpretação e da compreensão:

(...) a experiência hermenêutica tem sua própria consequência, a de ouvir sem extraviar-se. Tampouco a ela as coisas se apresentam sem um certo esforço, e também esse esforço consiste “em ser negativo contra si mesmo”. Aquele que procura compreender um texto tem também que manter à distância alguma coisa, ou seja, tudo o que se faz valer como expectativa de sentido a partir dos próprios preconceitos, desde o momento em que o próprio sentido do texto o rechaça. Inclusive a experiência do ser surpreendido de repente, esse ocorrer dos discursos, que não envelhece, e que constitui a autêntica experiência dialética, tem seu correlato na experiência hermenêutica. O desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão, nos força à necessidade de interpretar e de novo retirar-nos. Somente a auto-suspensão dessa interpretação leva a termo o fato de que a própria coisa, o sentido do texto, ganhe sua própria validade. O movimento da interpretação não é dialético porque a parcialidade de cada enunciado pode ser complementada de outro ponto de vista (...), mas sobretudo porque a palavra

⁷⁰ *Verdade e método I*, p. 661.

⁷¹ “Essa estrutura da experiência hermenêutica, tão contrária à ideia metódica da ciência, tem, por sua vez, seu próprio fundamento no caráter de acontecer da linguagem (...). Não se trata somente de que o uso linguístico e a formação continuada dos meios linguísticos sejam um processo, que a consciência individual pudesse enfrentar, sabendo e elegendo - nesse sentido seria literalmente mais correto dizer que a linguagem nos fala do que dizer que nós falamos a ela (...). (...) a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto linguagem, enquanto gramática nem enquanto léxico, mas no vir à fala do que foi dito na tradição, que é ao mesmo tempo apropriação e interpretação. (...) esse acontecer não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa”. Idem, p. 671-672.

⁷² “(...) a experiência hermenêutica que procuramos pensar a partir do centro da linguagem não é seguramente experiência do pensar, no mesmo sentido que essa dialética do conceito, que pretende liberar-se por completo no sentido da linguagem. E, no entanto, também na experiência hermenêutica, encontra-se algo como uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, à diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer”. Idem, p. 674.

⁷³ “(...) mesmo a própria linguagem tem algo de especulativo, num sentido completamente distinto: não somente no sentido hegeliano da formação prévia e instintiva das relações lógicas da reflexão, mas como realização de sentido, como acontecer do falar, do entender-se, do compreender. Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como a uma orientação rumo ao infinito. Aquele que quer dizer algo busca e encontra as palavras com as quais torna-se compreensível ao outro”. Idem, p. 679.

que alcança o sentido do texto na interpretação não faz senão trazer à linguagem o conjunto desse sentido, isto é, pôr numa representação finita uma infinitude de sentido em si.⁷⁴

A infinitude de sentido que habita um fenômeno é expressada, todavia – e como não poderia deixar de ser –, de maneira finita. Uma *interpretação* é, portanto, uma expressão finita e parcial dessa totalidade potencial e virtual à qual está orientada a *compreensão*. É por isso que em toda e qualquer interpretação está contida – como negação, como mas também como horizonte – a possibilidade de outra interpretação: tal como um momento dialético, uma expressão do sentido a ser compreendido não se pode afirmar sem trazer consigo as condições de sua superação – de sua negação – e da passagem para outra interpretação. Interpretar é *sempre* interpretar *de outra maneira*.

Assim, para que se possa interpretar é necessário suspender-se a si mesmo, mas não a ponto de negar-se como na alienação objetivista implicada no método científico. Pelo contrário, trata-se de uma suspensão (*Aufhebung*) temporária, colocando-se na escuta do sentido que se apresenta, um *deixar falar* a coisa. Sem isso, não haveria propriamente interpretação nem, por conseguinte, compreensão; só haveria uma reafirmação limitada e limitante de sentidos pré-adquiridos, uma redução do novo ao velho, do estranho ao familiar. Se os preconceitos são condições de possibilidade para se aproximar de um novo fenômeno, como já afirmado, há um momento do fenômeno da compreensão – mais especificamente, um momento da interpretação – em que eles precisam ser suspensos para deixar falar a coisa a ser compreendida. O que vemos, na interpretação, é essa expressão parcial do sentido que traz em si traços de sua inesgotabilidade; e isso se verifica até no falar cotidiano:

O dizer o que temos em mente, o entender-se, mantém (...) o que foi dito numa unidade de sentido com uma infinitude do não-dito, e é desse modo que se deixa compreender. Quem fala desse modo pode até servir-se somente das palavras mais usuais e correntes e pode, no entanto, com elas, dar expressão ao não dito (...). O que fala se comporta especulativamente, na medida em que suas palavras não copiam o ente, mas expressam e deixam vir à fala uma relação com o todo do ser. (...) Inclusive na realização mais cotidiana do falar, torna-se presente um traço essencial da reflexão especulativa: o caráter inconcebível do que é a reprodução mais pura do sentido.⁷⁵

Para Gadamer, portanto, o caráter especulativo da linguagem – meio de toda compreensão – desdobra a dialética finito-infinito que se manifesta na relação entre interpretação e

⁷⁴ Idem, p. 674.

⁷⁵ Idem, p. 680.

compreensão. Esta, por sua vez, é precedida por outra dialética, já mencionada aqui, a da pergunta e resposta⁷⁶. Consequentemente, a pergunta pelo ponto de partida, pelo início do círculo hermenêutico, não faz sentido, porque ele não se trata de um fundamento racional-metodicamente estabelecido, nem tampouco de um exercício de arbitrariedade⁷⁷; antes, inicia-se a compreensão e entra-se no círculo respondendo à pergunta que se lhe é colocada pelo fenômeno a ser interpretado:

É claro que toda interpretação tem que começar por algum ponto. Não obstante, seu ponto de partida não é arbitrário. Na realidade, não se trata de um começo real. (...) Somente porque entre aquele que compreende e seu texto não existe uma concordância lógica natural é que se se pode vir a participar, no texto, de uma experiência hermenêutica. Somente porque o texto tem de ser transladado, de sua distância para o que nos é próprio, é que ele tem algo a dizer para aquele que deseja entender. Somente porque o texto o exige, chega-se, portanto, à interpretação e apenas do modo como ele o requer. O começo aparentemente *thético* da interpretação é, na realidade, resposta, e como toda resposta, também o sentido da interpretação se determina a partir da pergunta que se colocou. *À dialética da interpretação sempre precedeu a dialética de pergunta e resposta. É esta que determina a compreensão como um acontecer.*⁷⁸

Retrospectivamente, o itinerário da afirmação da universalidade da hermenêutica se apresenta da seguinte maneira: ao me ver frente a um fenômeno, engajo-me no processo de dar-lhe sentido (interpretação), o que se desenrola na forma da resposta à pergunta que ele me coloca, pergunta esta que se encontra ao mesmo tempo contida no fenômeno e em mim, segundo

⁷⁶ Sobre a manutenção da unidade nessa dialogia, escreve Gadamer: “A unidade interna de compreensão e interpretação se confirma precisamente no fato de que a interpretação, que desenvolve as implicações de sentido de um texto e as torna expressas linguisticamente, face ao texto dado, parece uma criação nova, mas não afirma uma existência própria ao lado da compreensão. (...) os conceitos da interpretação acabam por se suspender, quando a compreensão se realizou, porque estavam destinados a desaparecer. Isso quer dizer que não são meios arbitrários, de que se lança mão e em seguida deixa-se de lado, mas formam parte da articulação interna da coisa (que é sentido). Pode-se dizer também da palavra interpretadora, como de qualquer outra palavra em que se realiza o pensar, que não é objetiva enquanto tal. Como realização da compreensão ela é a atualidade da história efetual, e como tal é verdadeiramente especulativa: é inacessível no seu próprio ser e, no entanto, devolve a imagem que se lhe oferece”. Idem, p. 685-686.

⁷⁷ “O problema do começo, seja como e onde for colocado, é sempre na realidade o problema do final, pois é a partir do final que o começo se determina como o começo do final. Sob o pressuposto do saber infinito, da dialética especulativa, isso pode levar ao problema, irresolúvel por princípio, de se saber com o que se há de começar. Todo começo é final e todo final é começo. Seja qual for o caso, nessa realização circular, a pergunta especulativa pelo começo da ciência filosófica se coloca básica e fundamentalmente a partir de sua consumação”. Idem, p. 684. Como uma tal consumação, que pressupõe esgotamento da totalidade de possibilidades, não está ao alcance nem no escopo de uma filosofia hermenêutica, dissolve-se a questão pelo ponto de partida: “Coisa muito diferente é a consciência da história efetual na qual tem seu cumprimento a experiência hermenêutica. Ela conhece o caráter interminavelmente aberto do acontecimento de sentido, do qual participa. (...) não é possível uma consciência, por infinita que fosse, na qual a ‘coisa’ que é transmitida pudesse aparecer à luz da eternidade. Toda apropriação da tradição é historicamente distinta das outras, e isso não quer dizer que cada uma seja apenas uma aceção distorcida daquela: Cada uma é, antes, a experiência de um ‘aspecto’ da própria coisa.” Idem, ibidem.

⁷⁸ Idem, p. 683-684.

os pré-conceitos que chegaram a mim pela tradição. Todo esse processo se dá através da linguagem – a transmissão da tradição, a interpretação, a expressão –, cuja infinitude potencial é subjetivamente mobilizada *em* e *por* mim numa tentativa de responder a uma experiência (finita) de sentido, um sentido (infinito) que me transborda. Portanto, esse esforço traz a marca da minha finitude, ao mesmo tempo em que aponta para a transcendência infinita e sempre aberta do *meio* em que me movimento – linguagem, historicidade, tradição –, que jamais se deixaria reduzir à minha consciência, cuja totalidade não pode ser expressa em ato na consciência, e cuja amplitude não se deixa subjugar pelos ditames da objetivação metodológica.

O monumental itinerário de Gadamer chega, assim, a termo. O que começou com uma demonstração histórica – no sentido de passar pela história da filosofia – termina com uma questão filosófica que se pretende extremamente radical:

O desenvolvimento do problema da hermenêutica desde Schleiermacher, passando por Dilthey e chegando a Husserl e Heidegger, representa, como já expusemos, a partir do ponto de vista histórico, uma confirmação do que agora resultou: que a auto-reflexão metodológica da filologia tende necessariamente a um questionamento sistemático da filosofia.⁷⁹

3 - A formação da consciência hermenêutica

Teria sido Heidegger quem primeiro propôs uma superação dos limites da consciência histórica e estética que estivesse mais frontalmente em oposição aos ditames do método científico e à perspectiva de uma teoria do conhecimento. O ponto de inflexão é assim apresentado por Gadamer, em contraposição à história imediatamente precedente da filosofia:

Também Heidegger está determinado, inicialmente, por aquela tendência comum a Dilthey e a[o conde de] Yorck, que um e outro formularam como “conceber a partir da vida”, tendência que, em Husserl, encontrou expressão como retorno a uma posição anterior à objetividade da ciência. Entretanto, ele não ficou mais submetido às implicações epistemológicas, segundo as quais o retorno à vida (Dilthey), tal como a redução transcendental (o caminho de Husserl da auto-reflexão absolutamente radical), encontram seu fundamento metódico no fato de as vivências darem-se por si mesmas. Antes, tudo isso torna-se o objeto de sua crítica. Sob o termo-chave de uma “hermenêutica da facticidade” Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, sobre que ela repousa, uma exigência paradoxal. A facticidade da presença [*Dasein*], a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução,

⁷⁹ Idem, p. 686.

deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro “cogito”, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto audaz como difícil de ser cumprida.⁸⁰

Embora não se trate de originalidade absoluta⁸¹, Gadamer não deixa de assinalar também sua originalidade e sua ruptura com o projeto fenomenológico husserliano – o qual, em sua leitura, não basta para superar as aporias e limitações da consciência histórica⁸². De fato, o

⁸⁰ *Verdade e método I*, p. 385-386. Sobre a herança husserliana presente na hermenêutica, ver: Grondin, Jean. La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique. In: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003. P. 19-37. Ali, Grondin elabora as contribuições que Husserl fornece, *malgré lui-même*, à concepção hermenêutica de sentido e linguagem: “L'injonction première de la phénoménologie tient donc à cette exigence de la vision, par-delà les signes et les écrits. La maîtrise d'un langage ou d'un jargon ne signifie jamais que la chose elle-même ait été maîtrisée. L'intelligence, en tout, se mesure à ce qu'il y a derrière le langage extérieur, à ce qui a été vu derrière les mots qui ont été proférés. (...) Mais Husserl avait été le premier à y reconnaître le principe de tous les principes dans ses *Ideen*: toute intuition originellement donatrice est une source originaire de connaissance, etc. (...) Ce que les principes des principes a de remarquable, c'est qu'il n'explique rien. Rien ne 'découle' logiquement de ce principe. Il ne comporte ni corollaires ni scolies. S'il n'explique rien, ce principe justifie tout. Tout ce qui se dit doit pouvoir être reconduit à une intuition. L'essentiel est de voir ce dont on parle”. Idem, p. 27-28. Daí, a consequência para a hermenêutica: “C'est sur cette exigence herméneutique de probité que repose, selon Husserl, tout l'exercice de la philosophie en tant que science qui se veut première. Le plus simplement du monde, la philosophie doit partir des choses telles qu'elles se donnent dans l'intuition. D'où l'urgence de donner congé aux théories qui courent et qui ne se fondent pas directement dans une phénoménalité qui se laisse voir, donc partager. Il ne suffit plus, pour un phénoménologue, d'enchaîner les arguments et les formules. À chaque étape de sa 'recherche' (...), la phénoménologie veut s'assurer d'une légitimation directe à même les choses. Dans un appel qui devint plus révolutionnaire qu'il n'osa lui-même l'imaginer, puisqu'il finit par se retourner contre certaines admissions de sa phénoménologie, Husserl invite la pensée philosophique à se garder de toute construction 'métaphysique' pour s'en tenir à ce que l'intuition 'donne'. Dans la mesure où elle cherche à s'affranchir de ce qui ne se laisse pas directement donner dans l'intuition, la phénoménologie aura préparé le dépassement de la métaphysique entrepris par l'herméneutique plus récente”. Idem, p. 28-29.

⁸¹ “Sob a forma de uma crítica ao idealismo, esse aspecto já havia sido pensado pelos neo-hegelianos e, nesse sentido, não é por acaso que tanto os demais críticos do idealismo neokantiano como o próprio Heidegger acolham nesse momento um Kierkegaard procedente da crise espiritual do hegelianismo. Porém, de outra parte, essa crítica ao idealismo, tanto naquele tempo como agora, vê-se confrontada com a ampla pretensão do questionamento transcendental.” *Verdade e método I*, p. 386.

⁸² “(...) justamente nesse apelo de Husserl a seus predecessores torna-se patente sua diferença com respeito a Heidegger. A crítica de Husserl ao objetivismo da filosofia precedente representava uma continuação metódica das tendências modernas e se entendia como tal. A reivindicação de Heidegger, pelo contrário, era, desde o princípio, a de uma teologia de signo inverso. Em sua própria iniciativa ele vê menos o cumprimento de uma tendência, preparada e já pronta há muito tempo, do que uma retomada do primeiro começo da filosofia ocidental, um reacender da velha e esquecida polêmica grega em torno do 'ser'.” Idem, p. 388. No prefácio à segunda edição de *Verdade e método*, Gadamer reflete sobre o solo fenomenológico sobre o qual se erguem suas investigações: “(...) apresenta-se uma questão da metodologia filosófica, que se precipitou igualmente em uma série de manifestações críticas ao meu livro. Eu gostaria de chamá-la de 'o problema da imanência fenomenológica'. Isso lá é verdade que o meu livro está postado metodicamente sobre um solo fenomenológico. Pode até soar como um paradoxo, quando por outro lado, justamente a crítica de Heidegger ao questionamento transcendental e seu pensamento da 'virada' (*Kehre*) serve de fundamento ao desenvolvimento do problema hermenêutico universal, que eu empreendo. Eu porém acho que o princípio da demonstração fenomenológica pode ser aplicado também a essa formulação de Heidegger, a qual pela primeira vez liberou o problema hermenêutico para si próprio. Foi por isso que mantive o conceito de 'hermenêutica', que o jovem Heidegger empregou, porém não no sentido de uma doutrina do método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento. Desta forma, tenho de destacar que minhas análises do jogo ou de linguagem são pensadas de forma puramente fenomenológica. O jogo não surge na consciência do jogador, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo. A linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo. É justamente isso que pode ser descrito como uma experiência do sujeito e não tem nada a ver com 'mitologia' ou 'mistificação'.” Idem, p. 25. A oposição heideggeriana à fenomenologia de Husserl foi um dos eixos definidores de sua filosofia de juventude – ou da “primeira fase”. A injunção husserliana de recusar a teoria e buscar uma descrição das coisas

que importa na filosofia heideggeriana – em sua leitura – é a maneira como seu questionamento sobre a temporalidade do ser reposiciona os dois termos da relação – ser e tempo – de tal modo que a própria noção de consciência histórica se dissolve:

Era claro, portanto, que o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tinha como pano de fundo o problema da história. Todavia, em breve se perceberia que, nem a solução do problema do historicismo, nem uma fundamentação originária das ciências, e até nem mesmo uma autofundamentação ultra-radical da filosofia de Husserl corresponderiam ao sentido dessa *ontologia fundamental; é a própria ideia da fundamentação que experimenta agora uma inversão total*. O questionamento heideggeriano já não é mais igual ao de Husserl, quando Heidegger empreende a interpretação do ser, verdade e história a partir da temporalidade absoluta. Pois essa temporalidade já não era mais a da “consciência” ou a do eu-originário transcendental. É verdade que na linha de pensamentos de *Ser e tempo* soa, todavia, como uma intensificação da reflexão transcendental, como a conquista de uma etapa mais elevada da reflexão, quando o tempo se revela como o horizonte do ser. Pois é a carência de uma base ontológica da subjetividade transcendental, que já Heidegger havia reprovado na fenomenologia de Husserl, o que parece ficar superado na ressurreição do ser. O que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade. Porém ela era mais do que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo.⁸³

Com esse movimento, Heidegger acaba por reposicionar a própria compreensão. Liberada da pergunta pela essência, essa operação transcende sua função epistemológica e metódica, elevando-se a *modo de ser*, a fundamento ontológico do *Dasein*:

Compreender não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, *é a forma originária de realização da pré-sença [Dasein]*, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico,

mesmas – sintetizada no moto *zu den Sachen selbst!* – era oposta a afirmação de Heidegger de que mesmo essa recusa se fundamentava numa concepção teórica da maneira como os fenômenos aparecem ou se dão na experiência. Seria necessário, portanto, examinar essa estrutura pré-objetiva, o que Heidegger formulará nos termos de uma pré-compreensão, retomada aqui em seu desenvolvimento gadameriano. Para uma breve análise dessa relação, ver Caputo, John. Husserl, Heidegger and the Question of a ‘Hermeneutic’ Phenomenology. *Husserl Studies*. V. 1, 1984. p. 270-288. Sobre essa primeira fase, ver: van Buren, John; Kiesel, Theodore (Orgs.). *Reading Heidegger from the start: Essays in his earlier thought*. Albany: State University of New York, 1994. Nesse volume, especialmente o ensaio de Daniel Dahlstrom, *Heidegger’s Critique of Husserl*, se mostra bastante esclarecedor.

⁸³ Idem, p. 389.

a compreensão é o modo de ser da pré-sença [*Dasein*], na medida em que é poder-ser e “possibilidade”.⁸⁴

A virada ontológica na hermenêutica representa a força que move a leitura gadameriana de toda tradição precedente⁸⁵. Seu desafio, agora, é entender as implicações e ultrapassar o estreitamento a que a compreensão teria sido submetida até então, incluindo em seu escopo a dimensão até então ignorada: a ontológica⁸⁶ – dando conta também de seu aspecto transcendental, que combinados apontam para a universalidade da hermenêutica, na visão de Gadamer.

(...) também nos reportamos ao sentido *transcendental* do questionamento heideggeriano. Através da interpretação transcendental da compreensão de Heidegger o problema da hermenêutica ganha uma feição universal, e até, o surgimento de uma dimensão nova. A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora, por fim, um sentido concretamente demonstrável e é tarefa da hermenêutica demonstrar esse sentido. Também para a realização da compreensão que se dá nas ciências do espírito, vale a ideia de que a estrutura da pré-sença [*Dasein*] é um projeto lançado, e de que a pré-sença [*Dasein*] é, segundo a realização de seu próprio ser, compreender. A estrutura geral da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, na medida em que na própria compreensão tornam-se operantes as vinculações concretas de costume e tradição e as correspondentes possibilidades de seu próprio futuro. A pré-sença [*Dasein*], que se projeta para seu poder-ser, é já sempre “sido”. Este é o sentido do existencial do estar-lançado.

⁸⁴ Idem, p. 392.

⁸⁵ “Diante do pano de fundo dessa análise existencial da pré-sença [*Dasein*], com todas as suas amplas e mal exploradas consequências para os interesses da metafísica em geral, de repente o círculo de problemas da hermenêutica das ciências do espírito porte-se totalmente diferente. Nosso trabalho tem por escopo esse novo aspecto do problema hermenêutico. Na medida em que Heidegger ressuscita o tema do ser e, com isso, ultrapassa toda a metafísica precedente (...) ganha ele, face às aporias do historicismo, uma posição fundamentalmente nova. O conceito de compreensão já não é mais um conceito metódico como em Droysen. A compreensão não é, tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermeneuticamente as ciências do espírito, uma operação que só se daria posteriormente na direção inversa, ao impulso da vida rumo à idealidade. Compreender é o caráter ôntico original da própria vida humana. Se, a partir de Dilthey, [Georg] Misch tinha reconhecido no ‘livre distanciamento de si mesmo’ uma estrutura fundamental da vida humana, sobre a qual repousa toda a compreensão, a reflexão ontológica radical de Heidegger procura cumprir a tarefa de esclarecer essa estrutura da pré-sença [*Dasein*] mediante uma ‘análise transcendental da pré-sença [*Dasein*]’. Revelou o caráter de projeto que reveste toda compreensão e pensou a própria compreensão como o movimento da transcendência, de ascensão acima do ente”. Idem, p. 393.

⁸⁶ “A hermenêutica tradicional havia estreitado, de maneira inadequada, o horizonte de problemas a que pertence a compreensão. A ampliação que Heidegger empreende, para além de Dilthey, será, por essa mesma razão, fecunda também para o problema da hermenêutica. É verdade que Dilthey já havia rechaçado, para as ciências do espírito, os métodos das ciências da natureza, e que Husserl havia qualificado de ‘absurda’ a aplicação do conceito natural-científico de objetividade às ciências do espírito, estabelecendo a relatividade essencial de todo mundo histórico e de todo conhecimento histórico. Porém agora torna-se visível pela primeira vez a estrutura da compreensão histórica em toda sua fundamentação ontológica, sobre a base da futuridade existencial da pré-sença [*Dasein*] humana.” Idem, p. 395.

(...) A pré-sença [*Dasein*] já encontra como uma premissa insuperável, o que torna possível e limita todo seu projetar.⁸⁷

Se o desenrolar da consciência hermenêutica se mostra primordialmente na dimensão estética, é necessário sublinhar que sua amplitude também se estende à consciência estética, dado que a própria expressão artística se encontra imersa na temporalidade. É, portanto, a inserção temporal que permite a reunião da consciência estética e da consciência histórica na consciência hermenêutica, agora postuladas num plano superior, capaz de escapar às aporias examinadas com Gadamer até agora. Vejamos os elementos que a compõem.

3.1. O círculo hermenêutico e a estrutura da pré-compreensão

A retomada do velho princípio do círculo hermenêutico por Heidegger se faz agora a partir de uma perspectiva ontológica: é o projeto do sujeito o ponto apoio em torno do qual se constrói o círculo da compreensão – como o ponto fixo de um compasso, o centro a partir do qual o círculo é traçado. Ao se defrontar com uma expressão, uma obra, um fenômeno capaz de ser interpretado – é dizer, ao qual se pode atribuir sentido –, o sujeito não o aborda a partir de um apagamento alienante de si; ao contrário, dirá Heidegger, é a partir de sua própria posição existencial que ele o aborda.

Toda interpretação correta tem que proteger-se contra a arbitrariedade da ocorrência de “felizes ideias” e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar sua vista “às coisas elas mesmas” (...). Esse deixar-se determinar assim pela própria coisa (...) não é para o intérprete uma decisão “heróica”, tomada de uma vez por todas, mas verdadeiramente “a tarefa primeira, constante e última”. Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa, através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das ideias que lhe ocorram. Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.⁸⁸

⁸⁷ Idem, p. 399.

⁸⁸ Idem, p. 401-402. Grondin sublinha essa retomada: “Ele inicia pela descoberta de Heidegger, da estrutura ontológica do círculo hermenêutico. Ontológico significa aqui, como tão frequentemente em Gadamer: universal. O círculo é universal, porque cada compreensão é condicionada por uma motivação ou pré-conceito. Os pré-conceitos – ou a pré-compreensão – escreve Gadamer provocadoramente, valem, de certa forma, como ‘condições de compreensão’ transcendentais. A nossa historicidade não é uma limitação, e sim um princípio de compreensão. Nós compreendemos e tendemos para uma verdade, porque somos guiados neste processo por expectativas

O que importa aqui, em oposição à hermenêutica tradicional – é dizer, anterior à virada ontológica –, é notar como “esse constante reprojeter, que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar”⁸⁹ é de tal modo dependente e ligado ao intérprete que “não existe outra ‘objetividade’ que a confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração”⁹⁰. Obviamente que a confirmação a que se refere Gadamer não se trata de mera imposição do intérprete a projetar forçosamente suas pré-concepções⁹¹; antes, é o confronto com o fenômeno que fornece, em sua imanência própria, o padrão segundo o qual se deve medir a adequação e correição dos sentidos que lhe são jogados.

Mais do que um procedimento metódico, entretanto – como teriam querido as hermenêuticas romântica e historicista –, o que se desenha aqui é uma operação cujas consequências se dão tanto no intérprete quanto na própria linguagem. Afinal, “é somente a experiência do choque com um texto – seja porque ele não oferece nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas – o que nos faz parar e perceber um possível ser-diverso do uso da linguagem”⁹². A consequência fundamental da interpretação é, antes de mais nada, a expansão do horizonte das possibilidades de sentido. Em certa medida, trata-se aqui da retomada da problemática da alteridade posta por Schleiermacher, mas agora não mais sob a perspectiva do outro *per se* ou do sentido exterior; antes, o que é posto em evidência por Heidegger e por Gadamer é o que se revela do sujeito-intérprete no ato da compreensão e que até então foi

sensoriais. (...) Segundo Gadamer, foi uma ilusão do historicismo querer afastar nossos preconceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo como objetividade nas ciências do espírito. Esta posição combativa, oriunda do Esclarecimento, foi ela própria um preconceito do metodológico século XIX, que acreditava só poder obter objetividade pela via da desarticulação da subjetividade, que compreende situadamente. O historicismo também é superado por uma auto-aplicação: foi ele quem ensinou, que cada doutrina deve ser entendida com base em sua época. Essa concepção pode ser aplicada ao próprio historicismo. Assim se comprova que o historicismo foi também um filho de seu tempo, ou seja, do cientificismo. Logo depois que for desmascarada a dependência metafísica do ideal científico do conhecimento com a ajuda de Heidegger, pode-se conquistar uma compreensão mais adequada das ciências do espírito, a qual vai dar lugar à pré-estrutura ontológica da compreensão, na determinação da objetividade das ciências do espírito”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 186-187.

⁸⁹ *Verdade e método I*, p. 402.

⁹⁰ Idem, *ibidem*. Insistindo na distinção entre uma concepção epistemológica e outra ontológica do círculo, escreve Grondin: “From a logical perspective, the circle effectively represents a vice because it consists in presupposing what has to be proved. To speak here of a vicious circle is a tautology. But what interests Heidegger and Gadamer is the phenomenological tenor of the concept of a circle: it describes the fact that all understanding necessarily (“ontologically”) proceeds from an anticipation of meaning. Here the dogma that presuppositions are absent is revealed at its most naïve, since the understanding that complies with it succumbs all the more blindly to the hold of presuppositions which it does not wish to recognize (...). Gadamer insists on the phenomenological dimension of a circle because it allows us to consider the double components of the interpreter with his object, and with a tradition, in a positive way, or a way which does not incorporate the idea of a scientific understanding. The methodologism of the human sciences is incapable of doing justice to this indelible moment of our historical component because it is inspired by the model of objectivity in the human sciences”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 80.

⁹¹ “Face a qualquer texto, nossa tarefa não é introduzir, direta e acriticamente, nossos próprios hábitos linguísticos – ou, no caso de uma língua estrangeira, aquele que nos é familiar através dos autores ou do exercício cotidiano”. *Verdade e método I*, p.403.

⁹² Idem, *ibidem*.

ignorado em prol de um ideal de objetividade que, ao fim e ao cabo, acaba por nos impedir de compreender verdadeiramente esse ato. Ao mesmo tempo, essa iluminação sobre a subjetividade que interpreta não vem acompanhada do apagamento do polo da alteridade – o que implicaria meramente repetir o erro denunciado na hermenêutica de Schleiermacher ou Dilthey, agora com o sinal trocado; antes, o que está em jogo é a compreensão desses dois pólos em relação, o que se dá por meio da noção de *abertura*:

O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto. Mas essa abertura já inclui sempre que se ponha a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas. (...) *A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa*, e já se encontra sempre determinada por este. (...) Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias.⁹³

Como se vê, não se trata de confirmar antecipações e pré-concepções, mas “torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correta a partir das próprias coisas”⁹⁴. Explicitar preconceitos não implica validá-los automaticamente, mas apenas combater o preconceito contra os preconceitos, o qual Gadamer imputa à filosofia do Esclarecimento⁹⁵. A explicitação da estrutura da pré-compreensão e a consequente reformulação do círculo hermenêutico terá como consequência uma revalorização da tradição, para a qual a noção de preconceito desempenhará um papel-chave.

⁹³ Idem, p. 404-405. Sobre essa circularidade, escreve Ingram: “The meaning of the text unfolds as an event in which both the reader and the text mutually question and inform each other. Gadamer calls this the *ontological circle* (...). My identity and being, as reader/interpreter, is altered by the ‘truth’ conveyed by the text (i.e., I learn something from it). Conversely, by making sense of the text in terms of my own contemporary reference points, I extend its validity, application, meaning, and truth beyond what its author envisaged”. Ingram. *Habermas: introduction and analysis*. Op. cit., p. 52.

⁹⁴ *Verdade e método I*, p. 406.

⁹⁵ “Somente um tal reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro que o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e ao pensamento naturalista, encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno *Aufklärung* e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, a despotenciação da tradição”. Idem, p. 406-407.

3.2. A reabilitação do preconceito e da tradição

Para que essa retomada não represente uma regressão a um tradicionalismo anti-racionalista, é necessário compreender o que está em jogo aqui, para Gadamer. Pois se trata sobretudo de voltar ao sentido etimológico do termo e lhe retirar a carga negativa que lhe foi historicamente associada, sobretudo a partir do século XVII⁹⁶:

Uma análise da história do conceito mostra que é somente no *Aufklärung* que o *conceito do preconceito* recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa. No procedimento jurisprudencial um preconceito é a pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa negatividade é apenas secundária. É justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente, que se apoia a consequência negativa.⁹⁷

A tarefa que se impõe é clara: evidenciar o sentido positivo do preconceito, até então ignorado ou escondido pela tradição racionalista do Iluminismo. Só assim será possível uma descrição suficiente e satisfatória da estrutura da compreensão, que não se veja obrigada a – por assim dizer – “varrer a pré-compreensão para debaixo do tapete”. Uma análise do *fato* da compreensão exige, portanto, uma análise positiva do preconceito.

Com esse objetivo, Gadamer dirige sua atenção ao *Leitmotiv* kantiano do *sapere aude*: a injunção de ter coragem para se servir de seu próprio entendimento, de sua própria razão, e pensar por si mesmo. Pedra de toque da autonomia – conceito tão caro a Kant –, é esse

⁹⁶ É verdade que o alvo de Gadamer aqui é a filosofia das luzes, mas já havia ficado claro ao longo da construção argumentativa de *Verdade e método* que a condenação do preconceito e da tradição data pelo menos da radicalização metódica da dúvida hiperbólica nas *Meditações metafísicas* de Descartes. O próprio Gadamer retoma essa conexão: “A ciência moderna (...) segue assim o princípio da dúvida cartesiana de não aceitar por certo nada sobre o que exista alguma dúvida, e a concepção do método, que faz jus a essa exigência”. Idem, p. 408. A construção do método científico, contra o qual Gadamer se volta, se baseia na apropriação exclusivamente negativa da noção de preconceito, tido como *juízo desprovido de fundamento*. No comentário de Grondin: “Gadameris so reluctant to renounce the ideal of a critical elucidation of prejudices that he himself criticizes a Cartesian prejudice: the prejudice against prejudices! The expression, ingenious, presupposes that there are prejudices prejudicial to the understanding and that the prejudice against prejudices is a part of it. This prejudice assumes that what constitutes the object of an ultimate and certain foundation is the only thing that can be held as true. If we leave aside the sphere of mathematical truths, which are the constructs of pure reason, where do we find such ultimate certainties in the order of our knowledge and our practices? For Gadamer, the concept of an absolute foundation is not a possibility of our finite existence. (...) Should we not re-examine this ideal if we wish to be fair to the reality of historical understanding? Then we will stop seeing in the neutrality or the auto-efacement of the interpreter a realizable or even pertinent model for a radically historical hermeneutics”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 84.

⁹⁷ *Verdade e método I*, p. 407.

imperativo que coloca o sujeito como dono de si mesmo, como legislador dos princípios que regerão suas ações, em oposição à aceitação passiva do conteúdo que lhe é legado pela tradição. Cabe mostrar, como dito, que uma reabilitação do preconceito não é incompatível com o saudável exercício da razão, uma vez que “os preconceitos verdadeiros têm que ser justificados, em última análise, pelo conhecimento racional, ainda que essa tarefa nunca possa ser realizada inteiramente”⁹⁸. Para Gadamer, a tomada de consciência do papel positivo do preconceito permite reinserir tanto a consciência histórica⁹⁹ quanto a consciência estética¹⁰⁰ num plano de verdade superior àquele oferecido pelas ciências naturais e seu método. Isso não pode significar, para Gadamer, uma simples restauração romântica¹⁰¹; afinal, pode-se identificar no romantismo uma atitude homóloga àquela criticada no modo de pensar do Esclarecimento, algo que se manifesta de maneira proeminente na história das ciências do espírito:

O fato de que a atitude restauradora do romantismo tivesse podido unir-se ao interesse básico do *Aufklärung* na unidade produtiva das ciências do espírito, expressa tão-somente que o que subjaz a ambas é uma e mesma ruptura com a continuidade de sentido da tradição. Se para o *Aufklärung*, é uma coisa certa que toda tradição que se revela ante a razão como impossível ou absurda, só pode ser entendida como histórica, isto é, retrocedendo às formas de representação do passado, a consciência histórica, que aparece com o romantismo, apresenta uma radicalização do *Aufklärung*. Pois para a consciência

⁹⁸ Idem, p. 410-411.

⁹⁹ “É dessa maneira que os padrões do *Aufklärung* moderno continuam determinando a autocompreensão do historicismo. Fazem-no não imediatamente, é claro, mas através de uma ruptura peculiar causada pelo romantismo. Isso cunha-se muito claramente, no esquema básico da filosofia da história, que o romantismo tem em comum com o *Aufklärung* e que se firma como premissa inabalável precisamente pela reação romântica contra o *Aufklärung*: o esquema da superação do *mythos* pelo *logos*. Esse esquema obtém sua validade através da premissa do progressivo ‘desencantamento’ do mundo. Representa a lei progressiva da história do próprio espírito e, exatamente porque o romantismo valoriza negativamente esse desenvolvimento, reivindica o próprio esquema como absolutamente evidente. O romantismo compartilha o preconceito do *Aufklärung* e se limita a inverter sua valorização, procurando fazer valer o velho como velho (...)”. Idem, p. 411.

¹⁰⁰ “Relacionado a isso encontra-se também o fato de que a oposição entre um autêntico pensamento mítico e um pensamento poético pseudo-mítico é uma ilusão romântica, montada sobre um preconceito do *Aufklärung*: o de que o fazer poético, pelo fato de ser uma criação da livre capacidade de imaginar, não participa mais da vinculação religiosa do *mythos*. É a antiga polêmica entre o poeta e o filósofo, que entra agora no seu estágio moderno e fé na ciência. Agora já não se diz que os poetas mentem muito, pois que eles não têm nada de verdadeiro para dizer, já que somente produzem um efeito estético e só pretendem estimular a atividade da fantasia e o sentimento vital do ouvinte ou do leitor através das criações de sua fantasia”. Idem, p. 412-413.

¹⁰¹ “Arremetendo contra a crença na perfeição do *Aufklärung*, que sonha com a plenitude da liberação de toda ‘superstição’ e de todo preconceito do passado agora, os tempos primitivos, o mundo mítico, a vida ainda não rompida nem dilacerada pela consciência numa ‘sociedade natural’, o mundo da cavalaria cristã, alcançam um feitiço romântico e inclusive preferencial com respeito à verdade. A inversão da premissa do *Aufklärung* tem como consequência a tendência paradoxal de restauração, isto é, uma tendência a repor o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao inconsciente etc., e que culmina no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito. E essa inversão romântica do padrão de valor do *Aufklärung* consegue justamente perpetuar a premissa deste, a oposição abstrata do mito e da razão. Toda crítica do *Aufklärung* continuará agora o caminho dessa reconversão romântica do mesmo. A crença na perfectibilidade da razão se converte na crença na perfeição da consciência ‘mítica’ e se reflete em um estado originário paradisíaco anterior à queda no pecado de pensar.” Idem, p. 411-412.

histórica o caso excepcional de uma tradição contrária à razão se converte numa situação comum. Um sentido acessível em geral à razão é tão pouco acreditado que todo o passado, e afinal, igualmente, todo o pensamento dos contemporâneos, só pode ser compreendido ainda como “histórico”. A crítica romântica ao *Aufklärung* desemboca assim, ela própria, em um *Aufklärung*, na medida em que se desenvolve como ciência histórica e sateliza a tudo no empuxo do historicismo. O descrédito fundamental de todo preconceito, que vincula o *pathos* empírico da nova ciência da natureza com o *Aufklärung*, torna-se, no *Aufklärung* histórico, universal e radical.¹⁰²

Esse é o ponto de partida da reavaliação do preconceito em Gadamer. Ao contrário da fé numa razão ilimitada e infinita, ele vê precisamente na afirmação positiva de nossa condição existencial finita e limitada – historicamente, pela inserção no tempo, e mesmo culturalmente, por nossa pré-determinação cultural e linguística no espaço – a fonte da liberdade humana, exercida por meio da compreensão. Cabe à consciência hermenêutica dar conta da verdade correspondente a essa liberdade. A historicidade, que até então se apresentava como barreira no caminho da objetividade exigida pelo padrão de medida do conhecimento científico, torna-se agora condição de possibilidade do conhecimento:

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.*¹⁰³

Se é assim, se os preconceitos são um dado inescapável e positivamente conformador da condição humana – e não o que “sob a ideia de uma autoconstrução absoluta da razão, se apresenta como um preconceito limitador”¹⁰⁴ –, então a pergunta epistemológica, reformulada pelos ganhos da consciência hermenêutica, passa a ser: *sobre o que podemos fundamentar a legitimidade dos preconceitos?* E sua correspondente metódica: *como distinguir preconceitos legítimos de ilegítimos, cuja superação é tarefa inquestionável da razão crítica?*

¹⁰² Idem, p.414.

¹⁰³ Idem, p. 415-416. Nesse sentido, Grondin esclarece o sentido do termo em Gadamer: “The term ‘prejudice’ in fact suggests that the anticipation or the waiting which constitutes the sphere of welcome to the truth can one day be transformed into a declaration. The accord that is at the root of the encounter with truth perhaps does not lend itself to such an instrumental conception of knowledge. Do we always know what are the prejudices that determine us and which make accord possible? Is prejudice not defined by the fact that it does not form a part of knowledge?” Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 87.

¹⁰⁴ *Verdade e método I*, p. 416.

Nesse momento, a noção de *autoridade* encontra o projeto de reabilitação do preconceito como condição para o conhecimento. Gadamer não deixa de reconhecer méritos no questionamento racional crítico do Iluminismo; o que ele exige, apenas, é que ele não seja levado a uma radicalidade excessiva que acabe por descartar essa parcela incontornável da experiência humana:

A reivindicação da oposição entre a fé na autoridade e o uso da própria razão, instaurada pelo *Aufklärung*, tem sua razão de ser. Na medida em que a validade passa a ser, de fato, uma fonte de preconceitos. Mas com isso não está excluído o fato de que ela pode ser também uma fonte de verdade, o que o *Aufklärung* ignorou em sua pura e simples difamação generalizada contra a autoridade. (...) De fato, não é só a difamação de toda autoridade que se converte num procedimento consolidado pelo *Aufklärung*. Ele levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade pôde se converter simplesmente no contrário de razão e liberdade, no conceito da obediência cega. (...) Todavia, não é isso a essência da autoridade. Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: 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 juízo. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar. Repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada. Este sentido retamente entendido de autoridade não tem a ver com obediência, mas com *conhecimento*. (...) Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque possui uma visão mais ampla ou é mais consagrado, ou seja, porque sabe melhor.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Idem, p. 419-420. É necessário, desde logo, esclarecer o sentido da retomada gadameriana do conceito de tradição, para evitar – ou, no caso dessa exposição, esclarecer – mal-entendidos. Grondin ataca frontalmente essa questão: “The idea of a subterranean work of history, in *Truth and Method*, comes under the often misunderstood term of tradition. Tradition means the whole of the capacities of awakeing that are freely taken up, but in no way created or founded in their validity by a free discernment. Tradition is thus what is imposed on our knowledge without its having previously been founded on reason. There is always tradition, that is to say event, in reason. We would be wrong to identify this ‘imposition’ of tradition with something irrational, arbitrary, even authoritarian. Gadamer contests this identification, but in the name of a still human rationality. We forget too often that what is imposed is first of all what inspires knowledge, what carries it away, but also what supports it. When Gadamer speaks of a tradition ‘freely taken up’, he is thinking less of a tradition, which would have made the object of a reflexive appropriation (which is rare), than of the rationality in tradition which is conserved or perpetuated because its setting constitutes the basis of every reasoned project and every foundation. Gadamer sees in this tacit perpetuation of tradition an act of freedom and of reason”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 97.

Vê-se como há uma mudança de estratégia na reabilitação da tradição, em Gadamer, comparativamente àquela mobilizada na reabilitação do preconceito. Neste último caso, Gadamer procede por uma descrição fenomenológica e ontológica do ato de compreender, na qual identifica o papel desempenhado pelo preconceito. No caso da autoridade, trata-se de uma fundamentação contrafactual – talvez até normativa: em vez de descrever como a autoridade se constitui e opera, ele postula o que considera ser a interpretação *correta* sobre seu funcionamento e sua estrutura, a contrapelo da realidade. Possíveis objeções contra a apreciação gadameriana do preconceito são defrontadas com uma *questão de fato* – é assim que a compreensão de fato funciona, empiricamente; críticas à valorização da autoridade, entretanto, se contrapõem a uma *questão de direito* – assim *deve ser* interpretada a autoridade. Só assim podemos entender a afirmação gadameriana de que “o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser inspecionado principalmente”¹⁰⁶.

Ora, é trivial verificar que empiricamente não é *sempre* assim que a autoridade se constitui e opera. Menos trivial, contudo, é explicar o que isso implica quando examinamos o papel da autoridade na conformação de preconceitos. Pois para Gadamer, é pelo reconhecimento da autoridade da tradição que preconceitos subjetivos se tornam preconceitos objetivos:

É assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à ideia de que o 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 sua pessoa. Sua validade requer predisposição para com a pessoa que os representa. Mas é exatamente assim que se convertem em preconceitos objetivos, pois operam a mesma predisposição para com uma coisa, que pode ser produzida por outros caminhos, por exemplo, por bons motivos que a razão torna válidos. Nesse sentido a essência da autoridade pertence ao contexto de uma teoria de preconceitos que tem de ser libertada dos extremismos do *Aufklärung*.¹⁰⁷

O bom funcionamento da autoridade é acompanhado por dois fatores: *reconhecimento* e *razão*. No entanto, é forçoso admitir que essa confluência não se manifesta de maneira infalível na realidade; pelo contrário, não é necessária muita imaginação para pensar em exemplos concretos daquilo que se chama correntemente de *abuso de autoridade* – ou seja, e termos gadamerianos, sem razão e reconhecimento.

¹⁰⁶ *Verdade e método I*, p. 420.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 420-421.

Se o problema já se mostra espinhoso no exercício de uma autoridade subjetiva localizada, ele ganha – e muito – em complexidade quando a autoridade se fundamenta numa *tradição* anônima. Mais uma vez, Gadamer se vale da crítica romântica ao Esclarecimento para introduzir o tema:

(...) existe uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a tradição. O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base, e, mesmo no caso em que, na educação, a “tutela” perde a sua função com o amadurecimento da maioridade, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade vital-histórica não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição. A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não criados pela livre-inspiração nem sua validade nela se fundamenta. É isso, precisamente, que denominamos tradição: o fundamento de sua validade. E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos.¹⁰⁸

Ainda que a retomada da tradição no romantismo tenha seus problemas para Gadamer¹⁰⁹, ao menos ela tem o mérito de dissolver a oposição entre *tradição*, de um lado, e *razão*, do outro. Pois se trata de uma falsa oposição, baseada na pressuposição de que só pode ser

¹⁰⁸ Idem, p. 421. Grondin mostra como a relação entre compreensão e tradição é central na postulação da universalidade da hermenêutica: “The understanding carries the meaning intended to the tradition which it interprets and renews, to the foreign discourse which it translates, in a word, to the language which it speaks, which is as much that of things as that of thought. We are always ‘there’ where things, thoughts, moods, experiences, happen, in a ‘there’ that resists objectivation, because we must be ‘there’ to understand. The universal aspect of hermeneutics holds to what can be called the universality of the aspect: everything presents itself to us under an aspect, because it concerns us and we participate in its manifestation”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 148-149.

¹⁰⁹ “(...) nem por isso o conceito da tradição se tornou menos ambíguo do que o conceito da autoridade, e pelo mesmo motivo, pois o que determina a compreensão romântica da tradição é a oposição abstrata ao princípio do *Aufklärung*. O romantismo entende a tradição como o contrário da liberdade racional, e nela vê um dado histórico ao modo da natureza. E, quer se queira combatê-la revolucionariamente, quer se queira conservá-la, a tradição se lhe mostra em ambos os casos como a contrapartida abstrata da livre autodeterminação, já que sua validade não necessita de fundamentos racionais, pois nos determina de modo inquestionável. Obviamente que o caso da crítica romântica ao *Aufklärung* não é um exemplo de domínio espontâneo da tradição, no qual o que é transmitido se conserva sem rupturas, a despeito das dúvidas e das críticas. É, antes, uma reflexão crítica própria, que aqui se volta de novo para a verdade da tradição, procurando renová-la, e que poderá receber o nome de tradicionalismo”. *Verdade e método I*, p.422.

verdadeiro aquilo que é fundamentado – aqui no sentido de “examinado pela razão segundo o método científico-objetivo”. Reabilitar o papel da tradição – da autoridade em sua face anônima – significa, portanto, ampliar o horizonte do que entendemos por *racional*. Gadamer elabora assim seu esforço de conciliação:

(...) entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional. (...) Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e venerável não se realiza naturalmente, em virtude da capacidade de permanência daquilo que, singularmente, está aí, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. No entanto, a conservação é um ato da razão, ainda que caracterizado pelo fato de não atrair a atenção sobre si. (...) Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio a suposta mudança de todas as coisas conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, interagindo-se com o novo numa nova forma de validade. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. Tanto a crítica à tradição, como a sua reabilitação romântica, ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico.¹¹⁰

Como, então, afirmar, assumir e cultivar a tradição? Precisamente na “hermenêutica espiritual-científica [*geisteswissenschaftliche*]”, onde “se tem de reconhecer todo seu direito ao momento da tradição”¹¹¹. O objetivo de Gadamer – aqui como em quase toda parte em *Verdade e método* – é o de dar conta da experiência humana em toda a sua realidade; para tanto, cabe reintegrar os elementos que até então foram excluídos dessa consideração e, com isso, abarcar a totalidade de nossa condição existencial e da manifestação de verdade que ela acarreta. A consequência mais patente desse esforço é a reformulação do que entendemos por conhecimento e dos caminhos para alcançá-lo¹¹² – a dualidade ontologia-epistemologia é o eixo em torno do qual se articulam as investigações de Gadamer. Caberia reconhecer, finalmente, que o

¹¹⁰ Idem, p. 422-423.

¹¹¹ Idem, p. 423.

¹¹² “A investigação espiritual-científica [*geisteswissenschaftliche*] não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com o respeito ao passado na nossa qualidade de entes históricos. No nosso comportamento com relação ao passado, que constantemente estamos confirmando, o que está em questão realmente não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Antes, encontramos-nos sempre em tradições, e esse nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador, de tal modo que o que diz a tradição fosse pensado como estranho ou alheio (...). Por isso, é importante que se indague, ante o metodologismo epistemológico dominante, se o início da consciência histórica conseguiu diferenciar realmente e por inteiro nosso comportamento científico com relação àquele comportamento natural com relação ao passado. É correta a autocompreensão das ciências do espírito, quando desloca o conjunto de sua própria historicidade para o lado dos preconceitos de que temos de nos libertar? Ou será que essa ciência ‘livre de preconceitos’ não estará compartilhando, muito mais do que ela mesma acredita, daquela recepção e reflexão ingênuas, em que vivem as tradições e em que está presente o passado?”. Idem, p. 423-424.

momento da tradição está presente tanto nas ciências do espírito quanto nas ciências da natureza, embora de com consequências distintas:

O fato de que nas ciências do espírito esteja operante um momento da tradição, que inclusive constitui sua verdadeira essência e sua característica, a despeito de toda a metodologia inerente ao seu procedimento, é algo que se torna logo patente, se se considera a história da investigação e a diferença entre a história da ciência, que se dá no âmbito das ciências do espírito, e a que se dá no âmbito das ciências da natureza. Evidentemente que não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios dessa finitude. Também a história da matemática ou das ciências da natureza é uma porção da história do espírito humano e reflexo de seus destinos. Porém, por outra parte, não é mera ingenuidade histórica do, o fato de que o investigador da natureza escreva a história de sua ciência a partir do estado atual de seus conhecimentos. Os erros e desvios não têm para ele outro interesse que não seja o meramente histórico, pois o progresso da investigação é o padrão auto-evidente a ser considerado. Por consequência, a consideração dos progressos da ciência da natureza ou da matemática como parte de seu momento histórico constitui apenas um interesse secundário. O valor cognitivo dos conhecimentos natural-científicos ou matemáticos permanece intocado por esse outro interesse.¹¹³

Ora, nada disso, no entanto, resolve a dificuldade já mencionada, a de dar conta de distorções concretas na constituição e no exercício da autoridade – quer seja sob a forma subjetiva nominal, quer seja sob a forma anônima e sedimentada da tradição. Como lidar com o *erro* e, mais grave ainda, com a *violência* que nos são transmitidos na forma de preconceitos objetivos? Como veremos, é precisamente esse desafio que servirá como motor da crítica de Jürgen Habermas à hermenêutica de Gadamer¹¹⁴. Antes, analisemos as consequências do que foi dito até agora para o objeto inicial da especulação.

A reabilitação do preconceito nos coloca de volta ao ponto de partida dessa reflexão. Porque cabe agora perguntar “como legitimar o condicionamento hermenêutico de nosso ser frente à existência da ciência moderna, uma vez que esta se baseia totalmente no princípio da imparcialidade e na ausência de preconceitos”¹¹⁵. Com efeito, a recuperação do estatuto positivo

¹¹³ Idem, p. 425.

¹¹⁴ Um indício de como Gadamer responde a essa pergunta é apresentado mais adiante, quando do exame do distanciamento temporal na consciência hermenêutica: “Nada além do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os *mal-entendidos*. Nesse sentido, uma consciência formada hermenêuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Tornará conscientes os próprios preconceitos, que a guiam na compreensão, com o fim de que a tradição se destaque, por sua vez, como opinião diferente, dando-lhe assim o seu direito”. Idem, p. 447.

¹¹⁵ *A universalidade do problema hermenêutico*, p. 262.

das pré-concepções só faz esclarecer o conflito enunciado mais acima entre o ponto de vista do discurso científico e a experiência vivencial concreta: trata-se de uma decorrência do método científico, da recusa metódica do pré-conceito em busca de uma fundamentação puramente racional do discurso; é em virtude desse corte epistemológico que se faz sentir o descompasso entre ciência e vivência. Ao afirmar a dimensão hermenêutica da experiência humana, Gadamer lança luz sobre os limites da pretensão científica de abranger e descrever a totalidade da vivência humana.

Isso não implica, entretanto, uma pretensão diametralmente oposta da hermenêutica de domar a ciência, de constrangê-la a mudar seu *modus operandi* para incorporar preconceitos – embora seja possível reconhecer que a dimensão hermenêutica abrange também a ciência em seus procedimentos, afinal “[o] que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta, e é só assim que ele pode ser realmente compreendido. Isso em nada prejudica a extraordinária metodologia da ciência moderna”¹¹⁶. Ao contrário, cabe a pergunta mais modesta sobre o que é deixado de lado pela *démarche* científica¹¹⁷.

E a resposta, para Gadamer, é de suma importância: ao operar o corte metódico na totalidade vivenciada, o que o discurso científico moderno oculta é a estrutura dialógica de pergunta e resposta que organiza nossa experiência de mundo. O mesmo se pode dizer da consciência estética e da consciência histórica. Caberá à consciência hermenêutica elevar-se acima dessas objetivações parciais da existência e desvelar essa essência linguística da vivência humana, o que leva ao chamado por uma nova tomada de consciência: a consciência da história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*]¹¹⁸.

E, mais uma vez, esse movimento apontará para a centralidade da linguagem, ecoando o diagnóstico inicial acerca da “virada linguística” na filosofia:

¹¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹¹⁷ “Não se trata de dar normas à ciência e recomendar-lhe moderação (...). A ciência não fará nossa vontade. Seguirá seu caminho movida por uma necessidade interna, que não depende de seu arbítrio, gerando sempre novos conhecimentos e produções que nos assombram. Não existe outra opção. (...) Também não se pode encarar o problema como se nossa consciência humana se opusesse ao curso científico das coisas, pretendendo construir assim uma espécie de contraciência. (...) O que move o verdadeiro pesquisador é a pura vontade de conhecer e nada mais. Apesar disso, devemos nos perguntar se também frente ao conjunto de nossa civilização moderna, baseada na ciência, não acabamos negligenciando alguma coisa”. Idem, p. 262.

¹¹⁸ “A consciência hermenêutica (...) tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão. Quando tivermos presente não somente a tradição artística e a tradição histórica dos povos, não apenas o princípio da ciência moderna em suas condições hermenêuticas, mas o todo de nossa vida de experiência, então creio que conseguiremos integrar de novo também a experiência da ciência em nossa própria experiência universal e humana de vida. Então teremos alcançado o estrato fundamental que, com Johannes Lohmann, podemos chamar de ‘constituição do mundo estruturada na linguagem’. Essa constituição apresenta-se como a consciência da história dos efeitos que esquematiza previamente todas as nossas possibilidades de conhecimento.” Idem, p. 265.

A consciência da história dos efeitos realiza-se no elemento da linguagem. Podemos aprender dos pesquisadores pensantes que a linguagem, em sua vida e acontecer, não pode ser concebida como um mero fenômeno em transformação. O que atua nela é uma teleologia como fator interno. Isso significa que as palavras que se formam, os recursos de expressão que figuram numa língua para se poder dizer determinadas coisas, não se fixam ao acaso, pelo simples fato de não desaparecerem. Significa, antes, que assim se constrói uma articulação de mundo, um processo que atua como se fosse dirigido e que podemos sempre de novo observar na criança que está aprendendo a falar.¹¹⁹

É a dimensão linguística, em toda a sua amplitude e força, que permite a passagem para a universalidade da consciência hermenêutica. Em torno dela, elementos como preconceitos, autoridades e tradições se deixam comparar, aproximar e mesmo fundir num movimento de expansão que só é possível devido às implicações ontológicas que Gadamer atribui à linguagem.

3.3. *Fusão de horizontes*

Em toda interpretação, como vimos na leitura gadameriana de Schleiermacher, o que está em jogo antes de mais nada é um reconhecimento, uma apropriação de sentido por familiaridade. Se tradicionalmente a hermenêutica romântica postulou a centralidade – e a onipresença virtual – do mal-entendido, Gadamer inverte os termos da relação, postulando antes a onipresença do familiar:

O que estou descrevendo é o modo da experiência humana no mundo em geral. Chamo-a de experiência hermenêutica, uma vez que o processo assim descrito repete-se constantemente no que nos é familiar. É sempre um mundo já interpretado, um mundo já ordenado em suas relações, no qual a experiência entra como um elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado. O primeiro elemento não é o mal-entendido e nem a estranheza, de modo que a tarefa primordial e inequívoca seria evitar o mal-entendido. Ao contrário, o assentamento no que é familiar e no acordo possibilita o trânsito para o estranho, a assunção

¹¹⁹ Idem, p. 266. Ingram é certo ao descrever o duplo sentido – linguístico e histórico – da reabilitação dos preconceitos: “If the reader’s prejudices Always mediate the text’s meaning, how can we avoid biased understanding? Gadamer responds by mentioning two factors. First, although my Reading is guided by prejudices over which I have no control (my native language, for instance), there is no reason to think that they are so parochial and time bound as to prevent my understanding the potentially timeless truth of the text. Some of these prejudices – the ones on which we confer the honorific title of ‘tradition’ – have withstood the test of time. For textual meaning that no longer speak truthfully to us. Second, this process is reciprocal. In resisting easy understanding, the text forces me to question, in turn, parochial and time-bound elements in my own understanding”. Ingram. *Habermas: introduction and analysis. Op. cit.*, p. 52.

do que vem deste, e com isso a ampliação e enriquecimento de nossa própria experiência de mundo.¹²⁰

Essa familiaridade está assentada no “mundo já interpretado” que nos chega pela tradição e que confere ao círculo hermenêutico um sentido além do meramente lógico-formal e metodologicamente controlado¹²¹; antes, conceber dessa maneira o fenômeno da compreensão implica reconhecer a dimensão existencial dessa operação, segundo a qual “compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal”¹²². Toda compreensão é, portanto e antes de mais nada, *autocompreensão*, pois pressupõe uma *pertença* do intérprete ao dado a ser compreendido, que se realiza partindo de sua própria posição subjetiva e se movendo com o auxílio da tradição¹²³:

(...) o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado à coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão, ao

¹²⁰ Gadamer, *A universalidade...*, p. 268. Segundo Grondin, devemos entender o conceito de fusão como integração do trabalho da história: “Gadamer (...) prefers to speak, with Hegel, of an integration of meaning transmitted by the work of history. In integration, distance is not always eradicated: meaning inevitably comes from the past, and is understood as such, but the horizon of the past is always fused with the present and represents its welcoming ground. This is the meaning of the eminently Gadamerian idea of a *fusion of horizons* in the process of understanding. I always understand the past from the perspective of my own horizon, but the latter has itself been formed by the past as much as by the possibilities of the language of actual understanding. What in understanding really comes from ‘me’, and what is taken up from the ‘past’? Can we really know, with complete assurance? Can understanding be completely transparent to itself? This is why it appears more prudent in Gadamer’s eyes to speak of a melting of horizons, of an encounter which mysteriously succeeds. The understanding is more event and effects meaning more than historical or methodological consciousness is prepared to admit”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 59.

¹²¹ “O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é nem objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, já que se determina a partir de uma comunhão que nos une com a tradição. Porém, essa nossa relação com a tradição está continuamente submetida a um processo de contínua formação. Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porém nós mesmos vamos instaurando-a, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós mesmos. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo ‘metodológico’, pois isso sim, descreve um momento estrutural ontológico da compreensão”. *Verdade e método I*, p. 439-440.

¹²² Idem, p. 441. Segundo Ingram, essa forma de conceber preconceitos e a fusão de horizontes aponta uma vez mais para o caráter dialético da compreensão: “Because we bring our own concerns, interests, and understandings to bear on what we seek to understand, we must conceive of understanding as a process of questioning that seeks a response. Understanding is dialogical. Like any dialogue, it involves dialectic – a process of reaching agreement or synthesis (or, as Gadamer puts it, fusion) of meaning horizons whereby one horizon alters and expands another”. Ingram. *Habermas: introduction and analysis. Op. cit.*, p. 51-52.

¹²³ Ao interpretar a tradição, essa própria se manifesta como presença: “(...) da parte do ‘objeto’, esse acontecer significa que o conteúdo da tradição entra em jogo e se desenvolve em possibilidades de sentido e ressonância cada vez novas e ampliadas de modo novo, pelo outro receptor. Quando a tradição volta a falar, emerge algo e entra em cena o que antes não era”. *Verdade e método I*, p. 669.

modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, mas não no sentido psicológico de Schleiermacher, como o âmbito que oculta o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, com a atenção posta no que foi dito: a linguagem em que nos fala a tradição, a saga que ela nos conta. Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola ante a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *E esse entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*¹²⁴

Vemos como o problema central dessa abordagem da compreensão está nas consequências do deslocamento do sujeito intérprete rumo à coisa a ser interpretada, movimento que ocorre dentro do terreno da tradição. Ao me transpor na busca de um sentido, encontro a mim mesmo, mas também algo distinto de mim – o que gera a tensão entre pertença e distanciamento. Este é o cerne do problema hermenêutico e ao mesmo tempo o que constitui sua universalidade, pois se manifesta em *todo* esforço de compreensão e, mais, *possibilita* toda compreensão¹²⁵. Numa frase: “[a] distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa”¹²⁶.

Com a análise da distância temporal, a consciência histórica é reintegrada na consciência hermenêutica, agora sem os vícios do historicismo. Isso porque saber-se *situado* numa temporalidade, embebido numa tradição, implica recusar o ideal impossível da objetividade que pede

¹²⁴ Idem, p. 442.

¹²⁵ Duplicando esse raciocínio na questão do tempo, Gadamer inverte o valor conferido à distância histórica pelo historicismo. O que antes era tido como um obstáculo à compreensão, agora torna-se uma condição para a mesma: “O tempo já não mais é, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. (...) Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido. Não será exagerado, se falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer”. Idem, p. 445.

¹²⁶ Idem, p. 446. Ao examinar a função do distanciamento, Christian Berner comenta a relação de Gadamer com a hermenêutica precedente de Schleiermacher e Dilthey: “C’est par contraste avec la fonction de distanciation que Gadamer revient dans *Vérité et méthode* à la devise de l’herméneutique romantique qui pense pouvoir reconstruire avec nécessité l’individualité (Schleiermacher) ou l’expression de l’avie (Dilthey). Contrairement à ces derniers, Gadamer souligne non pas la rencontre, mais la différence entre l’auteur et l’interprète qui, pris dans la tradition, implique que chaque époque comprend ‘autrement’ un texte dans la mesure où elle prend un autre intérêt à la chose qui interpelle l’interprète. Le sens du texte est nécessairement pris dans l’histoire de son efficience, dans l’application spécifique qui en fait ressortir la dimension productrice, ce qui explique que l’on comprenne autrement, lorsqu’on comprend. La distance temporelle est alors ce qui permet à une ‘vérité’ qui se dévoile de donner naissance à la compréhension. En ce sens-là, Gadamer reconnaît que comprendre autrement est aussi, em quelque sorte, ‘mieux comprendre’. Mais ce ‘mieux’ ne saurait être mis au compte d’une quelconque supériorité de l’interprète, nous dit-il, puisque la compréhension est davantage quelque chose qui nous ‘advient’.” Berner, Christian. *Au détour du sens*. Paris: Cerf, 2007. P. 92-93.

a alienação dessa própria consciência e a desvinculação absoluta da situação¹²⁷. Consequentemente, compreende-se como o esforço de interpretação é, antes de mais nada, um colocar-se em jogo num movimento infinito de reflexão sobre e a partir de sua finitude concreta.

Poder-se-ia pensar que essa finitude representa um obstáculo intransponível que nos mantém enclausurados num perspectivismo relativista. Entretanto, Gadamer mostra como, ao contrário, ela representa o ponto de ancoragem a partir do qual a transcendência se faz possível, o que é explicado pelo conceito de horizonte:

Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito da situação pertence, essencialmente, então, o conceito do *horizonte*. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante falamos então da estreitez do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc. (...) Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso. Aquele que tem horizonte sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição.¹²⁸

A situação existencial na qual estamos inseridos, que compõe nosso horizonte, é o referencial a partir do qual formulamos questões ao mundo, aos fenômenos expressivos e à tradição. Essa presença situacional em todo esforço de compreensão serve de base para afirmarmos a universalidade da hermenêutica. Mais ainda, a abertura exigida para o questionamento e a prevalência da lógica da pergunta e resposta¹²⁹ na interpretação abre espaço para entendermos

¹²⁷ É com essa consciência situada que Gadamer introduz a noção de *história dos efeitos* [*Wirkungsgeschichte*]: “A consciência da história efetual [*Wirkungsgeschichte*] é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender. Também a iluminação dessa situação, isto é, a reflexão da história efetual, não pode ser plenamente realizada, mas essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. *Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*”. *Verdade e método I*, p. 451.

¹²⁸ Idem, p. 452.

¹²⁹ “A estreita relação que aparece entre perguntar e compreender é a única que dá à experiência hermenêutica sua verdadeira dimensão. Aquele que quer compreender pode ter retrocedido desde a intenção imediata da coisa à intenção de sentido como tal, e considerar esta não como verdadeira, mas simplesmente como algo com sentido, de maneira que a possibilidade de verdade fique em suspenso: esse pôr-se-em-suspenso é a verdadeira essência original do perguntar. Perguntar permite sempre ver as possibilidades que ficam em suspenso. Por isso não é possível compreender uma opinião à margem do próprio opinar. *Compreender a questionabilidade de algo é,*

como o movimento de compreensão não constitui um deslocamento rumo a horizontes distintos, mas antes a composição de um novo horizonte modificado¹³⁰. No diálogo com o passado histórico, assim como no diálogo com um interlocutor presente, não se trata de transportar-se para outra situação – outra época ou outra subjetividade –, mas antes de construir com essa alteridade uma unidade situacional, por meio de uma apropriação que significa não uma mera redução do outro ao mesmo, do diferente ao idêntico, do estranho ao familiar, do distante ao próximo, mas uma alteração da sua própria perspectiva provocada pelo confronto com uma perspectiva diferente. Compreender, para Gadamer, significa uma *fusão de horizontes* [*Horizontverschmelzung*] numa unidade de sentido.

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. (...) A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos.¹³¹

antes, sempre perguntar. Face ao perguntar cabe um comportamento potencial, de simples teste, porque perguntar não é pôr, mas provar possibilidades.” Idem, p. 551.

¹³⁰ “Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se traslade a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si a mesma consciência histórica. O passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua origem e como sua tradição”. Idem, p. 455. Ora, se se trata de um único horizonte, em que sentido podemos falar verdadeiramente em fusão? Essa é a questão colocada – e respondida – por Grondin: “But if the horizons do not allow themselves to come apart with a surgical precision, why do we talk of a fusion of horizons, as the idea of fusion seems to presuppose their prior separation? Gadamer wants to preserve the heuristic legitimacy of separating the horizons of the past and present for the special case of scientific understanding in the human sciences. It is beyond question that this separation is here wholly legitimate and that the explicit elaboration of horizons of interpretation is part of the vigilance of historical knowledge which no longer intends to let itself be governed by anachronistic prejudices. On this point, Gadamer concedes a certain legitimacy in the objectivation of historical knowledge. (...) The ‘controlled’ achievement of the fusion of horizons also arises from the work of tradition. It is perhaps less important to control this fusion than to be warned of it, by the vigilance of a knowledge which knows itself to be worked by history.” Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 96.

¹³¹ *Verdade e método I*, p. 457. Sobre a fusão, Berner escreve: “Pris ainsi dans une histoire qui nous déborde, nous ne pouvons avoir qu’une vue perspective et nous sommes condamnés à ne jamais accéder à un ‘sens propre’. Contraints que nous sommes toujours à ‘appliquer’ le sens, pris dans la fusion des horizons, le sens compris est irrémédiablement *autre* que le sens originel. C’est d’ailleurs ce qui légitime l’idée qu’il n’y a pas de sujet de l’interprétation, si ce n’est comme lieu de ‘concrétion’ d’un sens ponctuel: il n’y a que participation ‘à une ouverture inachevable de l’advenir du sens’. De même, il n’a pas de ‘sens propre’ ou de ‘sens en soi’, ce qui serait un mauvais ‘dogmatisme’. Berner. *Au détour du sens*, p. 94.

Naturalmente, a própria constituição de um horizonte interpretativo já implica essa sobreposição, uma vez que a situação existencial de um dado intérprete singular já é, ela mesma, dependente de conteúdos aportados pela tradição – num certo sentido, vindos “de outros horizontes”. Não se pode falar, com Gadamer, num momento estático, hermético e propriamente subjetivo do horizonte de compreensão; trata-se, ao contrário, de reconhecer nesse conceito a dimensão intersubjetiva, inter-temporal e constantemente aberta, embebidas numa dinâmica ininterrupta de transformação e reconfiguração.

Com essa análise da hermenêutica gadameriana sob o ponto de vista de sua universalidade, busquei apresentar seus elementos constitutivos, de modo a estabelecer uma posição originária a ser colocada em confronto com as objeções elencadas a seguir. Em nenhum momento pretendi esgotar toda a amplitude da filosofia de Gadamer – nem sequer de seu projeto em *Verdade e método*. Meu intuito foi, antes, o de extrair o que me parece ser o essencial para a afirmação da referida universalidade e, com isso, fornecer subsídios suficientes para avançar no debate.

Como visto, Gadamer postula a universalidade da consciência hermenêutica em virtude de sua concepção de linguagem: para ele, há uma identidade entre o ser que podemos acessar (compreender) e a dimensão linguística da existência humana. Dito de outro modo, só podemos propriamente *compreender* aquilo que conseguimos *traduzir* ou *expressar* linguisticamente. A partir daí, e explorando o caráter especulativo da linguagem enquanto mediação de nosso ser-no-mundo, Gadamer enfatiza a estrutura pré-reflexiva de todo esforço interpretativo: se é a linguagem que constitui para nós o mundo e se *somos* propriamente diálogo, temos de reconhecer que nem o mundo, nem a linguagem, estão, a rigor, a nosso dispor. Antes, nossa atenção deve se dirigir à maneira como somos por ela afetados, e aceitar essa configuração que escapa aos nossos esforços conscientes de manipulação ou direcionamento metódico.

É nessa chave que Gadamer reabilita o papel dos preconceitos, entendidos aqui como estrutura formal pré-reflexiva que antecede qualquer juízo sobre um fenômeno de sentido com o qual nos deparamos – na etimologia da palavra alemã *Vor-urteil*, aquilo que precede o juízo. Que esses preconceitos nos são transmitidos pela tradição – mais uma vez recorrendo à etimologia de *Überlieferung* e *überliefern* – e que, ao mobilizá-los e reorganizá-los face a um sentido novo, colocamos em jogo nossa própria perspectiva – nosso horizonte de interpretação – tudo isso decorre da assunção do caráter ontológico, existencial e temporal da linguagem.

Da denúncia dos limites do conhecimento metodicamente assegurado por meio da oposição de uma descrição mais adequada de nosso modo de ser, Gadamer extrai o horizonte universal da hermenêutica¹³². Vejamos, a seguir, como sua postulação foi confrontada ou, para concluir esse passo em tom gadameriano, qual foi a sua *Wirkungsgeschichte*.

¹³² A postulação da universalidade da hermenêutica em *Verdade e método* recebe a seguinte síntese em Grondin: “In stressing the universality of the hermeneutic aspect, Gadamer’s fundamental idea is to mark the limits of objectivizing thought, which seeks to gain a hold on the being, for the purpose of domination. So that there is no mistake, this objectivation is indispensable in science. But science has acquired an authority and a monopoly so uncontested in our civilization that we have come to think that all knowledge, all relationship to being, resorts to objectivation. Gadamer judges to be unilateral not to science as such, or even the method, but this evolution of Western civilization. It makes us forget that the reign of the objectivable is immensely restrained in the field of our experience. But the limits of objectivizing knowledge are not those of hermeneutic vigilance. The fields of art, of history, of the human sciences, of ethical knowledge, of philosophy and, in the last instance, of language itself intend to show that the immersion of the interpreter in the sense that concerns him is not prejudicial to the rightness, the adequacy of understanding, but is its essential condition. To close your eyes to this ‘hermeneutic aspect’ of meaning is to succumb to the etishism of modern science and to the sham of objectivity. It is to lack the essential ‘there’ of understanding and to reject the vigilance which is necessarily incumbent on the being located in time”. Grondin. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 149.

CAPÍTULO II - A PRETENSÃO DE UNIVERSALIDADE CRITICADA

A argumentação de Gadamer em favor da universalidade da pretensão hermenêutica causou grande impacto no panorama da filosofia da segunda metade do século XX. Já nos anos 1960, década de publicação de *Verdade e método*, a questão foi objeto de debate no cenário alemão, envolvendo dois dos principais filósofos daquele país à época: Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. A discussão, registrada no livro *Hermeneutik und Ideologiekritik* contou ainda com outros contribuintes, e representou um golpe crítico que definiu os rumos da filosofia hermenêutica desde então.

Paralelamente às críticas “externas” – provenientes de autores não filiados à corrente hermenêutica¹³³ –, dentro da própria tradição da qual Gadamer faz parte sua posição foi criticada. Paul Ricœur, consensualmente tido como o maior representante francês da filosofia hermenêutica, interveio no debate entre Gadamer e Habermas e propôs uma alternativa mediadora da controvérsia.

Neste capítulo, exporei essas três críticas à universalidade da hermenêutica postulada por Gadamer. As objeções de Habermas, Apel e Ricœur serão apresentadas como desafio à posição gadameriana. Não se trata aqui de decidir por uma ou por outra posição particular – em outras palavras, não se trata de decidir qual dos filósofos está “certo”. Trata-se, antes, de testar a pretensão de universalidade da hermenêutica face aos desafios que lhe foram opostos.

Interessa menos aqui nos aprofundarmos em toda a complexidade de cada debate e mais avaliá-los especificamente no que dizem respeito a essa ideia fundamental da universalidade. Como veremos, a maioria das críticas não toca o cerne da questão, e muitas delas na verdade pressupõem a universalidade que textualmente criticam. Ao fim e ao cabo, no entanto, desses confrontos não resulta um fortalecimento da perspectiva gadameriana, mas uma série de exigências que devem ser levadas a sério para melhor compreendermos o que está em jogo na universalidade da hermenêutica.

¹³³ Faço aqui uma divisão meramente superficial, que mereceria ser nuançada em outro contexto. Há que se reconhecer que o próprio Apel reivindica, em certa medida, a adjetivação “hermenêutica” para seu projeto de transformação da filosofia – embora prefira majoritariamente o termo “pragmática transcendental”. É portanto *cum grano salis* que se deve tomar a afirmação peremptória de que Apel seria, como Habermas, um pensador não-hermeneuta.

1 - Jürgen Habermas e a hermenêutica profunda

Dentre os filósofos que objetaram a posição de Gadamer, Habermas foi certamente o mais notório e o mais prolífico¹³⁴. Havendo se confrontado com a tradição hermenêutica desde pelo menos o início dos anos 1960, em seu livro *Conhecimento e interesse*, Habermas inicia um debate direto com Gadamer ao publicar uma resenha sobre sua obra maior, intitulada *Sobre “Verdade e Método”, de Gadamer*, em 1967. O debate segue com *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, de 1970 – publicado no volume *Hermeneutik und Dialektik*, e posteriormente retomado em *Hermeneutik und Ideologiekritik* e na segunda edição de *A lógica das ciências sociais* –, *Hans-Georg Gadamer: Urbanização da província heideggeriana*, um discurso em comemoração à láurea do Prêmio Hegel, recebido por Gadamer em 1979 e *Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica*, excerto do primeiro volume da magistral *Teoria do agir comunicativo* de Habermas¹³⁵.

Seguindo esses textos, será possível acompanhar a evolução da posição de Habermas face à hermenêutica – em especial gadameriana. Trata-se de um percurso de idas e vindas, avanços críticos e ligeiras concessões, até mesmo incorporações de certas posições hermenêuticas na teoria crítica habermasiana¹³⁶. O intuito, aqui, é unilateral: levantar e organizar as

¹³⁴ A oposição entre hermenêutica e teoria crítica traz faz confluir talvez as duas mais importantes correntes da filosofia alemã do século XX, cuja força reside na maneira como responderam às questões mais pungentes da modernidade. Na síntese de Stephen White: “One of the most distinctive features on the intellectual landscape of the last decades of the twentieth century is the intensity with which doubts have been raised about the conceptual foundations of Western modernity. Hard questions have emerged about the predominant modern understanding of reason, subjectivity, nature, progress, and gender. With the exception of the last topic, one might argue that these questions emerged in this century in their most powerful form within two streams of German philosophical reflection. In the immediate post-World War II years, Martin Heidegger wrote his ‘Essay on Humanism’ (1946) and ‘The Question Concerning Technology’ (1949), and he continued for the next thirty years to articulate a thorough critique of most of what the modern West held dear. In 1947 Theodor Adorno and Max Horkheimer published their *Dialectic of Enlightenment*, developing the claim that the systematic pursuit of enlightened reason and freedom had the ironic long-term effect of engendering new forms of irrationality and repression. These critiques had an immense impact both on the initial shape of the work of Jürgen Habermas and on its continued evolution”. White, Stephen. Reason, modernity, and democracy. In: *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 3.

¹³⁵ Habermas também escreve sobre Gadamer em *A lógica das ciências sociais*. No contexto de sua revisão bibliográfica a respeito do estatuto epistemológico das *Geisteswissenschaften* e de sua integração com a teoria sociológica e a filosofia da ação da época – um esforço de erudição que ultrapassa qualquer fronteira disciplinar e de tradição nacionalmente enraizada –, Habermas reserva um pequeno espaço para se referir à hermenêutica gadameriana. O conteúdo desses escritos me parece reverberar tanto na resenha dedicada a *Verdade e método* quanto n’*A pretensão de universalidade da hermenêutica*, de modo que – a meu juízo – seria redundante tratar dele aqui, dado o interesse específico deste trabalho. O mesmo vale – até onde consigo enxergar – para o modesto lugar que Habermas reserva a Gadamer no interior de sua *Teoria do agir comunicativo*. Ali, a referência à hermenêutica gadameriana cumpre o papel de ser apenas uma etapa na construção da racionalidade comunicativa, e essa leitura – digamos – instrumental que Habermas faz pouco tem a acrescentar ao debate acerca da universalidade da hermenêutica. Não deixa de ser interessante avaliá-la, seguindo o questionamento sobre o lugar da hermenêutica “profunda” na reconstrução comunicativa. Entretanto, tal tarefa extrapola sobremaneira a perspectiva e os limites deste trabalho. Por tudo isso, as análises aqui mobilizadas se concentram nos três textos que restam da lista.

¹³⁶ Richard Palmer, por exemplo, enfatiza que há talvez mais em comum entre os dois filósofos do que se tenha notado: “(...) I will here attempt to defend the more general claim (...) that there is a good deal of common ground

objeções de Habermas ao postulado da universalidade da hermenêutica. Deixarei de lado, portanto, as repercussões que esse engajamento crítico produziu em seu modelo reconstrutivo¹³⁷.

Com o conceito de reconstrução, segundo Marcos Nobre e Luiz Repa, “Habermas pretende mostrar como as teorias tradicionais podem ser articuladas no interior de uma teoria crítica como teoria reconstrutiva, seja diretamente, por meio de *ciências reconstrutivas*, seja indiretamente, por meio de uma *reconstrução* da história da teoria social”¹³⁸. O modelo habermasiano:

(...) pode ser caracterizado em sua grande generalidade e em sua visada mais fundamental como uma tentativa de desvendar na reprodução da sociedade toda os elementos de uma racionalidade existente, mas cujos potenciais de pleno desenvolvimento ainda não foram suficientemente explorados. Essa racionalidade existente na vida social concreta se sustenta em estruturas profundas, aquelas capazes de gerar os objetos simbólicos que tomamos como parâmetros de ação e de pensamento. (...) o projeto reconstrutivo pretende apresentar as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais em que objetos simbólicos surgem e ganham sentido social. Reconstruir não significa reproduzir o que é factualmente, mas refletir sobre as regras que têm de ser supostas para que seja possível a própria compreensão do sentido e mesmo do não sentido do que é construído social e simbolicamente. Ao mesmo tempo, são regras, estruturas e processos que mostram potenciais de emancipação, possibilidades melhores de desenvolvimento, que não podem ser reduzidos à realidade existente, à facticidade de contextos que podem significar, ao contrário, o bloqueio dessas potencialidades emancipatórias.¹³⁹

between the two thinkers, and where they differ their contributions tend to be complementary. I will claim that Gadamer’s philosophical hermeneutics and general contribution to philosophy has not been rendered irrelevant or obsolete by Habermas’s theory of communicative action, as some of Habermas’s followers, unconsciously presupposing the developmental model of the sciences, seem to assume. Instead, Habermas and Gadamer have had different missions and goals. Their careers are more closely related than is generally realized. I will argue that even today, at the turn of the century, Gadamer’s thought can still serve as a balance to the very powerful reasoning of Habermas”. Palmer, Richard. Habermas versus Gadamer? Some remarks. In: *Op. cit.* P. 487-488.

¹³⁷ G.B. Madison afirma que o debate Gadamer-Habermas se tornou peça de museu em parte porque ambos os autores acabaram se aproximando: “(...) the positions taken by Habermas and Gadamer are now of merely historical interest. This is in part because Habermas subsequently took to heart some of Gadamer’s criticism (for example, in regard to his earlier reliance on psychoanalysis as a model for social critique) and also because he subsequently proved more willing to accept hermeneutics’ claim to universality than he was then. Since the 1960s Gadamer has shifted or enlarged the focus of his own work, devoting greater attention to sociopolitical issues (as instanced, for example, in his critique of technologism and the administered society) – largely as a result of the encounter”. Madison, G.B. Critical theory and hermeneutics: some outstanding issues in the debate. In: Hahn, Lewis Edwin. *Op. cit.*, p. 463.

¹³⁸ Nobre, Marcos; Repa, Luiz. Breve apresentação. In: Nobre, Marcos; Repa, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012. P. 9.

¹³⁹ Idem, p. 8. Outras elaborações dessa interpretação se encontram em: Repa, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: Nobre, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. P. 161-182.

Fiquemos com essa caracterização, a despeito de leituras que aproximam Habermas mais da posição hermenêutica¹⁴⁰. Com ela em mente, poderemos compreender o que estava em jogo em suas trocas com Gadamer e, mais importante, calcular o saldo da discussão para a pretensão de universalidade da hermenêutica¹⁴¹. Com o risco de recorrer a uma repetição desnecessária e *ad nauseam*, reitero que o debate Gadamer-Habermas não é o objeto deste trabalho, e será mobilizado aqui apenas na medida em que sirva de instrumento para esclarecer a questão acerca da possibilidade de uma hermenêutica universal¹⁴².

¹⁴⁰ Madison apresenta uma dessas leituras: “Both Habermas and Gadamer have sought to rehabilitate reason in, as it were, a postmodern fashion: not as monological technique but as *dialogue* or ‘conversation’. Both Gadamer and Habermas have objected to the monological ‘philosophy of consciousness’ so prevalent in modern thought and have emphasized the essentially *intersubjective* nature of reason. They differ, of course, in the means by which they seek to redefine reason (while Habermas appeals to the technical intricacies of speech-act theory, Gadamer prefers to invoke the basic principles of classical rhetoric), but they are at one in the way in which they understand the issue. The differences between critical theory and philosophical hermeneutics can be best understood in relation to the *Problematik* they share in common”. Madison, *Op. cit.*, p. 464-465.

¹⁴¹ White caracteriza o projeto habermasiano dos anos 1960 da seguinte forma: “Habermas’s project, as it emerged in the 1960s, had two major components. First, he set himself the daunting task of developing a ‘more comprehensive’ conception of reason, by which he meant one that was not reducible to the instrumental-technical or strategic calculations of an essentially monadic, individual subject. Moreover, it was only in terms of such a broader conception that one could begin to sketch the outlines of an ‘emancipated’ or ‘rational’ society”, White, *Op. cit.*, p. 6.

¹⁴² Com efeito, vasta literatura secundária foi publicada especificamente sobre esse debate. Contudo, parece-me arriscado mergulhar nela, pois se perderia de vista o objetivo maior em jogo aqui. As análises das trocas entre os dois filósofos se articulam a partir de pontos e momentos específicos do debate para argumentar em favor ou contra um dos participantes. Alan How, por exemplo, caracteriza a leitura que Habermas faz de Gadamer como um “erro criativo”; focando n’*A lógica das ciências sociais*, How procura mostrar como os elogios de Habermas a Gadamer entram de certa forma em contradição com as críticas que ele lhe dirige: ele louva a superação hermenêutica do cientificismo, mas ao mesmo tempo reprova seu abandono da objetividade metódica típica do positivismo científico – sem, na leitura de How, mostrar os caminhos para essa nova e diferente objetividade e, de resto, reconhecendo a superioridade da concepção gadameriana de linguagem sobre as concorrentes. Ver: How, Alan. A Case of Creative Misreading: Habermas’s Evaluation of Gadamer’s Hermeneutics. *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, n.2, 1985. P. 132-144. David Depew, por sua vez, aborda o debate para corrigir o que lhe aparece como interpretações equivocadas da teoria hegeliana da individuação, o que teria levado tanto Gadamer quanto Habermas a acusar um ao outro de idealismo e subjetivismo excessivos. Ver: Depew, David. The Habermas-Gadamer debate in Hegelian perspective. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 8, n.4, 1981. P. 426-445. Michael Kelly busca redirecionar as trocas entre Gadamer e Habermas para um tópico que não havia figurado no debate: o estatuto da ética. Testando a hermenêutica de Gadamer face à versão habermasiana da ética do discurso, Kelly propõe uma “fusão de horizontes” entre ambas as perspectivas como solução para uma fundamentação ética: combinar a reconstrução procedimental habermasiana da razão com o vínculo incontornável com a tradição, tal como descrito por Gadamer – Kelly está ciente que ambos os autores recusariam essa combinação, mas insiste nela ainda assim. Ver: Kelly, Michael. The Gadamer/Habermas debate revisited: the question of ethics. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, n. 3-4, 1988. P. 369-389. A leitura de Robert Gall articula o debate em torno da oposição entre tradição e crítica. Embora ele chegue a tematizar a universalidade da hermenêutica, Gall passa diretamente a questão do estatuto ontológico da linguagem como instância de disputa acerca da referida universalidade. Mais uma vez, perde-se o ponto de interesse deste trabalho. Ver: Gall, Robert. Between Tradition and Critique: The Gadamer-Habermas Debate. *Auslegung*, v. 8, n. 1, 1981. P. 5-18. Dieter Misgeld avalia o afastamento de Habermas da hermenêutica filosófica como um erro, dado o potencial inexplorado de crítica situada nela contida – embora ele reconheça que, para isso, seria necessário elaborar uma hermenêutica distinta daquela elaborada por Gadamer. O que interessa a Misgeld é muito mais a construção de uma teoria crítica situada, enriquecida por uma certa torção da hermenêutica tornada mais política, do que uma análise quer seja do debate entre Habermas e Gadamer, quer seja da pretensão de universalidade da hermenêutica. Ver: Misgeld, Dieter. Habermas’s retreat from hermeneutics: systems integration, social integration, and the crisis of legitimation. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, v. 5, n.1-2, 1981. P. 8-44. O longo ensaio de David Ingram sobre o debate talvez seja o mais rico exemplar dentre a bibliografia secundária. Ingram nota que a quase totalidade dos comentadores ignora o solo comum que precede e de certa forma organiza a controvérsia entre os dois autores, a saber: a rejeição da

1.1. O problema da tradição

Em sua primeira reação à obra de Gadamer¹⁴³, Habermas destaca o papel central do conceito gadameriano de tradição. Como visto, a tradição é o veículo de transmissão temporal

“metodologismo” estreito do neo-kantismo, que antecederia cronologicamente a ambos – e participara, de certa forma, nos anos de formação de Gadamer, antes da influência heideggeriana. Tal ignorância seria responsável, na leitura de Ingram, por induzir a massa dos comentadores ao erro de interpretar o debate como uma divergência metodológica; ao supri-la, Ingram pretende mostrar como, ao contrário, se trata de uma disputa acerca da natureza mesma da linguagem e da vida em sociedade e como, ao fim e ao cabo, tanto um quanto o outro acaba por recair na perspectiva neo-kantiana que negara de início. Em sua longa reconstrução dos debates metodológicos que levaram – em sua leitura – de Aristóteles ao romantismo, Ingram destaca o papel de Giambattista Vico na conformação do quadro que viria a servir de pano de fundo ao neo-kantismo. Em parte, sua leitura coincide com a que Gadamer expõe na primeira parte de *Verdade e método*, na reabilitação da tradição humanista e na recuperação da dimensão prática e social do conhecimento; por outro lado, não deixa de ser estranho que ele articule sua retrospectiva nos termos da controvérsia das “duas culturas”, inaugurada por C.P. Snow no fim da década de 1950. Para Ingram, tanto o humanismo de Vico quanto a *Methodenstreit* que polarizou as teorias sociológicas podem ser retomados nessa chave e, mais ainda, Gadamer e Habermas estariam do mesmo lado nessa contenda – quanto à segunda afirmação, não parece haver grandes problemas, dado que ambos herdaram (aquele de Heidegger e este de Adorno) um posicionamento crítico quanto às reduções metodológicas; a primeira afirmação contudo, poderia ser problematizada. Em todo caso, o pano de fundo histórico-genético desenhado por Ingram serve a um propósito argumentativo específico, a saber: trazer Gadamer e Habermas sob uma referência hegeliana comum. – uma estratégia similar àquela utilizada por Ernildo Stein em um ensaio comentando o debate. Com efeito, tanto Ingram quanto Stein leem as filosofias de Gadamer e Habermas como complementares, como dois lados do conceito hegeliano de reflexão – Gadamer pelo lado conservador, Habermas pelo lado crítico. Embora Ingram faça menção à dimensão universal da hermenêutica gadameriana – algo que permanece ausente na leitura de Stein –, tal referência não cumpre papel determinante na maneira como ele organiza a controvérsia. Ao fim e ao cabo, tanto em Ingram como em Stein trata-se menos de testar essa universalidade do que de defender um grande “retorno a Hegel”. Ver: Ingram, David. *The historical genesis of the Gadamer/Habermas controversy. Auslegung*, v. 10, n. 1, 1983. P. 86-151. Snow, C.P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Stein, Ernildo. *Dialética e hermenêutica*. In: Valls, A (Org.). *Dialética e hermenêutica – para uma crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987. P. 98-136.

¹⁴³ Não se trata, no entanto, do primeiro engajamento crítico de Habermas com a hermenêutica filosófica. Em *Conhecimento e interesse*, ele já havia tratado da filosofia de Dilthey. Ali, Habermas critica a concepção positivista de conhecimento, baseada, nas palavras de Luiz Repa ao sintetizar o projeto da obra, “na denegação da reflexão do e sobre o sujeito do conhecimento”. Repa, Luiz. Apresentação à edição brasileira. In: Habermas, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Unesp, 2014. P. 14. Na reconstrução habermasiana, aprendemos que a ciência, sob os auspícios do positivismo, representa apenas um dos nexos possíveis de relação do ser humano com o mundo e consigo mesmo – o que Habermas chama de “interesse” –, o modo instrumental. A hermenêutica historicista de Dilthey vem para nos mostrar a pertinência de outro interesse, o prático: “A história do pensamento metodológico das assim chamadas ciências do espírito deixa vestígios de uma autorreflexão sobre o procedimento hermenêutico que, em última instância, tornaria palpável, através das tentativas contínuas de interpretar um texto, uma obra, uma ação, uma cultura, o laço com o interesse prático de preservar e ampliar a interação sociocultural. A hermenêutica é relançada, assim, ao âmbito da ação comunicativa cotidiana, em que os atores sociais buscam se compreender reciprocamente sobre suas construções simbólicas”. Idem, p. 16-17. Vem ao encontro dessa caracterização o comentário de Repa junto com Marcos Nobre: “À hermenêutica caberia um modo de compreensão do sentido que obedece a outro interesse da espécie em aumentar cada vez mais suas estruturas de comunicação, o chamado interesse prático da espécie”. Nobre, Marcos; Repa, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: *Op. cit.*, p. 23. A hermenêutica falharia, na perspectiva de Habermas, por não incluir o terceiro – e mais importante – interesse: o emancipatório. A respeito do primado desse interesse, comenta Repa: “(...) a reflexão sobre o vínculo de todo saber com interesses é um processo de autorreflexão emancipatória, e, portanto, há uma espécie de primado do interesse pela emancipação sobre os interesses técnico e prático do conhecimento”. Idem, p. 18. Essa conexão entre hermenêutica e interesse prático é descrita por Thomas McCarthy da seguinte forma: “Like the empirical-analytic sciences, the hermeneutic sciences are anchored in a specific system of action, in this case, the system of interactions mediated by ordinary language. This rootedness in a specific life structure means that hermeneutic inquiry is governed by a specific cognitive interest, in this case, a ‘practical interest’ in maintaining the type of open intersubjectivity and nonviolent recognition on which communicative action depends. It is this interest that underlay the emergence of the cultural sciences from categories of professional knowledge that developed systematized interpretation into a skill. McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen*

de preconceitos, entendidos como os conteúdos presentes na pré-compreensão. O núcleo desse primeiro questionamento de Habermas a Gadamer se situa numa certa absolutização conservadora da hermenêutica, que ao reivindicar para si o papel dos preconceitos na estrutura da pré-compreensão acaba por neutralizar o papel da autoridade e concebê-la como mera instância cognitiva, minimizando seu papel de dominação violenta:

Gadamer transforma a intelecção da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito como tal. Mas segue da inevitabilidade da antecipação hermenêutica, *eo ipso*, que existem preconceitos legítimos? Gadamer é impulsionado pelo conservadorismo daquela primeira geração, pelo movimento ainda não voltado contra o racionalismo do século XVIII, como em Burke, na convicção de que a verdadeira autoridade não precisaria aparecer como autoritária. Ela se diferenciaria da falsa autoridade pelo reconhecimento, “sim, imediatamente autoridade não tem a ver com obediência, e sim com conhecimento”. Esta frase duríssima exprime uma convicção filosófica fundamental, que não coincide com a hermenêutica, mas quando muito com sua absolutização.¹⁴⁴

Ao visar “aquele tipo de processo de formação através do qual a tradição (*Überlieferung*) é transposta para os processos individuais de aprendizagem e apropriada como tradição (*Tradition*)”, Gadamer ignora voluntariamente que esse processo de ensino e legitimação autoritária de preconceitos se dá, empiricamente, “sob potencial ameaça de sanções e com perspectivas de gratificações”¹⁴⁵. Essa espécie de contrabando da dimensão potencialmente opressora da tradição se revela, para Habermas, apenas um sintoma de uma questão mais profunda: uma concepção demasiado restrita de reflexão na hermenêutica gadameriana.

Na leitura de Habermas, Gadamer possui o mérito de elevar a análise da linguagem a um grau de auto-reflexão histórico não alcançado até então, por exemplo, por Wittgenstein¹⁴⁶:

Habermas. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989. P. 73-74. O próprio McCarthy sugere que a leitura habermasiana de Dilthey não é exatamente profunda. Idem, p. 70. A comparação entre as leituras que Habermas e Gadamer fazem de Dilthey não é sem interesse filosófico, mas não cabe no escopo deste trabalho. Para uma defesa de Dilthey contra os dois, ver: Harrington, Austin. Objectivism in Hermeneutics? Gadamer, Habermas, Dilthey. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 30, n. 4. December 2000. P. 491-507. Do mesmo autor, uma crítica mais contundente ao projeto dos dois: Harrington, Austin. *Hermeneutic dialogue and social science: a critique of Gadamer and Habermas*. New York: Routledge, 2001.

¹⁴⁴ Habermas, Jürgen. Sobre “Verdade e Método”, de Gadamer. In: *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987. P. 16.

¹⁴⁵ Idem, ibidem.

¹⁴⁶ A comparação se dá em duas passagens: “Wittgenstein submeteu a análise da linguagem primeiramente a uma auto-reflexão transcendental e depois a uma sociolinguística. A hermenêutica de Gadamer assinala um terceiro degrau da reflexão: a histórica (...)”. Idem, p. 19. Mais adiante: “A auto-reflexão hermenêutica da análise da linguagem ultrapassa e vence a concepção transcendental, que Wittgenstein manteve ainda mesmo frente à pluralidade das gramáticas dos jogos de linguagem. Enquanto tradição, a linguagem abrange todas as gramáticas determinadas e instala unidade na multiplicidade empírica das regras transcendentais”. Idem, p. 20.

A hermenêutica de Gadamer assinala um terceiro degrau de reflexão: a histórica, que concebe o intérprete e seu objeto como movimentos do mesmo contexto. Este contexto objetivo se apresenta como tradição ou história-efetual (*Wirkungsgeschichte*). Através dele, enquanto um meio (*Medium*) de símbolos linguísticos, as comunicações se propagam historicamente. Chamamos este progresso de histórico, porque a continuidade da origem só se preserva através da tradução, através de uma filologia em grandes linhas, que se realiza de uma maneira como que natural. A intersubjetividade da comunicação em linguagem corrente é rompida e precisa ser reconquistada sempre de novo, intermitentemente. Esta realização (*Leistung*) produtiva da compreensão hermenêutica, efetivada implícita ou explicitamente, está aí motivada desde o início pela tradição, que assim vai progredindo. Tradição (*Überlieferung*) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (*tradierte*) na qual nós vivemos.¹⁴⁷

Essa caracterização gadameriana do acontecer (*Geschehen*) da tradição já traz em si, na leitura de Habermas, um estreitamento da reflexão, uma vez que a consciência se vê impotente face à tradição que dela se apodera e cujo poder se objetiva historicamente. Com efeito, quando Gadamer aponta que não somos nós que falamos, mas sim *a linguagem fala através de nós* e afirma estarmos inescapavelmente imersos na tradição, Habermas vê aí uma força imponente que nos reduz “à autoconsciência de que estamos entregues a um evento (acontecer) no qual, irracionalmente, as condições de racionalidade se alteram segundo tempo e lugar, época e cultura”¹⁴⁸. Paradoxalmente, a crítica gadameriana do historicismo deságua num relativismo de

¹⁴⁷ Idem, p. 19. A comparação entre Wittgenstein e Gadamer é julgada por Habermas de modo favorável a este último. Segundo Georgia Warnke: “(...) whereas language games for Wittgenstein form tight complexes of symbols and actions that we must learn as first languages and participate in as natives if we are to understand them at all, according to Habermas, languages for Gadamer form open horizons. Rather than static entities, they are resources and repositories of shared meanings that can expand and fuse with other horizons to allow for mutual understanding both across cultures and historical generations and between ordinary communication partners”. Warnke, Georgia. *Hermeneutics and Critical Theory*. In: *The Cambridge Companion to Hermeneutics*, Op. cit., p. 244.

¹⁴⁸ *Dialética e hermenêutica*, p. 20. Warnke comenta essa avaliação positiva de Gadamer por Habermas: “For Habermas, one of the virtues of Gadamer’s philosophical hermeneutics is that it begins with this social and historical situation and thereby provides for an alternative to the self-understanding of forms of social-science – both positivistic and linguistic – that assume they can extract themselves from it. As Habermas explicates a philosophical hermeneutic it is a reflection upon the experiences of language we gain in the process of exercising our communicative competence. In mastering a language we acquire the capacity both to understand and to make ourselves understood. While hermeneutics develops this capacity as an interpretive discipline, philosophical hermeneutics reflects upon its conditions. (...) Our ability to understand language games distant from those in which we are involved depends not on liberation from our own but on translation into it. We are able to learn a foreign language on the basis of the language we already possess and to make sense of contents it expresses by relating them to the contents we already understand. On the one hand, this process of translation gives priority to our own language and to the interpretive resources it contains. For this reason Gadamer stresses the prejudiced character of understanding. (...) On the other hand, translation expands our original language so that we can express what is expressed in the language we are translating. In so doing, moreover, the language we are translating can illuminate the context and prejudices with which we began and provide for a new perspective on them”. Warnke. *Hermeneutics and Critical Theory*. In: *Op. cit.*, p. 243.

tipo diverso, dado que a reflexão transcendental universalizante vê seu alcance limitado pelo peso da tradição¹⁴⁹. A queda no relativismo irracionalista não parece, contudo, para Habermas, inevitável¹⁵⁰:

A objetividade de um evento da tradição (*Überlieferungsgeschehens*), que é feito de sentido simbólico, não é suficientemente objetiva. A hermenêutica, por assim dizer, bate de dentro nas paredes do contexto da tradição; logo que estes limites são experienciados e conhecidos, ela não pode mais absolutizar tradições (*Überlieferungen*) culturais. Há um bom sentido em conceber linguagem como uma espécie de meta-instituição, da qual dependem todas as instituições sociais; pois a ação social só se constitui na comunicação de linguagem corrente. Mas esta meta-instituição da linguagem como tradição é evidentemente, por sua vez, dependente de processos sociais, que não ficam absorvidos por contextos normativos. Linguagem *também* é *medium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência. (...) a linguagem *também* é ideológica. Aí não se trata apenas de enganos numa linguagem, mas sim de engano com a própria linguagem. A experiência hermenêutica que topa com uma tal dependência do contexto simbólico com referência às relações fáticas passa a ser crítica da ideologia.¹⁵¹

É necessário compreender bem esse argumento de Habermas, pois nele está o cerne de sua primeira crítica a Gadamer: a linguagem não existe no vácuo; ao contrário, ela se constitui e se desenvolve em contextos sociais precisos e, portanto, é por eles influenciada – em outras palavras, a linguagem é materialmente constituída. Na linguagem vemos refletir e reverberar

¹⁴⁹ “Gadamer avalia mal a força da reflexão que se desenvolve no compreender. Ela não está mais aqui ofuscada pela ilusão de uma absolutidade que precisaria ser resgatada pela autofundamentação, e não se desprende do chão do contingente, no qual ela se encontra previamente. Mas a dogmática da práxis vital é sacudida ao descobrir a gênese da tradição (*Überlieferung*), a partir da qual surge a reflexão, e sobre a qual esta se curva”. *Dialética e hermenêutica*, p. 16.

¹⁵⁰ “A autorreflexão da hermenêutica só se descaminha para este irracionalismo, contudo, quando ela absolutiza a experiência hermenêutica e não reconhece a força de transcender da reflexão, que também trabalha nela. A reflexão não pode mais, certamente, ultrapassar-se rumo a uma consciência absoluta que ela mesma pretenderia então ser. Está barrado o caminho para o idealismo absoluto a uma consciência transcendental que foi abalada hermeneuticamente e derrubada de volta para o contexto contingente de tradições. Mas esta consciência precisa, por isso, atolar-se no caminho de um idealismo relativo?” Idem, p. 20-21.

¹⁵¹ Idem, p. 21. Warnke sintetiza assim o diagnóstico negativo de Habermas: “Habermas also thinks that philosophical hermeneutics lacks an adequate recognition of the possibility of rational deficits in a tradition’s development. He suggests that Gadamer is justified in emphasizing the capacity of natural languages to extend themselves in encounters with other languages to express whatever they want to express and thereby to forge a common language and come to agreements on meaning. Habermas also suggests that Gadamer is justified in insisting on the capacity of understanding in natural languages to illuminate biases and prejudices that may have accumulated in them along with the interpretive resources they contain. What is less evident to Habermas is the capacity of understanding in natural languages to reflect on possible systematic deformations internal to them. Such deformations cannot be exposed in encounters with other languages that might reveal the biases and prejudices of one’s own because the distortion is in the language encounter itself”. Warnke. *Hermeneutics and Critical Theory*. In: *Op. cit.*, p. 246.

processos sociais, de modo que transformações sociais provocam alterações na linguagem¹⁵², afinal o contexto social “*constitui-se sobretudo de linguagem, trabalho e dominação*”¹⁵³. A linguagem nos chega distorcida através da história pelo veículo da tradição, e como tal deve ser submetida a uma crítica da ideologia para que esses falsos preconceitos – calcados em violência e opressão – sejam denunciados e a comunicação possa ser reconstruída.

Dito de maneira direta: a hermenêutica demanda o complemento da crítica da ideologia. A reflexão em sentido fraco proposta por Gadamer acaba por recolocar os preconceitos no mesmo lugar que ocupavam antes de serem explicitados pela análise consciente da estrutura da pré-compreensão. No entanto, pensar assim significa negar a força crítica da reflexão, o ganho de experiência de seu processo de negação; é dizer: Gadamer opta por uma negação indeterminada – no jargão hegeliano – que não se faz consciente da positividade procedimental aportada por sua realização:

A substancialidade se esvai na reflexão, porque esta não apenas ratifica, mas também rompe ou derruba poderes dogmáticos. Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na faticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) 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 dogmaticamente como regras da 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 intelecção e da decisão racional.¹⁵⁴

¹⁵² Trata-se, ademais, de uma via de mão dupla: “Uma transformação dos modos de produção acarreta uma reestruturação da imagem linguística do mundo. (...) Não há dúvida de que revoluções nas condições de reprodução da vida material são, por sua vez, mediadas linguisticamente (...)”. *Dialética e hermenêutica*, p. 22. Habermas estende a hipótese para o potencial transformador da ciência sobre a linguagem: “Eu presumo que as modificações institucionais forçadas pelo progresso científico-técnico exercem sobre os esquemas linguísticos da concepção de mundo indiretamente uma influência do mesmo tipo que outrora exerciam as modificações do modo de produção; pois a ciência se tornou a principal entre as forças produtivas”. Idem, p. 21.

¹⁵³ Idem, p. 23.

¹⁵⁴ Idem, p. 18. Em oposição a essa indeterminação, vem a consciência crítica – ainda nos moldes hegelianos. Nas palavras de McCarthy: “Critical consciousness, proceeding by way of determinate negation, aims at comprehending the context of its own genesis, the self-formative process of which it itself is the outcome. Through a systematic repetition of the manifestations of consciousness that constitute the history of mankind, it works itself up to its present standpoint through stages of perfection. At every stage a new insight is confirmed in a new attitude. Phenomenological reflection is accordingly a mode of reflection or self-knowledge in which theoretical and practical reason are one”. McCarthy, *Op. cit.*, p. 80.

Ao tomarmos consciência retrospectiva do trabalho de reflexão, a autoridade perde seu lugar na relação com o conhecimento e, com isso, podemos nos livrar da parcela de violência e dominação que nela havia sido historicamente sedimentada. A partir da reconstrução crítica da linguagem, liberta-se a razão para seu exercício irrestrito e não constrangido pela coerção¹⁵⁵.

Mais de dez anos mais tarde, Habermas revisita a questão da tradição na hermenêutica gadameriana. Em *Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana*, encontramos apenas um breve momento de crítica, ao final do discurso¹⁵⁶. Tendo recapitulado a reabilitação gadameriana da tradição, Habermas objeta: “No entanto (*allerdings*), nós só assumimos tradições em liberdade quando podemos dizer ambas as mesmas coisas: sim e não. Eu sou da opinião de que nós não deveríamos obscurecer da tradição humanista exatamente o Iluminismo (*Aufklärung*), o século XVIII universalista”¹⁵⁷.

Retomando o tropo hegeliano de que a liberdade é antes de tudo liberdade de dizer “não”, Habermas destaca outro aspecto negativo na maneira como Gadamer concebe a produtividade da tradição: além da carga de violência – digamos – social inserida e transmitida pela

¹⁵⁵ Traduzindo para a linguagem de *Conhecimento e interesse*, podemos dizer simplesmente que a hermenêutica transcende o interesse instrumental ou estratégico do conhecimento, chegando à dimensão prática da ação e da comunicação. Falha, entretanto, em dar o passo seguinte, rumo à emancipação. Madison desafia essa leitura, apontando para uma dimensão potencialmente emancipatória também na filosofia gadameriana: “(...) critical theory and hermeneutics are alike in distinguishing themselves from traditional modes of theorizing in laying claim to being theory with ‘practical intent’. The critique of instrumental rationality on the part of both Habermas and Gadamer is animated throughout by what are essentially ethical and political concerns, and, in both cases, this is an ethics and a politics that is guided by emancipatory interests (Gadamer maintains that freedom is the highest of rational values). One difference between the two thinkers is that whereas Habermas inherits his concern for emancipatory praxis from the Marxist tradition, Gadamer’s stems from his adherence to the classical humanist tradition and appeals to the Aristotelian notion of *phronesis (scientia practica sive politica)*”. Madison, *Op. cit.* p. 465.

¹⁵⁶ Sem muita especulação, pode-se razoavelmente presumir que o tom ameno, majoritariamente elogioso e cordial adotado por Habermas se deva mais à ocasião – o recebimento, por Gadamer, do Prêmio Hegel – do que a uma radical revalorização e aceitação da hermenêutica por sua parte. Há, no entanto, uma passagem talvez provocadora que fornece uma pista da divergência mais profunda que sempre manteve os dois filósofos separados: “Quando a cidade de Stuttgart se decidiu a criar um Prêmio Hegel, Gadamer, cuja iniciativa também aqui era inconfundível, fez valer sua influência para que Heidegger fosse o primeiro a receber o prêmio. O primeiro agraciado foi, de fato, Bruno Snell. O Curatório deve ter levado em conta essa pré-história ao decidir agora, alternando com importantes especialistas das ciências do espírito, conceder novamente a um filósofo o prêmio, e a este filósofo que costuma caracterizar-se através da observação dupla: de que ele é discípulo de Heidegger e de que passou pelo aprendizado da filologia clássica. Ninguém melhor do que ele poderia hoje lançar uma ponte sobre a crescente distância entre filosofia e ciências do espírito”. *Dialética e hermenêutica*, p. 74. Ele mesmo recipiente do Prêmio Hegel, Habermas faz notar – como tinha deixado explícito no próprio título do discurso – o vínculo indissolúvel entre Gadamer e Heidegger. Com efeito, o triplo mérito que Habermas reconhece a Gadamer parecem se revelar como méritos apenas na medida em que esses movimentos o afastam da – na visão de Habermas – radicalidade irracionalista de Heidegger: na retomada da pretensão de verdade da filosofia por meio da reconexão entre filosofia e história após o historicismo, entre a razão metodológica e a razão prática por meio do fundamento compreensivo comum e entre a concepção metafísica e a moderna do mundo dispensando a busca incessante por fundamentação como um pseudo-problema afastado pelo acontecer da tradição. Idem, p. 78-80. Se o debate Gadamer-Habermas foi por vezes caracterizado como um não-debate, onde um parece não compreender nem visar o argumento do outro, talvez isso se deva ao fato de que a divergência maior se dê entre Habermas e Heidegger, essa presença ausente proscrita do debate filosófico alemão do pós-guerra.

¹⁵⁷ Idem, p. 85.

tradição, há também uma violência – digamos – ontológica nela contida. Isso porque o acontecer da tradição (*Überlieferungsgeschehens*) não parece dar espaço para ação ou escolha individual, especialmente para uma ação de resistência ou oposição à tradição. Efetivamente, Gadamer se refere à tradição tomando posse de nós, falando através de nós, a despeito de nós mesmos - ou seja, quer queiramos, quer não.

Tomando como central o conceito de autoridade, Habermas diagnostica o déficit crítico da hermenêutica de Gadamer. Contra essa dupla dimensão opressiva, socio-histórica e ontológica, Habermas irá opor modelos críticos reconstrutivos. No segundo episódio de confrontação com essa teoria, Habermas elabora sua estratégia para superar essa falta. A crítica ao conceito gadameriano de autoridade será retomada e reelaborada nos termos de uma defesa do legado da *Aufklärung* enquanto exercício crítico e potencialmente ilimitado da razão¹⁵⁸. Quanto ao primeiro ponto, dirá Habermas:

Gadamer deduziu, da visão hermenêutica da estrutura preconceitual da compreensão, uma reabilitação do preconceito. Ele não vê nenhuma oposição entre autoridade e razão. A autoridade da tradição (*Überlieferung*) não se impõe cegamente, e sim pelo reconhecimento refletido daqueles que, estando numa tradição, a compreendem e a continuam pela aplicação. (...) Todavia, um reconhecimento dogmático de uma tradição (*Überlieferung*), e isto significa a aceitação da pretensão de verdade desta tradição, só poderia ser identificado com o conhecimento mesmo, se estivessem asseguradas na tradição isenção de coação (*Zwanglosigkeit*) e ilimitação do acordo (*Verständigung*) sobre a tradição. O argumento de Gadamer pressupõe que o reconhecimento legitimante e a concordância que fundamenta a autoridade são ensaiados sem violência. A experiência da comunicação sistematicamente distorcida colide com esta pressuposição. O poder (*Gewalt*) adquire permanência, aliás, só pela aparência (*Schein*) objetiva da ausência de violência (*Gewaltslosigkeit*) de uma concordância pseudocomunicativa. Um poder legitimado desta forma, nós chamamos, com Max Weber, autoridade. É por isso que é preciso fazer a ressalva, em termos de princípio, do entendimento ou acordo universal e livre de dominação, para poder diferenciar em princípio o reconhecimento dogmático do verdadeiro consenso. Razão (*Vernunft*) no sentido do princípio do discurso

¹⁵⁸ No comentário de Grondin, trata-se de um equívoco por parte de Habermas: “Seguindo oposições convencionais, Habermas mostrava-se indignado com o aparente descrédito do Esclarecimento, que em Gadamer parecia puxar atrás de si a reabilitação da tradição. É preciso admitir que diversas formulações de Gadamer eram bastante provocadoras. Ter sido ‘concedida à autoridade uma supremacia em conhecimento’ dava a impressão de que se esbofeteava o Esclarecimento. O debate conduzido sobre essa questão, bem como a releitura de ‘Verdade e Método’, ensina, no entanto, que Gadamer já partira sempre da ideia de que a autoridade, para ser considerada legítima, deve estar baseada num ato de reconhecimento e, dessa forma, num procedimento da razão. Jamais foi reconhecida uma supremacia à autoridade e à tradição, e sim mostrada a condição situacional de toda razão comunicativamente exercitada”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 216-127.

racional é aquela rocha, contra a qual até hoje as autoridades fáticas mais se destroçam, do que sobre ela se fundam.¹⁵⁹

A experiência da distorção comunicativa, que conclama a pressuposição de uma situação ideal de comunicação orientada por uma ideia reguladora de razão restaura o direito do projeto iluminista face à crítica da hermenêutica ontológica. Vejamos como esse movimento é alcançado pela reconstrução de uma comunicação livre de constrangimentos.

1.2. Reconstruir as distorções sistemáticas da linguagem

No texto *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, o mais célebre e mais comentado dos que compõem as trocas entre os dois filósofos, Habermas situa a hermenêutica filosófica com relação à hermenêutica tradicional, tomada no duplo sentido de *reflexão sobre a correta compreensão*, de um lado, e *reflexão sobre o convencimento e a persuasão*, de outro lado¹⁶⁰. Ao sublinhar as diferenças entre a doutrina elaborada e praticada segundo essa concepção tradicional e sua versão filosófica, ao mesmo tempo em que a situa face a disciplinas como a retórica e a linguística, Habermas faz a provocação:

Se então a hermenêutica filosófica tem tão pouco a ver com a arte da compreensão e do discurso quanto a linguística, se ela traz tão pouco para o uso pré-científico da competência comunicativa como para a ciência da linguagem, em que consiste então a significação ou a importância da consciência hermenêutica?¹⁶¹

Mais adiante, a questão será assim reformulada:

Será possível uma compreensão do sentido para os próprios contextos simbólicos em linguagem corrente que não esteja ligada às pressuposições hermenêuticas de processos de compreensão dependentes do contexto que, neste sentido, se esquive da linguagem natural como última metalinguagem? Dado que a compreensão hermenêutica sempre precisa proceder *ad hoc* e não se deixa constituir em um método científico (mas no máximo disciplinar-se como uma arte-técnica), aquela questão significa o mesmo que

¹⁵⁹ *Dialética e hermenêutica*, p. 67.

¹⁶⁰ No fundo, Madison aponta uma pretensão *compartilhada* à universalidade da linguagem, tanto em Gadamer quanto em Habermas: “Two features common to the moral theory defended by Habermas and Gadamer are na emphasis on *language* and a claim to *universality*. (...) Both Habermas and Gadamer defend a kind of *Sprachethik* or discourse ethics, and both see the universality of the ethical as residing in its essential linguisticity. This is one area where Habermas can be said to have taken a lesson from hermeneutics subsequent to the great debate: When Habermas views discourse ethics as drawing its sustenance from the universal idea of agreement presupposed in language, he is subscribing to the hermeneutic notion of understanding (*Verstehen*) as consisting in the linguistically mediated search for agreement (*Verständigung*). Habermas agrees with Gadamer that natural language is essentially reflexive (not merely instrumental) and that reflection is itself an emancipatory power”. Madison, *Op. cit.*, p. 465-466.

¹⁶¹ *Dialética e hermenêutica*, p. 34.

o seguinte problema: se pode haver uma teoria adequada à estrutura das linguagens naturais que fundamente uma compreensão do sentido metodicamente assegurada.¹⁶²

Se a autocompreensão do sujeito interpretante¹⁶³ vem com o preço de uma relação delicada desse sujeito com sua própria linguagem¹⁶⁴ e se o ganho de consciência do impacto da compreensão na estrutura de suas ações¹⁶⁵ vem com uma impotência do sujeito falante frente a hábitos linguísticos¹⁶⁶, qual é afinal o ganho trazido pela hermenêutica filosófica? Melhor seria, talvez, substituir seu modelo de autorreflexão por uma *reconstrução* racional e sistemática da linguagem:

No caminho da *auto-reflexão*, um sujeito compreende ou esclarece pressuposições inconscientes de suas realizações executadas diretamente (*geradehin vollzogenen Leistungen*). Assim, a consciência hermenêutica é resultado de uma auto-reflexão, na qual o sujeito falante percebe suas liberdades e dependências características com relação à linguagem. Com isso se desenvolve tanto uma ilusão subjetivística quanto também uma objetivística, em que a consciência ingênua está presa. A auto-reflexão esclarece (*klärt auf*) experiências que sucedem com o sujeito falante no uso de sua competência comunicativa, mas não pode explicar (*erklären*) esta competência. A *reconstrução* racional de um sistema de regras linguístico serve, ao contrário, para a explicação da competência linguística. Ela explicita regras que o falante nativo domina implicitamente: mas propriamente não traz à consciência do sujeito pressuposições inconscientes.¹⁶⁷

O que está em jogo, na perspectiva de Habermas, é o reconhecimento dos limites da hermenêutica, tal como concebida por Gadamer; limites os quais o próprio Gadamer recusa ou ignora. Dito de outra forma, trata-se de completar a reflexão hermenêutica por meio de uma

¹⁶² Idem, p. 39.

¹⁶³ “A experiência hermenêutica eleva à consciência a posição do sujeito falante com respeito à linguagem. O sujeito falante pode servir-se do caráter de auto-referência das linguagens naturais, para parafrasear metacomunicativamente quaisquer alterações (*Änderungen*)”. Idem, p. 28.

¹⁶⁴ “A competência linguística permanece como que às costas dos sujeitos: eles só podem assegurar-se explicitamente de um contexto de sentido (*Sinnzusammenhangs*) na medida em que permanecem também dependentes de um contexto transmitido no conjunto da dogmática e implicitamente sempre já previamente dado. A compreensão hermenêutica não pode penetrar na coisa (*Sache*) sem preconceitos, mas já está inevitavelmente condicionada pelo contexto no qual o sujeito que compreende adquiriu inicialmente seus esquemas de interpretação”. Idem, p. 29.

¹⁶⁵ “À arte do convencer e do persuadir, a hermenêutica filosófica deve, por outro lado, a experiência característica de que no *medium* da comunicação de linguagem corrente não só são trocadas comunicações, mas também são formadas e modificadas atitudes (*Einstellungen*) que orientam a ação”. Idem, p. 30.

¹⁶⁶ “O outro lado deste poder é, decerto, uma específica impotência do sujeito falante frente a jogos de linguagem que se tornaram hábitos. Quem os quiser modificar, precisa primeiro já participar deles. E isto sucede, por sua vez, na medida da interiorização das regras que determinam o jogo de linguagem. Os exercícios de introdução a tradições linguísticas requerem, portanto, pelo menos virtualmente, o esforço de um procedimento de socialização: a ‘gramática’ dos jogos de linguagem precisa tornar-se uma parte integrante da estrutura da personalidade”. Idem, p. 31-32.

¹⁶⁷ Idem, p. 33-34.

autorreflexão crítica de suas insuficiências diagnosticadas em situações empíricas de distorção sistemática da comunicação:

A consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica. A experiência hermenêutica do limite se refere a manifestações vitais especificamente incompreensíveis. Esta incompreensibilidade específica não se deixa dominar por um exercício, por mais técnico que seja, da competência comunicativa exercida naturalmente; sua obstinação pode valer como sinal de que ela não é explicável apenas a partir da estrutura, trazida à consciência pela hermenêutica, da comunicação em linguagem corrente. Neste caso, não são a objetividade da tradição (*Überlieferung*) linguística, a dependência-do-horizonte que a compreensão-do-mundo linguística tem, nem a potencial incompreensibilidade do implicitamente óbvio, que resistem primeiramente aos esforços da interpretação.¹⁶⁸

Em favor da hermenêutica, entretanto, Habermas lista quatro contribuições que dela provêm para uma melhor interpretação das ciências: 1) a crítica ao objetivismo abstrato em favor de um contextualismo histórico-efetual consciente de si mesmo; 2) a conscientização – sobretudo no âmbito das ciências sociais – do processo de pré-estruturação simbólica do domínio de seus objetos, num nível pré-científico; 3) a ênfase no papel metalinguístico e meta-teórico da comunidade de investigação na definição de estratégias de pesquisa, métodos de revisão, etc. – e, portanto, a dependência contextual da noção de “progresso científico” para com essa comunidade; 4) o constante esforço de tradução do discurso científico visando à sua inserção e integração no todo do mundo da vida – como vimos com Gadamer¹⁶⁹. O que parece ser uma concessão positiva à hermenêutica da parte de Habermas desemboca, porém, num grau ainda maior de crítica: até então, a hermenêutica geraria duas ilusões que requereriam a

¹⁶⁸ Idem, p. 40-41.

¹⁶⁹ Trata-se, em grande medida, do mesmo “elogio” estendido a Dilthey, como vimos acima. A hermenêutica cumpre, com efeito, um papel na estratégia habermasiana em favor de seu modelo reconstrutivo: ao enfatizar a implicação do sujeito no objeto de conhecimento prático, ela serve de crítica à concepção positivista. Lenore Langsdorf aplica o mesmo diagnóstico à fenomenologia, seguindo a perspectiva habermasiana: “The history of the social sciences is burdened by the presumption that social scientists, unlike colleagues in the physical (‘natural’) sciences, are inevitably involved in the very objects of their investigation and thus are at risk of conflating themselves with their subject matter. (...) this presumption takes it that humans are social, but – somehow – not physical; alternatively, that physical constituents of a ‘cultural scene’ are ‘natural’, but not social constituents (including human beings, and thus the investigators under suspicion) are not. Once that presumption is undone, the fact that reflexivity obliges us, as inquirers, to consider our participation in any constituting process, and thus the ultimately tentative (because intrinsically incomplete) nature of any analysis, need not be a barrier for inquiry. Habermas’s analysis of knowledge as infused with human interests (1965) certainly undoes that presumption (...). Phenomenological analysis (by virtue of the methodological step called variation) reinforces that recognition of the persistent presence of interests by requiring ongoing attention to how else the cultural scene might be; that is, what other meaning might be actualized in any situation. (...) Phenomenological method reminds us (...) of the basic requirement of all inquiry, regardless of subject matter: persistent reflexivity is needed to identify and account for that activity’s constitutive effect on its context, content, and participants”. Langsdorf, Lenore. The real condition for the possibility of communicative action. In: Hahn, Lewis Edwin. *Op. cit.* P. 38.

intervenção de uma reconstrução racional como complemento; agora, no entanto, a última contribuição positiva da hermenêutica para as ciências acaba carregando consigo – e em virtude de si mesma – uma infundada pretensão de universalidade, a cuja crítica Habermas dedica o mais substancial de seus esforços contra essa tradição¹⁷⁰.

Ao deparar com a tarefa de tradução e integração de um discurso científico, um pesquisador que se filiasse à filosofia hermenêutica se veria, segundo Habermas, desamparado para lidar com esse problema, pois as condições de compreensão não são idênticas às condições de comunicação numa dada linguagem¹⁷¹. Isso porque a reflexão hermenêutica não consegue transcender – sempre para Habermas – o nível monológico e efetivar a integração dialógica requerida pelo contexto do mundo da vida:

É certo que a transposição do saber tecnicamente utilizável para dentro do contexto do mundo da vida exige que o sentido gerado monologicamente seja tornado compreensível na dimensão do discurso e, portanto, no diálogo cotidiano; e certamente essa tradução nos coloca diante de um problema hermenêutico – mas justamente diante de um problema que é novo para a própria hermenêutica. A consciência hermenêutica brota, afinal, da reflexão sobre nosso movimento *dentro* de linguagens naturais, enquanto que a interpretação das ciências para o mundo da vida tem de realizar a mediação *entre* linguagem natural e sistemas linguísticos monológicos. Este processo de tradução não ultrapassa as fronteiras da arte retórico-hermenêutica, que tinha a ver com a cultura constituída e transmitida em linguagem corrente. Ultrapassando a consciência hermenêutica, que se formou no exercício refletido daquela arte, a hermenêutica teria que clarificar as condições que possibilitam como que sair da estrutura de diálogo da linguagem corrente e empregar a linguagem monologicamente para a estrita formação de teoria e para a organização do agir racional-com-respeito-a-fins (*zweckrationalen Handelns*).¹⁷²

A insuficiência da consciência hermenêutica se daria, portanto, por sua incapacidade de acessar as condições de possibilidade da comunicação num dado contexto, sobre as quais

¹⁷⁰ “As funções que se acrescentaram ao progresso científico-técnico para a manutenção do sistema das sociedades industriais explicam a necessidade objetiva de pôr o saber tecnicamente utilizável em relação relacional com a consciência prática do mundo da vida. Creio que a hermenêutica procura satisfazer essa necessidade com sua pretensão de universalidade”. *Dialética e hermenêutica*, p.36.

¹⁷¹ Habermas introduz essa distinção após um breve parêntesis sobre Jean Piaget: “(...) pode-se tornar plausível por que sistemas linguísticos construídos monologicamente não podem ser interpretados sem referência a uma linguagem natural, e, contudo, podem muito bem ser ‘compreendidos’ deixando-se de fora a problemática hermenêutica: as condições da compreensão não seriam simultaneamente as condições da comunicação em linguagem corrente. Isso só seria o caso no instante em que o conteúdo de teorias estritas devesse ser traduzido para o contexto, do mundo da vida, do discurso”. *Idem*, p. 38.

¹⁷² *Idem*, p. 37.

estariam fundadas – num nível derivado – as condições de compreensão das quais ela se ocupa¹⁷³. É por isso que Habermas sugere a complementação da hermenêutica que atingiu em Gadamer seu estágio mais alto de expressão e elaboração por aquilo que ele chamará de “hermenêutica profunda” (ou hermenêutica da profundidade, *Tiefenhermeneutik*) – a saber, um exercício reconstrutivo das condições fundamentais de comunicação. Ao transcender a estrutura da compreensão rumo aquilo que lhe é anterior e mais fundamental, seríamos capazes de identificar as distorções contidas na ordem linguística da qual nos servimos comunicativamente e que, posteriormente, configuram nossas possibilidades de compreensão – impondo-lhe, inclusive, limites. Nessa tarefa, uma “ciência crítica” como a psicanálise teria muito a ensinar, segundo Habermas¹⁷⁴.

A psicanálise aparece com função ambígua – embora não contraditória – no argumento de Habermas: por um lado, a experiência analítica da clínica oferece casos empíricos dos limites do procedimento hermenêutico-compreensivo e um método crítico-reconstrutivo por meio do qual conseguimos satisfatoriamente transpor esses limites; por outro lado, ela permite reafirmar a identificação gadameriana do papel fundamental da linguagem em nosso modo de ser, embora redimensionada e desprovida do caráter ontológico e universal de sua formulação original¹⁷⁵.

¹⁷³ Mais adiante, como veremos, Habermas explicitará sua aposta na possibilidade de uma metalinguagem, da qual depende a objeção à pretensão de universalidade da hermenêutica: “Se não valesse a linguagem teórica de uma meta-hermenêutica, o que teria de ser proclamado (*in Anschlag gebracht*) a todas as teorias: teriam de ser alertadas de que uma linguagem corrente dada, não reconstruída, é a última metalinguagem? E a aplicação a um material dado de linguagem corrente das interpretações gerais que poderiam ser derivadas de uma tal teoria não necessitaria, também agora, da pura e simples compreensão hermenêutica, que não pode ser substituída por nenhum procedimento generalizado de mensuração? Nenhuma das duas perguntas precisaria ser respondida incondicionalmente (*umstandlos*) no sentido da pretensão de universalidade da hermenêutica, caso o sujeito cognoscente, que sempre tem de se servir, é claro, de sua competência linguística previamente adquirida, pudesse assegurar-se expressamente desta competência pelo caminho de uma reconstrução teórica”. Idem, p. 60. A reconstrução metateórica aparece, portanto, como a contraprova da pretensão à universalidade da hermenêutica.

¹⁷⁴ “(...) uma ciência crítica como a psicanálise pode escapar da ligação da interpretação escolada à competência natural da comunicação em linguagem corrente, graças a uma análise semântica teoreticamente fundamentada, e com isso recusar a pretensão de universalidade da hermenêutica. Esta investigação vai ajudar-nos a precisar em que sentido a tese fundamental hermenêutica mesmo assim pode ser defendida, ou seja, que nós (...) não podemos transcender ‘o diálogo que nós somos’.” Idem, p. 40. McCarty assim descreve o juízo habermasiano sobre os ganhos de se incorporar a psicanálise à reconstrução crítica: “Habermas sees the specific advantage of incorporating Freud’s ideas into historical materialism in the possibilities this opens for reconceptualizing ‘power’ and ‘ideology’ and for clarifying the status of a critical science. Institutionalized power relations, like individual neuroses, bring about a relatively rigid reproduction of behavior that is removed from criticism. Based on social norms, they permit the partial replacement of manifest compulsion through open force by inner compulsion through the affective force of unconscious mechanisms. Repressed motives for action are excluded from communication and directed into channels of substitute gratification. These symbolically redirected motives are the forces that dominate consciousness by legitimizing existing power relations. In this sense, institutions of power are rooted in distorted communication, in ideologically imprisoned consciousness”. McCarthy, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁵ Segundo Grondin, Habermas se apoia na crítica das ideologias e na psicanálise para “relativizar a aguda oposição entre verdade (nas ciências do espírito e no mundo da vida) e método, mostrando que pode realmente existir uma compreensão metodicamente explanatória, que pode retroceder para trás da falsa consciência existente (de um indivíduo para a psicanálise, e de uma sociedade para a crítica da ideologia) e submetê-la à crítica em nome de imperturbadas relações comunicativas. Na psicanálise e na crítica da ideologia seria produzida a prova evidente,

Na clínica, encontram-se casos onde as dificuldades de compreensão escapam às hipóteses hermenêuticas: não se trata mais de superar distâncias temporais, culturais ou sociais – para as quais a hermenêutica está há séculos preparada – mas de questionar-se sobre como lidar com uma comunicação patológica e estruturalmente distorcida. Habermas sintetiza assim o argumento:

Nas dificuldades de compreensão que resultam de uma grande distância cultural, temporal ou social, nós podemos em princípio indicar de que informações adicionais precisaríamos dispor para compreender (...). Dentro do limite de tolerância da usual comunicação em linguagem corrente, nós podemos saber, na tentativa de esclarecer hermenêuticamente contextos de sentido incompreensíveis, o que nós (ainda) não sabemos. Esta consciência hermenêutica se mostra como insuficiente no caso da comunicação sistematicamente distorcida: a incompreensibilidade não resulta aqui de uma organização defeituosa do próprio discurso. Perturbações linguísticas claramente patológicas (...) podem ser negligenciadas pela hermenêutica, sem ser ferida a autocompreensão desta. O terreno de aplicação da hermenêutica coincidirá com os limites da comunicação normal em linguagem corrente só enquanto os casos patológicos ficarem subtraídos a ela. A autocompreensão hermenêutica só poderá ser abalada quando se mostrar que modelos de comunicação sistematicamente distorcidos retornam também no discurso “normal”, digamos, no discurso imperceptivelmente patológico (*pathologisch unauffälligen Rede*). Assim ocorre no caso da pseudocomunicação, em que não fica reconhecível aos participantes uma perturbação da comunicação. Somente alguém que chegue de fora perceberá que um entende mal o outro. (...) A experiência hermenêutica do limite consiste, portanto, em que nós descubramos ou revelemos como tais os mal-entendidos gerados sistematicamente - sem antes “concebê-los ou compreendê-los”.¹⁷⁶

O problema é que, nesses casos, um procedimento hermenêutico não só não oferece critérios de diagnóstico das distorções como também veta que eles possam ser encontrados: uma vez que *estamos* sempre na – ou melhor, *somos* – linguagem, seria impossível ocupar esse lugar de quem “chega de fora”¹⁷⁷. O contra-exemplo da psicanálise deve funcionar, na argumentação de Habermas, em dois sentidos: mostrar que as perturbações sistemáticas do discurso não são um caso particular ou isolado restrito ao contexto clínico, mas que, antes, essas

ou o testemunho, de que no âmbito social é possível obter cientificidade metodizante e objetivadora”. Grondin, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 217-218.

¹⁷⁶ *Dialética e hermenêutica*, p. 41-42.

¹⁷⁷ Nas palavras de James Bohman: “If ‘the public use of reason’ is the location both for social criticism and for political decision making, then it seems that there is nothing outside of communication itself that could administer the proper corrective”. Bohman, James. *Distorted Communication: Formal pragmatics as a critical theory*. In: Hahn, Lewis Edwin (Ed.). *Perspectives on Habermas*. P. 4.

distorções estão presentes em todo discurso cotidiano e que, em certa medida, toda comunicação é “imperceptivelmente patológico”; e também oferecer, a despeito das formulações de Gadamer, uma perspectiva que seja externa a esse discurso distorcido – isso não em absoluto, ou seja, não se busca um ponto de vista radicalmente externo à linguagem, mas apenas suficientemente afastado para que seja capaz de, a partir daí, identificar, diagnosticar e desfazer criticamente essas distorções¹⁷⁸. Em síntese, a pretensão de universalidade da hermenêutica será perturbada ao ser confrontada com a onipresença de perturbações discursivas face às quais ela se revela impotente por recusar a força da crítica.

Habermas toma como modelo de diagnóstico reconstrutivo o procedimento psicanalítico de Sigmund Freud. Ao se concentrar no sonho como momento privilegiado de produção de sentido, Freud se viu capaz de identificar três dimensões de distorção comunicativa: a aplicação de regras de comunicação distintas das vigentes na linguagem pública, rigidez comportamental e repetição compulsiva e, por fim, uma incongruência entre linguagem simbólica, ações e expressões¹⁷⁹. Esses deslocamentos revelam uma intransparência de sentido com relação ao produtor dos discursos, ao mesmo tempo que assinala a não-aplicabilidade de regras

¹⁷⁸ Não apenas tal grau de radicalidade é dispensado, como também a necessidade de elaborá-lo ostensivamente: “Já o *conhecimento implícito das condições da comunicação sistematicamente distorcida*, que é pressuposto de fato no uso hermenêutico profundo da competência comunicativa, *basta, para pôr em questão a autocompreensão ontológica da hermenêutica*, que Gadamer explicita, segundo Heidegger”. *Dialética e hermenêutica*, p. 60. Nessa crítica de Habermas, está em jogo a “virada linguística” de seu próprio projeto filosófico. Para White, essa mudança de foco se dá nos termos de uma decepção com o projeto anterior – de *Conhecimento e interesse* – e vem na mesma direção das objeções a Gadamer: “(...) [Habermas] soon found, however, that it could not be adequately fleshed out using the epistemological framework of knowledge-constitutive interests. He decided instead to pursue his aims through an exploration of the ongoing ‘communicative competence’ displayed by all speakers of natural languages. The heart of this endeavor was an explication of the implicit mastery of rules for raising and redeeming ‘validity claims’ in ordinary language. Insofar as actors wish to coordinate their action through understanding rather than force or manipulation, they implicitly take on the burden of redeeming claims they raise to others regarding the truth of what they say, its normative rightness, and its sincerity. When claims are explicitly challenged, they can only be redeemed in, respectively, ‘theoretical discourse’, ‘practical discourse’, or further interaction that reveals whether the speaker has been sincere”. White, *Op. cit.*, p. 6-7.

¹⁷⁹ *Dialética e hermenêutica*, p. 42-44. Luiz Repa interpreta assim a relação entre psicanálise e teoria crítica: “A princípio, a justificação para a introdução da psicanálise como ciência crítica é de ordem metodológica. Uma vez que o interesse pela emancipação se assenta na estrutura da linguagem, na antecipação de uma forma de vida que se constitui por meio de processos discursivos livres de coação, a relação analítica se estabelece na forma de um diálogo que se refere metodicamente às perturbações de uma interação linguística desfigurada. (...) a crítica da ideologia e a análise terapêutica podem ser aproximadas não somente por referência a formas de ilusão, respectivamente coletivas e subjetivas, mas também por referência à força propulsora da auto-reflexão inscrita e efetivada na dialética da eticidade, o que se confirma na peculiar posição da teoria das pulsões na concepção da psicanálise como ciência crítica baseada na linguagem. Partindo da hipótese de que as patologias psíquicas podem ser interpretadas como distorções da linguagem cotidiana, como privatização da comunicação pública, dada a origem da psicanálise na tarefa de interpretação dos sonhos e no diálogo analítico, Habermas concebe que ‘os símbolos isolados e os motivos reprimidos desenvolvem seu poder por sobre as cabeças dos sujeitos e forçam satisfações e simbolizações substitutivas’. (...) A diferença entre as duas formas de crítica reside sobretudo no plano social, onde se dá a integração ideologicamente desfigurada, e no plano individual, onde ocorre auto-interpretação subjetiva enganosa, mas ambos os planos se determinando reciprocamente devido à unidade dos processos de socialização e de individuação”. Repa, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública, 2008. P. 74-75.

usuais de interpretação e compreensão nesses casos. Para que se possa dar a compreensão, é necessária antes – o cerne do argumento de Habermas – a *reconstrução* do que seria o caminho não distorcido desse discurso¹⁸⁰.

É precisamente essa reconstrução que se faz presente e se concretiza no espaço da clínica. Habermas se vale da síntese que Alfred Lorenzer¹⁸¹ fez do modelo dialógico analítico entre médico e paciente para mostrar que, através de instrumentos e categorias como a reprodução da cena original, a transferência, a dessimbolização e a suspensão analítica, se dá o procedimento de recuperação das possibilidades de compreensão até então indisponíveis, porque distorcidas, perturbadas em sua estrutura. O que está em jogo é mostrar que, nesses casos, de fato a hermenêutica não tem nada a dizer ou fazer e, ao mesmo tempo, que o processo analítico-reconstrutivo funciona como uma espécie de “hermenêutica profunda” ao restaurar as condições de possibilidade da compreensão por meio da crítica e dissolução das patologias discursivas.

A afirmação dessa hermenêutica profunda levanta algumas hipóteses quanto à sua fundamentação teórica:

¹⁸⁰ Mais adiante em sua obra, Habermas reformulará esse projeto reconstrutivo dentro do âmbito de uma pragmática universal, desenvolvendo – por meio da noção de comunicação distorcida – a dimensão crítica da pragmática formal. No comentário de James Bohman: “Lying at the intersection of the philosophy of language and social theory, the theory of ‘distorted communication’ is the critical dimension of formal pragmatics, a theory that can perform at least some of the functions traditionally in the domain of the theory of ideology. ‘Formal pragmatics’ is Habermas’s term for a general account of the capacity of a speaker to use and understand speech acts correctly. It analyzes the general and necessary conditions for the use of valid symbolic expression and thus uncovers their basic and implicit normative structure. Although it may be assigned a foundational role in the social scientific analysis of rationality (due to the special status of language use and argumentation), it is one of many ‘reconstructive sciences’. While empirically informed, such a reconstruction of speech is inherently normative, in the sense that it is one of the disciplines that reconstruct a common domain (...). This domain is rather large, including the capacities to produce and evaluate correct inferences, grammatically correct sentences, effective instrumental actions, and so on. The focus of formal pragmatics is on the know-how necessary for producing and evaluating correct and incorrect expression or valid and invalid utterances, or for producing well-formed utterances that meet the implicit conditions of successful communication. The guiding assumption of a ‘formal’ pragmatics is that these conditions can be explicated from the ‘internal organization of speech’, represented in the ‘standard’ or ‘normal’ form of complete speech acts”. Bohman, James. *Op. cit.*, p. 4-5.

¹⁸¹ Habermas apropria Lorenzer na medida em que este último “vê o sentido da psicanálise no seguinte: reintegrar no uso universal da linguagem conteúdos simbólicos cindidos, que levam a um estreitamento de linguagem privada da comunicação pública. O trabalho analítico, que reverte o processo do recalque, serve à ‘ressimbolização’; o próprio recalque (ou: recalçamento, *Verdrängung*) pode ser, portanto, compreendido como ‘dessimbolização’ (*Desymbolisierung*). O mecanismo de defesa do recalcar, análogo à fuga, e que o paciente deixa perceber na resistência frente às interpretações certeiras (*triftige Deutungen*) do analista, é uma operação conduzida na e com a linguagem; se não fosse assim, não seria possível reverter hermenêuticamente, justamente pela análise da linguagem, o processo de defesa”. *Dialética e hermenêutica*, p. 54. Não se trata aqui nem de julgar a justeza da leitura de Lorenzer com relação à herança freudiana, nem tampouco sua apropriação por Habermas, pensada de um ponto de vista psicanalítico. O que importa é avaliar o que a introdução da psicanálise como contra-exemplo opõe à pretensão de universalidade da hermenêutica. Como se verá a seguir, seu sucesso empírico apresenta um embaraço ainda maior a potenciais tentativas de desqualificação de sua pretensão de – por assim dizer – fundamentação epistemológica: por mais que se discorde da maneira como o discurso *savant* da psicanálise é construído, é difícil negar sua eficácia.

As hipóteses teóricas, que fundamentam tacitamente a análise da linguagem de hermenêutica profunda, deixam-se desenvolver sob três pontos de vista. O psicanalista tem um conceito prévio (*Vorbe-griff*) da estrutura da comunicação não distorcida em linguagem corrente (1); ele reenvia a distorção sistemática da comunicação à confusão de dois degraus da organização simbólica pré-linguística e linguística, separados em termos de história do desenvolvimento (2); ele explica o surgimento da deformação com auxílio de uma teoria de procedimentos de socialização desviantes, que chega até à conexão de modelos de interação da primeira infância com a formação de estruturas de personalidade (3).¹⁸²

A terceira hipótese é a que mais diz respeito à universalidade da hermenêutica, pois elabora a hermenêutica da profundidade como caso-limite da compreensão tal como concebida por Gadamer¹⁸³. É nela que se situa o desafio habermasiano à ideia de “acordo prévio”, condição de possibilidade da compreensão na hermenêutica:

A hermenêutica de profundidade, que esclarece a incompreensibilidade específica da comunicação sistematicamente distorcida, não se deixa mais conceber, quando tomada estritamente, segundo o modelo da tradução, como é o caso da simples compreensão hermenêutica. Pois a “tradução” controlada da simbologia pré-linguística para a linguagem afasta confusões (*Unklarheiten*) que não surgem no interior da linguagem, e sim com a própria linguagem: a estrutura da comunicação em linguagem corrente, que subjaz a qualquer tradução, está atingida enquanto tal. A compreensão na hermenêutica profunda necessita por isso de uma pré-compreensão sistemática que abarca as

¹⁸² Idem, p. 47. Sobre a relação entre a psicanálise e o modelo habermasiano de teoria crítica nessa altura de sua obra, sintetiza Max Pensky: “(...) the task for the social scientist is first to understand the ideologically distorted subjective situation of some individual or group, second to explore the forces that have caused that situation, and third to show that these forces can be overcome through awareness of them on the part of the oppressed individual or group in question. Thus a critical social science theory is verified not by experimental test or by interpretive plausibility, but rather by action on the part of its audience who decide that, upon reflection, the theory gave a good account of the causes of their sufferings and effectively pointed to their relief. (...) an idealized psychoanalysis involving an egalitarian encounter in which the patient comes to a self-understanding and then decides for himself or herself what shall be done to overcome his or her neuroses might still stand as a methodological model”. Pensky, Max. Critical theory as a research program. In: White, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. *Op. cit.*, p. 99.

¹⁸³ Do ponto de vista filosófico, talvez a primeira hipótese – a da disponibilidade de uma concepção metalinguística de linguagem não distorcida – seja a mais interessante. A partir dela, seria possível reorganizar a oposição entre Habermas e Gadamer a partir da maneira distinta como um e outro tratam a linguagem: Gadamer possui uma concepção *ontológica* de linguagem, como vimos na análise da terceira parte de *Verdade e método* no primeiro capítulo deste trabalho; Habermas, ao contrário, possui – pelo menos até o final dos anos 1960, de onde surge a controvérsia entre os dois filósofos – uma concepção de linguagem como *veículo de comunicação*. Para Gadamer, não faz sentido falar em distorções sistemáticas da linguagem, pois isso pressuporia, como vimos acima, uma visada exterior *sobre* a linguagem, um ponto de vista a partir do qual pudéssemos transcender *completamente* a linguagem e, desde aí, diagnosticar suas distorções – algo que Gadamer recusa frontalmente (e Apel também recusará, como veremos mais adiante). Nesse sentido, pode-se dizer que o debate Gadamer-Habermas é, no fundo, uma controvérsia acerca da *natureza da linguagem*. A partir daí, reconstruindo a concepção de cada um e suas transformações ao longo da trajetória de cada autor, seria possível jogar uma nova luz aos argumentos trocados de parte a parte. Naturalmente, tal empreitada se revela impossível nos limites deste trabalho.

linguagens como um todo, enquanto a compreensão hermenêutica parte a cada vez de um entendimento ou acordo prévio (*Vorverständnis*) determinado pela tradição, que se forma e se altera no interior da comunicação linguística. As hipóteses teóricas, que se referem, por um lado, a dois graus de organização simbólica e, por outro lado, aos processos de des- e ressimbolização, de invasão de elementos paleossimbólicos na linguagem e de excomunhão consciente desses invasores, assim como à integração linguística dos conteúdos simbólicos pré-linguísticos (...).¹⁸⁴

O que está em jogo, para Habermas, é evidenciar a presença de elementos pré ou paleossimbólicos que distorcem e perturbam a constituição do discurso. Ao darmos forma à sua expressão, esses elementos passam a conduzir nossa linguagem sem que o saibamos – é dizer, inconscientemente – e a limitar nossa capacidade de sermos compreendidos, de produzir satisfatoriamente sentido. Face a esses conteúdos, a hermenêutica ontológica de Gadamer nada tem a dizer, ao se auto-impor o limite do acordo linguístico prévio – o qual ela assume de maneira a-problemática – como base de formação de sentido e condição de possibilidade da compreensão¹⁸⁵.

Uma tal concepção sobre o compreender não pode, portanto, reivindicar para si a pretensão à universalidade. Se quisermos atingi-la – a universalidade da compreensão –, seremos obrigados a complementar o quadro com uma meta-hermenêutica que nos reenvie “ao exercício socializador das formas (*sozialisierende Einübung in Formen*) da intersubjetividade de

¹⁸⁴ *Dialética e hermenêutica*, p. 56-57. Warnke organiza as distorções discursivas que Habermas identifica com o auxílio da psicanálise em três níveis: “(...) on the level of linguistic symbols insofar as their use deviates from the publicly accepted system of linguistic rules and can affect semantic content, syntax, and complete fields of meaning; on the level of behavior insofar as it becomes inflexible and compulsive; and on the level of the relation between language and behavior insofar as ‘the usual congruence between linguistic symbols, actions and accompanying expressions has disintegrated’.” Warnke. *Hermeneutics and Critical Theory*. In: *Op. cit.*, p. 247.

¹⁸⁵ “Se eu vejo bem, Gadamer é da opinião de que o esclarecimento hermenêutico de manifestações vitais incompreensíveis ou malcompreendidas sempre deve remeter a um consenso, que foi previamente ensaiado de maneira confiável através de tradição convergente. Esta tradição (*Überlieferung*), porém, é para nós objetiva no sentido de que nós não a podemos confrontar com uma pretensão de verdade em termos de princípios (*prinzipiellen Wahrheitsanspruch*). A estrutura preconceitual da compreensão não apenas proíbe, mas faz mesmo aparecer como sem sentido, recolocar em questão aquele consenso faticamente alcançado, e que cada vez subjaz ao nosso mal-entendido (*Missverständnis*) e à nossa incompreensão (*Unverständnis*). Hermeneuticamente, nós nos atemos a nos referir a acordos prévios (*Vorverständigungen*) concretos, que em última análise se reportam à socialização, à introdução (treinamento, aprendizado, exercitação, *Einübung*) em contextos comuns de tradição. Nenhum deles pode fugir, em princípio, à crítica, mas nenhum pode ser posto em questão abstratamente. Isto só seria possível se nós pudéssemos entender (*einsehen*) um consenso produzido pelo acordo recíproco como que olhando do lado de fora, e pudéssemos submetê-lo, às costas dos participantes, a novas exigências de legitimação. Mas nós só podemos levantar tais exigências frente aos participantes na medida em que entramos num diálogo com eles. Com isso, nós nos submetemos outra vez à coação hermenêutica de aceitar primeiro um consenso aclarador, ao qual o diálogo retomado pode muito bem conduzir, como sendo o acordo fundamental (*als tragendes Einverständnis*). A tentativa de suspeitar abstratamente de que este acordo, certamente contingente, seja falsa consciência, é sem sentido, porque nós não podemos transcender o diálogo que nós somos. Daí conclui Gadamer pela primazia ontológica da tradição (*Überlieferung*) linguística frente à possível crítica: nós só podemos exercer a crítica, por isso, sobre tradições cada vez mais individuais, na medida em que nós mesmos pertencemos ao contexto abrangente de tradição de uma linguagem”. *Dialética e hermenêutica*, p. 61-62.

entendimento ou acordo em linguagem corrente”¹⁸⁶, operação realizada pela psicologia em seus desdobramentos clínico¹⁸⁷ e social¹⁸⁸. A força do exemplo psicanalítico se encontra em seu potencial de tensionar até o limite as duas operações fundamentais que tanto geraram controvérsia na história da tradição hermenêutica: *compreender* e *explicar*.

A *compreensão* do analista (...) deve sua força explanatória à circunstância de que o esclarecimento de um sentido sistematicamente inacessível só tem sucesso na medida em que o surgimento do sem-entendido (*Unsinn*) é *explicado*. A reconstrução da cena original possibilita as duas coisas de uma só vez: ela abre uma compreensão de sentido do jogo de linguagem deformado e ao mesmo tempo explica o surgimento da própria deformação.¹⁸⁹

Na postulação de uma hermenêutica profunda, há, portanto, o ganho de um grau suplementar de reflexividade, que além do mais se revela um requisito da pretensão à universalidade da hermenêutica: os casos que escapam à hermenêutica gadameriana acabam por deixar a descoberto a necessidade de transcender o fundamento da linguagem corrente como solo do acordo intersubjetivo que possibilita a compreensão. Esse transcender requer, por sua vez, uma fusão dialética de *compreender* e *explicar*, para que a tensão reflexiva entre essas duas operações nos forneça um espaço para avaliar o acordo pressuposto na comunicação real: o fato de não ser possível livrarmo-nos da linguagem – encontrar um ponto externo de observação, como dito acima, “às costas da linguagem” – não significa que não consigamos encontrar – ou melhor: *projetar* – critérios de juízo que nos permitam criticar a linguagem mesma na qual participamos.

¹⁸⁶ Idem, p. 59. Sobre a apreciação habermasiana das condições de acordo discursivo, escreve Georgia Warnke: “(...) how does the employment of language in contexts of interaction produce mutual agreement on a course of action, a fact in the world, an aesthetic evaluation, or an expression. Of intention, desire, need or the like? The presumption here is that there is a difference between consensual agreement and simple compliance and Habermas grounds this presumption in a reconstruction of the pretheoretical knowledge of competent speakers and actors. Competent speakers and actors can themselves distinguish the cases in which they are using any means possible to bring about compliance, including deceit, manipulation, or outright coercion. Moreover, according to Habermas even this capacity to force compliance can be shown to rest on the possibility of acting communicatively. That is, the ‘communicative’ use of language to reach agreement is the ‘original’ mode of language use upon which its ‘strategic’ use to bring about compliance ‘is parasitic’.” Warnke, Georgia. *Communicative rationality and cultural values*. In: White, Stephen (Ed.). *The Cambridge companion to Habermas*, Op. cit., p. 120-121.

¹⁸⁷ “O modelo das instâncias [de personalidade] se apoia implicitamente num modelo de deformação da intersubjetividade da linguagem corrente: as dimensões que id e superego fixam para a estrutura da personalidade correspondem univocamente às dimensões da transfiguração (*Verformung*) da estrutura da intersubjetividade dada na comunicação isenta de coação. O modelo estrutural, que Freud introduziu como quadro de referência categorial da metapsicologia, pode portanto ser remetido a uma teoria dos desvios da competência comunicativa”. *Dialética e hermenêutica*, p. 58.

¹⁸⁸ “A ela [à teoria do surgimento de estruturas da personalidade] corresponde, no plano sociológico, uma teoria da aquisição das qualificações fundamentais do agir-segundo-papéis (*Rollenhandeln*)”. Idem, p. 59.

¹⁸⁹ Idem, p. 58.

O exercício dessa dinâmica aponta para uma metateoria hermenêutica mais sobre as condições de possibilidade da linguagem, mas sobre as *competências* intersubjetivas envolvidas em seu uso:

(...) compreensão explanatória, no sentido de decifração hermenêutica profunda de manifestações vitais especificamente insuficientes, pressupõe não apenas, como a simples compreensão hermenêutica, a aplicação exercitada da competência comunicativa adquirida naturalmente, mas sim uma teoria da competência comunicativa. Esta se estende às formas da intersubjetividade da linguagem e ao surgimento de suas deformações. (...) Afirmo, porém, que toda interpretação (*Deutung*) hermenêutica profunda de uma comunicação sistematicamente distorcida, quer seja encontrada num diálogo analítico, quer informalmente, precisa pressupor implicitamente aquelas hipóteses teóricas exigentes que só podem ser desenvolvidas e fundamentadas no quadro de uma *teoria da competência comunicativa*.¹⁹⁰

A constituição de tais hipóteses (meta)teóricas toma como fundamento a exigência típica da *Aufklärung* de “apesar de todo interesse pelo acordo, que se faça valer a razão (*Vernunft*) como o princípio da comunicação isenta de violência (*gewaltsloser*) frente à realidade experienciada de uma comunicação distorcida pela violência”¹⁹¹. O livre-exercício da razão sem constrangimentos e limites *a priori* aparece ao mesmo tempo como princípio regulador e fundamento da comunicação – mais fundamentalmente ainda, como definição de *verdade*¹⁹². Tomar o consenso factual – contingente e provisório – como a projeção de um consenso ideal

¹⁹⁰ Idem, p. 59. Complementando com as palavras de McCarthy: “(...) critical social theory can be seen to belong essentially to the self-formative process on which it reflects. Extending in methodical form the practical self-understanding of social groups, it seeks to raise their self-consciousness to the point where it ‘has attained the level of critique and freed itself from all ideological delusion’. In unmasking the institutionally anchored distortions of communication that prevent the organization of human relations on the basis of unconstrained intersubjectivity, the subject of critical theory does not take up a contemplative or scientific stance above the historical process of human development. Knowing himself to be involved in this development, to be a result of the ‘history of consciousness in its manifestations’ on which he reflects, he must direct the critique of ideology at himself. In this way critical theory pursues self-reflection out of an interest in self-emancipation”. McCarthy, *Op. cit.*, p. 88.

¹⁹¹ *Dialética e hermenêutica*, p. 62. Trata-se de compreender a reflexão crítica guiada pela emancipação. Segundo Repa, o percurso é como segue: “(...) a unidade entre a crítica como reconstrução e a crítica como auto-reflexão (...) se apresenta também no nível da relação entre os interesses prático e técnico, por um lado, e o interesse emancipatório enquanto tal, por outro. Uma vez que a própria emancipação humana depende em última instância das realizações efetuadas no círculo funcional das ações instrumentais e das continuidades de tradições culturais no âmbito das interações comunicativas, a própria investigação sobre as condições de possibilidade desse duplo campo da experiência tinha de se apresentar a título de um conhecimento guiado, e por fim identificado, com o interesse emancipatório”. Repa, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*, *Op. cit.*, p. 87.

¹⁹² “Se a compreensão do sentido não deve permanecer *a fortiori* indiferente diante da ideia da verdade, nós precisamos antecipar também a estrutura de uma convivência em comunicação isenta de coação, junto com o conceito de uma verdade que se mede pela idealizada concordância visada em comunicação ilimitada e livre de dominação. Verdade é a coação peculiar ao reconhecimento universal isento de coação; este está, porém, vinculado a uma situação ideal do falar, e isto quer dizer uma forma de vida em que é possível entendimento universal sem coação. Nesta medida, a compreensão crítica do sentido tem de assumir (*sich zumuten*) a antecipação formal da vida correta”. *Dialética e hermenêutica*, p. 64.

causa a neutralização da parcela de violência contida na situação contextual de comunicação atual, o que leva a uma objetivação errônea da tradição, como visto. O que Gadamer faria, na leitura de Habermas, seria tomar um contingente histórico como a concretização do melhor possível, como uma instanciiação objetiva daquilo que se revela, após o exercício da crítica e da reconstrução, um caso limitado e – face ao ideal regulador – um fracasso parcial:

Nós só estaríamos legitimados a identificar o acordo fundamental, que segundo Gadamer sempre subjaz ao entendimento frustrado, com o respectivo estar-de-acordo fático, se pudéssemos estar seguros de que todo consenso ensaiado no *medium* da tradição (*Überlieferung*) linguística se realizou sem coação e não distorcidamente. Ora, a experiência hermenêutica profunda nos ensina que na dogmática do contexto de tradição (*Überlieferungszusammenhangs*) não se impõem só a objetividade da linguagem em geral, mas também a repressividade de uma relação de violência (ou: poder), relação que deforma a intersubjetividade do entendimento como tal e distorce sistematicamente a comunicação em linguagem corrente. Por isso, todo consenso em que desemboca (*terminiert*) a compreensão do sentido está em princípio sob suspeita de ter sido forçado de maneira pseudocomunicativa (...). Uma hermenêutica criticamente esclarecida sobre si mesma, que diferencia entre visão e cegamento, assume em si o saber metahermenêutico sobre as condições de possibilidade da comunicação sistematicamente distorcida. Ela vincula a compreensão ao princípio do discurso racional, segundo o qual a verdade só poderia ser avalizada (ou: garantida, *verbürgt*) por *aquele* consenso que fosse obtido sob as condições idealizadas de comunicação ilimitada e livre de dominação e que pudesse se afirmar duradouramente.¹⁹³

A projeção desse acordo ilimitado e livre de coação como ideal regulador aparece em Habermas como inversão do sentido temporal das condições de compreensão: enquanto Gadamer as projeta no passado empírico, consolidado e transmitido pela tradição, Habermas as projeta num futuro a meio-caminho entre o empírico e o utópico – que podemos caracterizar como empírico-transcendental, dado que muito embora sua realização integral não seja plausível, devemos todavia mantê-lo como horizonte de sentido e identificar no presente potenciais

¹⁹³ Idem, p. 63-64. Esse consenso, salienta McCarthy, só pode ser verdadeiramente almejado se tivermos em mente o interesse pela emancipação: “It is only in comprehending the emancipatory interest behind critical reflexive knowledge, Habermas maintains, that the correlation of knowledge and human interest in general can be adequately grasped. The dependence of the natural and cultural sciences on technical and practical interests, their embeddedness in objective structures of human life, might seem to imply the heteronomy of knowledge. It might seem that reason, in itself disinterested, is thereby placed in the service of interests that are themselves irrational, interests linked to the self-preservation of the species. But the elucidation of the category of critical reflective knowledge shows, according to Habermas, that the meaning of reason, and thus the criterion of its autonomy, cannot be accounted for without recourse to an interest of reason that is constitutive of knowledge as such”. McCarthy, *Op. cit.*, p. 88.

imanescentes, inseridos na prática social, que nos levem para mais perto dele¹⁹⁴. Essa projeção antecipatória possui, para Habermas, consequências éticas, uma vez que traz consigo a pressuposição de quais valores sociais seriam cultivados numa situação irrestrita de comunicação; é o que ele chama de *ética do discurso*¹⁹⁵.

Nesse movimento, Habermas identifica simultaneamente uma exigência para a compreensão correta, como também sua fundamentação:

(...) nós só estaremos em situação não apenas de exigir aquele princípio regulativo da compreensão, mas também de fundamentá-lo (*begründen*), se ou quando pudermos provar que a antecipação da verdade possível e da vida correta é constitutiva para todo entendimento linguístico não-monológico. É certo que a experiência fundamental hermenêutica traz à consciência a circunstância de que a crítica, ou seja, uma compreensão penetrante que não retrocede ante os cegamentos, se orienta pelo conceito da concordância ideal e, nesta medida, segue o princípio regulativo do discurso racional.¹⁹⁶

Finalmente, no entanto, o saldo do embate com a hermenêutica é, para a perspectiva de uma ética do discurso criticamente esclarecida, ambíguo. Se, por um lado, libera-se o movimento de reflexão dos limites impostos pela hermenêutica ao fixar o acordo subentendido na tradição vigente como condição de possibilidade da compreensão¹⁹⁷, por outro nos vemos

¹⁹⁴ Sobre esse estatuto *quasi-transcendental*, comenta Bohman: “More than just reconstructing an implicitly normative know-how, Habermas is clear that such reconstructive sciences obtain a ‘quasi-transcendental’ status by specifying very general and formal conditions of successful communication. In this way, their concern with normativity and with the abilities needed for rationality in Habermas’s practical and social sense permits them to acquire a critical role. Certainly, the goal of reconstructive sciences is theoretical knowledge: they make such practical know-how explicit. But insofar as they are capable of explicating the conditions for valid or correct utterances, they also explain why some utterances are invalid, some speech acts unsuccessful, and some argumentation inadequate. (...) Such performances are ‘deviant’ not simply due to the fact that a speaker makes a false assertion or makes an invalid claim, but at a deeper normative level: in their failure to meet certain necessary conditions for successful communication. (...) a theory of distorted communication examines the range of cases between error and incompetence, cases which are also ‘systematic’ in the sense that their success violates the normative conditions that make communication possible. By making the implicit conditions of communicative success explicit, the theory of distorted communication explains such communicative actions as ‘deviant’ to the extent that they always involve the violations of norms which make utterances correct or incorrect”. Bohman. *Op. cit.*, p. 5.

¹⁹⁵ “A ideia da verdade que se mede no consenso verdadeiro implica a da vida verdadeira. Também podemos dizer: ela inclui a ideia de maturidade (*Mündigkeit*). Só a antecipação formal do diálogo idealizado como forma de vida a ser realizada no futuro garante o último acordo fundamental contrafático que nos une previamente, e no qual cada acordo fático, quando for falso, poderá ser criticado como falsa consciência”. *Dialética e hermenêutica*, p. 65. Veremos como essa visada assume em Apel a forma da pressuposição *a priori* de uma comunidade ideal e ilimitada de comunicação.

¹⁹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁷ “(...) se a oposição entre autoridade e razão, reclamada pelo Iluminismo, é justa e não pode ser superada hermenêuticamente, então também se torna problemática a tentativa de impor restrições de princípio à pretensão de esclarecimento (*Aufklärungsanspruch*) do intérprete. Gadamer também deduziu da visão hermenêutica da estrutura preconceitual da compreensão um recuo do momento do esclarecimento de volta ao horizonte das convicções vigentes. O saber-melhor do intérprete encontra o seu limite nas convicções reconhecidas e habituadas tradicionalmente do mundo da vida sociocultural, ao qual ele mesmo pertence (...).” Idem, p. 67. No comentário de Repa: “Em comparação com a atitude do observador, em terceira pessoa, o intérprete tem primeiramente de renunciar a uma posição privilegiada, uma vez que eles mesmos estão em posição análoga à dos autores dos proferimentos

obrigados a reconhecer a permanência do vínculo de qualquer esforço crítico a seu contexto de proferimento e, com isso, sacrificar a pretensão de universalidade da crítica:

(...) nós temos motivo para supor que o consenso de fundo das tradições enraizadas e dos jogos de linguagem habituais pode ser uma consciência integrada por coação, um resultado de pseudocomunicação, não só no caso particular dos sistemas familiares perturbados, mas também em sistemas de sociedade global. A liberdade de movimento de uma compreensão hermenêutica alargada para a crítica (*zur Kritik erweiterten*) não pode por isso ficar presa ao espaço de jogo tradicional das convicções vigentes. (...) O esclarecimento (*Aufklärung*) que produz uma compreensão radical, é sempre político. Está claro que também a crítica permanece vinculada ao contexto de tradição (*Überlieferungszusammenhang*) que ela reflete. Frente a uma certeza de si monológica que arrega só para si a crítica, a objeção hermenêutica de Gadamer tem razão (*behält recht*). Para a interpretação (*Deutung*) de hermenêutica profunda não há nenhuma confirmação fora da auto-reflexão que sucede no diálogo, realizada por todos os participantes interessados. A partir do *status* hipotético das interpretações gerais resultam de fato *a priori* graves restrições na escolha do *modus*, segundo o qual cada vez mais a pretensão iminente de esclarecimento da compreensão crítica deve ser atendida (*eingelöst*).¹⁹⁸

Em suma, essa formulação de compromisso entre dois pólos opostos que exibiam, no fundo, a mesma ilusão universalista monológica, reciprocamente anulada no movimento dialético dessas posições contrastantes – à maneira de uma *Wechselwirkung*. Isso não quer dizer nem que a hermenêutica sucumbe à crítica das ideologias, nem vice-versa, mas apenas que após a

que ele quer compreender; em segundo lugar, ele não pode estar certo de antemão de que compartilha o mesmo saber pré-teórico que os sujeitos da experiência comunicativa, dada uma possível diferença de contextos. Por fim, o intérprete tem de lidar na linguagem cotidiana, ao contrário do observador não-participante, com uma gama de aspectos de validade muito mais ampla que o existente no discurso que constata fatos (...). Daí derivam as dificuldades metodológicas das ciências que só podem abrir acesso a seu domínio objetual a partir de uma participação virtual nos processos de entendimento. Ou seja: como traduzir o que é compreendido numa atitude performativa para aquilo que pode ser constatado do ponto de vista da terceira pessoa, o que acarreta problemas de mediação. Além disso, uma vez que o quadro teórico para a análise social deve ser vinculado conceitualmente ao quadro referencial das interpretações dos participantes, é possível que os juízos de valor, próprios do contexto da ação, se transfiram também para o discurso que constata fatos”. Repa. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*, *Op. cit.*, p. 161.

¹⁹⁸ *Dialética e hermenêutica*, p. 68-69. Segundo Repa, “(...) para Habermas, a hermenêutica filosófica já parte de uma tese semelhante à sua acerca do vínculo entre e questões de validade. Porém, num segundo passo, essa tese é subvertida ao se assimilar a compreensão do sentido à aceitação da validade da manifestação simbólica. Em correspondência com isso, o diálogo entre o intérprete e o autor já não se apresenta como um aprendizado mútuo, mas muito mais, poderíamos dizer, como um ensinamento, pois para Gadamer há, de parte do autor, uma superioridade fundamental sobre o intérprete. Isso se explica, aos olhos de Habermas, pelo fato de Gadamer se aferrar, na sua concepção de exegese dos textos clássicos, à exegese dogmática dos escritos sagrados. E é por isso que sua análise da interpretação recorre exclusivamente ao fio condutor da aplicação, da apropriação do texto por parte do intérprete, com vistas às situações possíveis de seu mundo”. Repa, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*. *Op. cit.*, p. 164. Veremos, no próximo capítulo, que essa leitura não é exatamente justa com o modelo hermenêutico gadameriano.

experiência da crítica não é mais possível pensar a hermenêutica como teoria *universal* da compreensão.

O desafio que Habermas impõe a Gadamer consiste, portanto, em provar que sua concepção ontológica da linguagem e de compreensão que dela se segue é estrutural e fundamentalmente aberta à dialogia. Isso significa, a um só tempo, desfazer a imagem de aceitação passiva da tradição – permitindo uma oposição propriamente crítica aos desvios violentos e exercícios infundados de coação – e, a partir desse distanciamento, a possibilidade – ainda que nunca absoluta – de transcendência situacional ou contextual, rumo à elaboração reconstrutiva de condições verdadeiramente universais de compreensão.

Caso não seja possível encontrar esses caminhos na filosofia de Gadamer, isso não significa que sua hermenêutica seja descartada *tout court*, mas apenas que ela perderia sua pretensão de universalidade. Dada a história da tradição hermenêutica pelo menos desde Schleiermacher – como apresentado na *Introdução* deste trabalho –, esse golpe pode ser considerado já suficientemente duro para o projeto de Gadamer.

2 - Karl-Otto Apel e a pragmática transcendental

A contribuição central de Apel para o debate em torno da hermenêutica se encontra no artigo *Teoria da Science [Szientistik], hermenêutica, crítica ideológica [Ideologiekritik]*, retomado no volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* e ainda em *Transformação da filosofia*, volume 2 (intitulado *O a priori da comunidade de comunicação*). O ponto de partida de Apel é um questionamento ao mesmo tempo epistemológico e antropológico – em suas palavras, “cognitivo-antropológico” [*erkenntnisanthropologisch*]. Sua proposta programática busca uma doutrina da ciência [*Wissenschaftslehre*] que seja capaz de abranger teoria da ciência – aqui no sentido da *science* anglófona que exclui as ditas “ciências humanas”, *humanities* ou *Geisteswissenschaften* –, hermenêutica e também crítica das ideologias. De saída, ele se coloca em oposição frontal a Gadamer no que diz respeito à rejeição do pensamento metódico: “(...) pretende-se demonstrar no esboço a seguir que é possível haver uma concepção científica (ou seja: uma concepção relevante ao menos do ponto de vista metodológico), que ainda assim não esteja restrita apenas à *logic of science*”¹⁹⁹.

Para tanto, Apel propõe um alargamento da epistemologia tradicional por meio do acréscimo do ponto de vista antropológico, com o objetivo de construir:

¹⁹⁹ Apel, Karl-Otto. Teoria da science, hermenêutica, crítica ideológica. In: *Transformação da filosofia*. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 2000. P. 111.

(...) um tipo de abordagem que vem ampliar a pergunta kantiana acerca das “condições de possibilidade da cognição”, no sentido de que não sejam apontadas somente as condições de uma noção de mundo objetivamente válida e unificada para “uma consciência em geral”, mas sim todas as condições que tornam possível haver um questionamento científico enquanto questionamento sensato.²⁰⁰

Apel está consciente da implicação que sua postura pretendida produz quando do confronto com a tradição hermenêutica. Sua defesa de uma concepção de ciência que inclua conhecimentos humanísticos o leva a se ver às voltas com a questão central da filosofia hermenêutica, algo de que ele está consciente:

O verdadeiro problema da fundação filosófica da hermenêutica, ou seja, da doutrina da exegese científica de sentido (pensado ou ao menos expresso) pode ser formulado, a meu ver, na seguinte pergunta: há uma *abstração metódica* que possibilite, no plano do acordo mútuo intersubjetivo e humano, uma tematização científica do sentido pensado ou expresso?²⁰¹

Em sua leitura da tradição hermenêutica, Apel a divide em duas subcorrentes: uma, que responde positivamente à indagação pela possibilidade de um método aplicável à disciplina, representada principalmente por Schleiermacher e Dilthey, para a qual “uma objetivação progressiva e universalmente válida do sentido vai se tornando possível através da abstração da pergunta sobre a verdade das operações de sentido a serem entendidas (...) ou ainda por meio da abstração do anseio normativo que essas expressões apresentam”²⁰²; a outra, à qual se filiariam sobretudo Heidegger e Gadamer, segundo a qual “o Compreender hermenêutico (...) não pode ignorar a decisão da pergunta normativa, ou da questão da verdade; ele precisa, queira ou não, incluir como sua própria condição de possibilidade e de validade a ‘aplicação’ à situação vital prática – isto é, o engajamento histórico-existencial”²⁰³.

²⁰⁰ Idem, p. 111-112. Concentrando-se na vertente ético-moral do projeto apeliano, Angelo Cenci assim o caracteriza: “O *leitmotiv* da tarefa assumida por Apel é o de mostrar não apenas a necessidade, mas também a possibilidade e a relevância de uma fundamentação filosófica última e, por conseguinte, também da ética. Para tal, Apel tem de fazer frente a determinadas posturas presentes na filosofia contemporânea, as quais têm em comum a ideia da impossibilidade e, conseqüentemente, o abandono de uma fundamentação filosófica última. A seu juízo, o problema está em tais posturas identificarem fundamentação com o modelo desta assumido pela metafísica ontológica tradicional e pela lógica da ciência e por não conseguirem dar conta ou mesmo de não reconhecerem a especificidade de uma racionalidade ética. (...) Nesse sentido, sua interlocução intensa com o racionalismo crítico tem como razão de ser o fato de este representar a posição onde os desdobramentos da problemática da aparente impossibilidade da fundamentação estão caracterizados de modo mais completo e de propor sua substituição por um método falibilista”. Cenci, Angelo Vitorio. *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2011. P. 35-26.

²⁰¹ *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 132.

²⁰² Idem, p. 132-133.

²⁰³ Idem, p. 133. A recapitulação da história da hermenêutica apresentada na introdução deste trabalho converge em grande medida com as linhas gerais traçadas por Apel. Quanto ao sacrifício da dimensão normativa pela hermenêutica de vertente ontológica, escreve Berner: “À la différence de Heidegger et de Gadamer, Apel ne veut pas

Entre os dois polos opositores, Apel pretende construir uma posição intermediária – quicá dialética. Ao mesmo tempo em que reconhece os limites da aplicação metódica ao enigma da compreensão, Apel recusa a rejeição radical de modelos explicativos tal como encontramos em Gadamer. Trata-se, de seu ponto de vista cognitivo-antropológico, de mediar entre as funções de *explicar* e *compreender*²⁰⁴.

2.1. A mediação cognitivo-antropológica entre explicar e compreender

Situando-se igualmente contra – de um lado – uma teoria unificada da ciência que partilhe dos pressupostos do positivismo e – de outro lado – uma recusa da aplicação de procedimentos metódicos a domínios do conhecimento tidos como majoritariamente interpretativos, Apel busca mostrar a complementaridade dessas posições antagônicas, fundamentada no pressuposto de uma comunidade de comunicação *a priori*:

A asserção apresentada, de uma complementaridade entre as ciências hermenêuticas e as ciências naturais, parte afinal do *factum* de que a existência de uma comunidade de comunicação é o pressuposto de toda cognição na dimensão sujeito-objeto e de que a função dessa própria comunidade de comunicação – como metadimensão intersubjetiva voltada à descrição e elucidação objetiva dos dados do mundo – pode e deve tornar-se um dos temas da cognição científica.²⁰⁵

A posição de Apel se constrói, portanto, numa tensão entre duas vertentes: de um lado, uma afirmação do método científico das ciências naturais como paradigma de uma

sacrifier la dimension normative et méthodologique de l'herméneutique: il ne s'agit pas simplement de décrire ce qui se passe lorsque je comprends, mais de dire ce que je dois *toujours* faire pour comprendre. Pour qu'une telle volonté de compréhension ait une efficacité, Apel pose un principe régulateur du 'progrès' de la connaissance, c'est-à-dire de la progression de la compréhension. (...) Aussi la compréhension valide demeure-t-elle, selon Apel, tributaire de l'idée de vérité sur laquelle pourraient s'accorder, *on the long run*, 'tous les interprètes pensables'. Nous avons donc une 'idée régulatrice' de la vérité de la compréhension: même si *de fait* jamais nous ne pouvons être assurés d'être en présence de la compréhension correcte, la tâche de la compréhension n'a de sens qu'en postulant une orientation *normative*, ce qu'il faut faire pour comprendre *mieux*, plus profondément que les auteurs ou les autres interprètes. Ce postulat méthodologique a un sens dans une communauté d'interprétation illimitée, formée sur le modèle de la communauté de communication illimité que Apel emprunte à la description peircienne de la recherche scientifique. L'herméneutique transcendantale intègre alors à la fois une dimension 'communicationnelle' et 'autoréflexive' et ouvre sur une dimension éthique. Car comprendre suivant la perspective herméneutique est le fruit d'une *reconstruction* et donc d'une compréhension réflexive qui va au-delà de ce qui est immédiatement donné. (...) On comprend alors mieux la chose ou l'objet de la compréhension dans sa prétention à la validité par le gain en réflexivité explicitée qui intègre la rationalité (critique) de l'interprète. Du coup, on élabore une compréhension réflexive de soi et, dans un second temps, de l'humain en général". Berner. *Au détour du sens*, Op. cit., p. 85-86.

²⁰⁴ Endosso, aqui, o diagnóstico de Berner, que identifica sem pudor o projeto filosófico de Apel com a tradição da hermenêutica filosófica: "L'objet général de la philosophie de Apel, qui nous permet de le ranger sans hésiter parmi les théoriciens de l'herméneutique, est le 'comprendre'. Apel lui-même a longtemps conçu sa démarche comme celle d'une 'herméneutique transcendantale', d'une herméneutique transcendantale *réflexive*". Berner. *Idem*, p. 84.

²⁰⁵ *Transformação da filosofia*, vol. 2, 131-132.

epistemologia universal; de outro lado, a recusa hermenêutica do método como transposição indevida e colonizadora das ciências humanas. Sua estratégia dupla consiste em, contra a primeira tendência, recuperar a noção de corpo na cognição - por isso fala Apel numa abordagem “cognitivo-antropológica” - e, contra a hermenêutica anti-metódica, mostrar como esse instrumento de abstração permanece presente na operação de compreensão²⁰⁶.

²⁰⁶ Essa tensão dialética aparece em outros textos que compõem os dois volumes de *Transformação da filosofia*. Com efeito, pode-se dizer que uma das linhas mestras de tensão de toda sua filosofia consiste na oposição entre filosofia analítica e hermenêutica. Frequentemente, Apel organiza um determinado argumento mostrando as semelhanças e diferenças entre - principalmente - a filosofia de Wittgenstein e a de Heidegger, para depois apontar eventuais avanços ou novas modulações entre Peirce - de quem Apel foi um dos primeiros introdutores na Alemanha - e Gadamer. Tendo escrito uma tese de doutorado sobre Heidegger e posteriormente se voltado à filosofia analítica - não sem antes passar pela tradição humanística de Dante Alighieri a Giambattista Vico -, Apel recusou-se durante toda a sua vida a escolher uma dessas influências em detrimento da outra, postura a qual garante sua originalidade e talvez tenha lhe rendido um impacto modesto no cenário filosófico alemão e europeu. Tomemos alguns exemplos do procedimento apeliano:

1) No ensaio *Linguagem e ordem: analítica da linguagem “versus” hermenêutica da linguagem*, Apel se indaga pela relação entre esses dois conceitos - “linguagem” e “ordem”. Já no uso irônico das aspas encontra-se indicada a reticência do autor a recair em reducionismos parciais e escolher entre a abordagem analítica e a hermenêutica. De fato, o que se revela no desenvolvimento do ensaio é a articulação de duas longas reconstruções históricas - de um lado, a passagem do positivismo lógico rumo à analítica da linguagem ordinária, cujo *Leitmotiv* se encontra na virada pragmática do próprio Wittgenstein com relação à sua obra anterior, e, de outro lado, o percurso histórico-conceitual do círculo hermenêutico - é antes de uma oposição radical, uma espécie de complementação forçada entre ambas: as contradições internas no desenvolvimento da analítica da linguagem demandam a intervenção da abordagem hermenêutica, e esta é obrigada por Apel a conservar os avanços daquela, a despeito de sua pretensão anti-epistemologizante (especialmente a partir de Heidegger). No fim das contas, essas referências são mobilizadas contra um adversário comum: o positivismo. Ver: Apel, *Transformação da filosofia*, vol. 1. P. 197-231. Nas palavras de Apel: “A ideia lógico-matemática da forma pura ou da ordem pura não me parece ser suficiente para o entendimento da linguagem efetiva e do conhecimento efetivo do mundo [*Welterkenntnis*], porque um entendimento puro e imparcial ordenador do mundo (...) não lograria obter qualquer significado. No que diz respeito à linguagem efetiva e ao conhecimento efetivo do mundo, não se trata primordialmente de atribuir um sistema sógnico ordenado de maneira correta e uma multiplicidade de fatos já dada - essa pressuposição (...) é ponto de partida para toda construção lógica da linguagem desde a introdução das variáveis e do conceito aristotélico de signo; trata-se, isso sim, de abrir o mundo ‘como algo’ em uma significação”. Idem, p. 226. Onde a necessidade do complemento hermenêutico: “A linguagem efetiva em sua função cognitiva não pode ser entendida a partir da separação abstrata entre o que apenas ‘conhecemos’ [*kennen*] e ‘vivenciamos’ [*erleben*], de um lado, e o que, de outro lado, ‘conquistamos por meio da cognição’ [*erkennen*], sob a forma de um sistema de signos (...); ela pode ser entendida, sim, tão-somente a partir do círculo hermenêutico da forma da consciência e da linguagem (e essa forma estará prejulgada desde o início por meio de um determinado conteúdo vivenciado, que, na vivência, em meio a uma relação genérica, já teria sido apreendido linguisticamente ‘como algo’ e submetido, assim, à publicidade”. Idem, p. 228. E, a partir da chave pragmática da “publicidade”, abre-se o caminho para a síntese entre as duas abordagens: “conteúdo de do mundo e ordem do mundo, vivência e forma de consciência constroem-se reciprocamente em meio à linguagem viva e por meio dela; e a maneira como isso ocorre atualiza-se em cada conversação humana, mas também em cada cognição solitária. Em virtude da ordem imanente à linguagem, que é pública, desde o início, e que nessa mesma medida dispõe de uma validade universal relativa, *inserimo-nos em um círculo, ao mergulharmos no mundo enquanto situação vivencial conteudístico-significante*, e com isso ‘reanimamos’ - desde que se trate aqui de um entender original e não de uma subsunção conformista - a ordem do mundo já cunhada previamente pela linguagem”. Idem, *ibidem*.

2) No ensaio *A radicalização filosófica da “hermenêutica” proposta por Heidegger e a pergunta quanto ao “critério de sentido” da linguagem*, também no primeiro volume de *Transformação da filosofia*, Apel opera na ordem inversa: partindo da hermenêutica heideggeriana para apresentar a analítica e a pragmática da linguagem como complemento demandado pelas aporias que ele identifica naquela primeira abordagem e, enfim, propor uma síntese não-reducionista - ou dialética - de ambas. Apel, *Transformação da filosofia*, vol. I. P. 325-393. Esse ensaio se torna ainda mais significativo para a perspectiva elaborada aqui porque termina precisamente na mediação da hermenêutica pela crítica das ideologias - embora Apel não se estenda nesse ponto. Tratava-se, ali, de refinar as leituras de ambas as tradições para mostrar como, se bem compreendidas, elas convergem: “praticamente não há

Foquemos aqui no segundo embate, de Apel com e contra a hermenêutica heideggeriana e gadameriana. Em sua avaliação da proposta de Gadamer, Apel identifica méritos em seu impulso inicial, mas lhe parece que ela foi longe demais em sua radicalidade:

Parece-me que a “hermenêutica filosófica” de Gadamer tem seu ponto forte na crítica do ideal metódico objetivista do historicismo; mas me parece também que ele vai longe demais ao contestar o sentido da abstração metódico-hermenêutica da questão da verdade, e ao equiparar o modelo do juiz ou do diretor teatral com o do tradutor-intérprete. A meu ver, Gadamer tem razão ao apontar para o fato de que a historicidade de quem entende está entre as condições de possibilidade do Compreender [*Verstehen*] das ciências humanas, e de que não é um sujeito ou uma consciência em geral, cartesiana ou kantiana, que torna o mundo progressivamente disponível, como concatenação objetual; afinal de contas, é o ser-no-mundo contemporâneo que precisa entender-se em suas possibilidades, a partir da tradição de que ele deve se apropriar.²⁰⁷

Com efeito, Apel reconhece em Gadamer uma correta valorização da história enquanto momento mediador da compreensão, a partir do qual “não se admite ao cientista das humanidades que tenha a ilusão de poder assumir uma posição neutra e externa à história”²⁰⁸. Nesse

como negar que os pseudo-problemas metafísicos *podem* surgir por meio da ignorância quanto à função normal das palavras no jogo de linguagem – talvez pela hipostasiação já embutida na questão ontológica quanto ao ‘quê’. Também se pode constatar aqui uma ampla concordância entre a análise da linguagem wittgensteiniana e a fenomenologia de Heidegger”. Idem, p. 382. No entanto, Apel aponta a necessidade de ir mais longe: “o reconhecimento universal de um acordo entre a filosofia linguístico-analítica e a filosofia hermenêutica (...) ainda está longe de ser o suficiente. Na verdade, as conquistas da crítica de sentido que tem seu ponto de partida no Wittgenstein da fase tardia residem em investigações minuciosas acerca de possíveis confusões que envolvam categorias da ‘intelecção do ser’ ligadas à ‘gramática profunda’, sugeridas reiteradamente por meio da aparência metafórica da linguagem filosófica erudita. A filosofia moderna como um todo terá de se submeter a esse purgatório da investigação das minúcias, caso pretenda obter uma nova consciência do problema, agora mediada pela via da crítica da linguagem”. Idem, p. 383. Ao que ele propõe, novamente, uma síntese dialética entre ambas: “Se forem liberados os horizontes dos jogos de linguagem, no entanto, em favor de uma autotranscendência reflexiva dos jogos de linguagem no contexto de um diálogo histórico da humanidade, aí então finalmente coincidem a aplicação da crítica de sentido e o Compreender crítico *ad hoc* da hermenêutica radicalizada. – Não se pretende dizer com isso que a filosofia analítica da linguagem não tenha elaborado quaisquer pontos de vista que possibilitassem desmascarar como sem sentido certas proposições da assim chamada metafísica e também da teologia dogmática, em casos específicos. Mas a decisão quanto a isso recai, a meu ver, sobre o Compreender *ad hoc* da ‘hermenêutica’, à qual cabe até certo ponto servir-se da ‘crítica de sentido’ linguístico-analítica como se esta fosse uma ciência auxiliar; algo semelhante ocorre também com o Compreender histórico-sociológico da tradição espiritual, que se vê obrigado nos dias de hoje a mediatizar-se por meio de uma ‘crítica à ideologia’.” Idem, p. 393.

²⁰⁷ *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 134-135. Sobre essa relação de apreciação crítica da hermenêutica gadameriana por Apel, escreve Berner: “Apel se rattache tout particulièrement à la question des conditions de possibilité du sens. C’est là une dimension postkantienne de l’herméneutique. Pour Apel, la compréhension du sens exige de s’entendre sur l’idée de langage et présuppose l’analyse *non monologique* de ce dernier: le langage existe en société, dans une communauté de communication, et s’accomplit dans le dialogue”. Pour comprendre le sens, il faut alors, au sein du dialogue, comprendre le statut et la portée des *prétentions de sens* qui habitent le discours. L’herméneutique reconquiert là l’une de ses dimensions premières: expliquer le sens dans le cadre d’une ‘communauté d’interprétation’. C’est dans ce contexte que peut être développé un concept du langage suivant une perspective transcendante et herméneutique dans la mesure où le langage est ‘une condition de possibilité et de la validité de l’entente et de la compréhension de soi, et par suite de la pensée conceptuelle, de la connaissance des objets et de l’action sensée”. Berner. *Au détour du sens*, *Op. cit.*, p. 85.

²⁰⁸ *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 136.

sentido, a ênfase conferida por Gadamer à tradição como *medium* constitutivo de nossas interpretações – na medida em que forma e conforma nosso ser-aí e se faz por isso presente em todo esforço de compreensão que empreendemos – é acertada. Faltou-lhe, entretanto, na visão de Apel, o reconhecimento do pluralismo de *tradições*, que ganham ou perdem força em determinados contextos históricos e culturais. Para integrá-las, Gadamer deveria dar um passo adiante e nuançar sua radicalidade:

Em nossa era pós-histórica, a mediatização da tradição, sem a qual o ser humano jamais lograria existir, precisa assumir de fato uma forma diferente da que havia no tempo anterior ao surgimento das ciências humanas histórico-hermenêuticas: não se pode voltar a produzir a imediatidade da “aplicação” dogmático-normativa (...) da inteligência da tradição (...). A mediatização da tradição precisa tornar-se um processo complicado e cientificamente mediatizado, tão logo a objetivação e o distanciamento do sentido a ser entendido (ainda que provisórios) tenham sido possibilitados pela abstração hermenêutica da validação normativa.²⁰⁹

A abstração metódica, para Apel, deveria, portanto, vir ao auxílio da mediação da tradição na história. Em outras palavras, ele chama a atenção para o papel que procedimentos metódico-científicos desempenham no desenrolar da *Wirkungsgeschichte*. O que Apel contesta a Gadamer é precisamente o caráter imediato da apropriação da tradição pelo sujeito-intérprete.

Embora Gadamer tenha corretamente denunciado as distorções “do recalcamento positivista do engajamento histórico enquanto condição de possibilidade de sua compreensão de sentido”, ele teria falhado, segundo Apel, em reconhecer a corrupção “do ponto de vista ideológico (...) através da exigência incabível (existencialista ou marxista) de uma aplicação obrigatória de seu Compreender”²¹⁰. Em suma, Apel endossa a crítica hermenêutica do positivismo – especialmente nas ciências humanas, mas também nas ciências naturais – do apagamento da posição do sujeito, do que ele chama de “esquecimento do corpo” na epistemologia, ao mesmo tempo em que lhe reprova um excesso de confiança na maneira como se dá a assimilação e a atualização da tradição, ancorado numa pressuposição de homogeneidade cultural que não corresponde à realidade histórica de nossa época – uma deficiência que se manifesta mais radicalmente quando deslocamos a perspectiva do eixo europeu²¹¹.

²⁰⁹ Idem, p. 137. Veremos adiante o quão pertinente é essa interpretação da hermenêutica gadameriana enquanto frontalmente incompatível com qualquer perspectiva metódica.

²¹⁰ Idem, p. 138.

²¹¹ “Culturas que tiveram (e ainda têm) que acatar da Europa a forma de vida técnico-industrial, e suas respectivas bases científicas, são forçadas a um distanciamento e estranhamento muito mais radical em relação a suas tradições, do que nós, europeus. Elas não podem nem sequer pensar em obter uma compensação da ruptura com o passado através de uma tomada hermenêutica de consciência. Pois para elas, ao lado da tomada hermenêutica de consciência quanto às tradições próprias e alheias, apresenta-se desde o início a necessidade de elaborar um sistema

Para superar essa insuficiência, Apel convoca a crítica da ideologia. Sua hipótese fundamental é a de que a crítica da ideologia pode servir de mediação entre dois opostos até então irreconciliáveis: o modelo elucidativo-explicativo da ciência da natureza e o modelo compreensivo-interpretativo da hermenêutica.

O ponto de inflexão se dá na denúncia de Apel quanto a uma pressuposição infundada de transparência do sentido, situada na base da hermenêutica²¹². Ele caracteriza assim o paradoxo:

Se os seres humanos fossem transparentes para si mesmos nos motivos de sua ação, ou ao menos na concepção de sentido de suas obras literárias, então em princípio deveria ser possível ocorrer a simultaneização no Compreender, a identificação recíproca das mônadas individuais (...), o “diálogo espiritual” entre todos os autores ilustres que sobrepuxa o tempo (...). (...) se os seres humanos fossem transparentes para si mesmos em suas intenções, então só se justificariam dois interesses cognitivos complementares: o interesse científico pela cognição da natureza, relevante do ponto de vista técnico, e o interesse hermenêutico pelo acordo mútuo intersubjetivo quanto a possíveis motivações de sentido próprias à vida. Mas até agora os seres humanos não “fizeram” sua história político-social, e nem tampouco as suas convicções intelectuais, tal como registradas em documentos linguísticos, são a pura expressão de suas “intenções” espirituais. Todos os resultados de suas intenções são ao mesmo tempo resultados das formas de vida factuais, que eles até agora não puderam acolher em sua autocompreensão. É pelo impacto obscuro da história natural do ser humano que prossegue em sua história intelectual que fracassam, a meu ver, os esforços de identificação hermenêutica, sobretudo com os autores de culturas distantes no tempo e no espaço. (...) O Compreender reflexivamente transpositivo, entretanto, tem seus limites não apenas na finitude e na escassa

de referências histórico-filosófico semi-objetivo, que lhes possibilite encontrar sua própria posição no contexto universal-histórico e humano-planetário, que a civilização europeia-americana criou, independentemente do envolvimento direto dessas mesmas culturas extra-europeias. Pelo inevitável estranhamento que elas têm quanto a suas próprias tradições, são prontamente remetidas ao fato de que interpretações intelectuais do sentido do mundo (...) devem ser concebidas em uma profunda relação com as formas sociais de vida (as instituições). Portanto, elas procuram acima de tudo uma orientação filosófico-científica que mediatize a inteligência hermenêutica das tradições de sentido próprias e alheias através de análises sociológicas das respectivas ordens sociais e econômicas”. Idem, p. 138-139.

²¹² Para Apel, Gadamer chega a tangenciá-la, mas parece não elaborar suas consequências nem perseguir sua crítica: “(...) o espírito não incide como tal em meio ao tempo, assim como sugere Hegel em seu sistema do idealismo histórico, mas em razão de uma mediatização com a história natural que prossegue no comportamento social dos seres humanos. (...) quando Gadamer responsabiliza a ‘produtividade do tempo’ pelo fato de que a ideia condutora da hermenêutica clássica (o simultaneizar-se e identificar-se com o autor do texto a ser entendido) não passe de uma ilusão, parece-me que o culpado por essa ‘produtividade’ que embaraça o Compreender seja o impacto obscuro do que há de não-intencionado e de não-intencionável em todas as manifestações humanas, a circunstância, portanto, de que a história natural não-entendível tenha continuidade na história entendível do espírito (...)”. Idem, p. 139. Essas duas esferas, do intencionado e do não-intencionado, demandam uma mediação, precisamente aquela que Gadamer recusa: a mediação entre aquilo que pode ser explicado e aquilo que pode ser compreendido.

autotransparência do intérprete: nas expressões vitais a serem entendidas, ele também se depara com contradições - seja no interior dos textos transmitidos, seja entre estes e a ação correspondente de seus autores -, as quais não se podem resolver com métodos hermenêuticos que procuram tornar explícito o sentido implícito; ou seja, com contradições condicionadas pelo imbricamento entre sentido e contra-senso, ações intencionadas e reações determinadas de forma natural, e que impõem um “limite” ao Compreender.²¹³

O que essa longa – porém necessária – citação nos mostra é justamente o desnível entre a oposição teórica radical entre as esferas da explicação (natural) e da compreensão (cultural, humana) e a permeabilidade factual entre elas – representada pela permanência de determinações irracionais e não-intencionais na dimensão cultural. Seria possível, portanto, analisar mediante procedimentos explicativos justamente essa parcela involuntária que constitui nossas ações e produções de sentido, numa espécie de elucidação ou explicitação que se torna condição de possibilidade do (bem) compreender. Seria este, para Apel, o papel da crítica da ideologia:

O terminus technicus dessa mediatização dialética entre “Compreender” e “Elucidar” é “crítica ideológica. Como “psicanálise” da história social humana, e como “psicoterapia” das crises atuais do agir humano, a crítica ideológica me parece representar a única fundamentação lógica e justificação moral sensata para as ciências objetivo-elucidativas que tratam do ser humano.²¹⁴

Mesmo a hermenêutica da finitude de Gadamer – e de Heidegger – não seria capaz de transpor os limites causais-comportamentais impostos à compreensão. O esforço de suspensão realizado pela ontologia fundamental não alcança, segundo Apel, essa dimensão involuntária do sentido. Embora tenha os méritos de lançar luz sobre o aspecto inescapavelmente existencial do compreender e sua função constitutiva de nosso modo de ser e formas de vida, a hermenêutica em sua variante ontológica bate nas fronteiras daquilo que precisa e paradoxalmente consiste em seu sucesso: o conhecimento objetivo. Pois se é verdade que para avançar rumo a uma fundamentação ontológica é necessário suspender e transcender os limites da pretensão científica e objetivante, esse movimento parece – para Apel – engendrar e demandar exatamente o retorno da visada epistemológica para se completar, uma vez que o puro compreender não basta

²¹³ Idem, p. 140-141. É interessante apontar como essa “intransparência” do sentido aparece de maneira bastante central nos trabalhos de Ricœur sobre o tema da *vontade* e sobre a *psicanálise*. A esse respeito, ver: *Philosophie de la volonté. I: le volontaire et l'involontaire* e também. *De l'interprétation: essai sur Freud*.

²¹⁴ Idem, p. 145.

para lidar com a complexidade paradoxal da existência humana – representada, aqui, pelo irracionalismo involuntário que permeia toda produção planejada e racional²¹⁵.

No entanto, cabe ainda explicitar como isso se dá, e para isso Apel recorre ao exemplo da psicanálise e da psicoterapia. Se a fundamentação de uma hermenêutica ontológica se dá pela suspensão da pretensão cognitivo-epistemológica em prol da explicitação do acordo tácito que estrutura a pré-compreensão e torna possível o diálogo, a epistemologia crítica das ideologias atua no sentido diametralmente oposto, suspendendo o diálogo em prol da elucidação de distorções que só se revelam nesse contexto de comunicação parcial:

Em cada diálogo entre seres humanos, pode ocorrer que um dos envolvidos deixe de tentar produzir a unidade linguística na comunicação, avaliando o que o outro diz mais como um sintoma de circunstâncias objetivas que ele logra elucidar por meio de uma linguagem da qual o parceiro não participa; quando isso ocorre, um não procura mais levar o outro a sério, do ponto de vista hermenêutico, mas distanciá-lo objetivamente, como se ele fosse quase um acontecimento da natureza. Um dos relacionamentos característicos dessa ruptura parcial da comunicação hermenêutica em favor de métodos cognitivos objetivos é o que o médico mantém com seu paciente, e especialmente o que o psicoterapeuta mantém com o neurótico. (...) esse modelo da comunicação parcialmente suspensa pode ser tão profícuo para a fundamentação da teoria da ciência quanto o modelo básico do diálogo; pois o filósofo da história que pretende solucionar o problema do historicismo precisa não apenas unir entre si a função hermenêutica do tradutor-intérprete e a aplicação na prática, para assim mediatizar a tradição com o presente, mas também assumir a postura cognitiva objetivamente distanciadora de um médico (ou melhor, de um psicoterapeuta) face ao comportamento e aos anseios de sentido da tradição e de seus contemporâneos. E isso ele faz de fato, quando recorre – para elucidar a constelação literariamente documentável de interesses, na história política e das ideias – não apenas aos resultados dos métodos hermenêuticos das assim chamadas “ciências humanas”, mas também às análises estruturais das ciências sociais empíricas.²¹⁶

Apel aponta para o uso produtivo das ciências humanas e sociais [*Geistes- und Sozialwissenschaften*] na reflexão filosófico-hermenêutica como indício empírico do papel

²¹⁵ Como veremos, Ricœur produz um diagnóstico similar: o caminho rumo à ontologia fundamental demanda o retorno à epistemologia da qual se teve que livrar para dar início à análise ontológica. No caso específico de Apel, é patente que esse movimento aparece primeiramente em seu aspecto epistemológico, como sublinha Berner: “Si donc il y a un apport de Apel à retenir dans une perspective herménéutique, c’est, d’une part’, as radicalisation de la réflexion transcendante en la matière et, d’autre part, l’intégration de l’analyse des conditions de possibilité du dialogue dans lequel est prise toute proposition prétendant au sens. Il met ainsi en évidence les *a priori* du sens tout en prenant en compte la réflexion sur la validité des discours dans le cadre d’une communauté de communication où (...) seul le postulat d’une entente dans la perspective d’une infinie communauté d’interprétation garantit l’objectivité possible de la connaissance”. Berner. *Au détour du sens*, *Op. cit.*, p. 88-89.

²¹⁶ *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 141.

desempenhado por procedimentos elucidativos no esforço de compreensão do ser que somos. A crítica das ideologias aparece, aqui, como complementar à hermenêutica, sem que seja explicitada uma suposta de pretensão de universalidade que aquela mobilize contra esta última²¹⁷. Isso porque o que está em jogo, para Apel, não é exatamente a crítica ao “tradicionalismo” gadameriano, mas, antes, a dialetização entre ciências da natureza e ciências humanas.

De fato, toda a argumentação que ele constrói a respeito da hermenêutica é precedida – textual e logicamente – de uma crítica à epistemologia positivista em sua pretensão monológica de postular uma lógica unificada das ciências, baseada exclusivamente no modelo explicativo. Com efeito, Apel procura demonstrar que “o ser humano tem por natureza dois interesses cognitivos *complementares* igualmente importantes, mas não idênticos”²¹⁸, a saber: 1) o interesse de conhecer as leis da natureza, motivado pela previsibilidade necessária ao desenvolvimento de uma práxis técnica; 2) o interesse de compreensão intersubjetiva moralmente relevante, determinado pela práxis social.

Não se trata, como poderia parecer à primeira vista, da exposição de uma divisão estanque – embora tampouco se trate de uma unificação, de uma síntese totalizadora num único meta-interesse –, mas de interpenetração complementar. Afinal, o interesse propriamente hermenêutico – que se manifesta de maneira exemplar na filologia, por exemplo²¹⁹ – possui intrínseca ligação com o interesse técnico, ao qual serve também como veículo de transmissão:

²¹⁷ Embora Apel se reporte constantemente aos textos de Habermas e mesmo de Lorenzer, ele não parece em nenhum momento levar ao limite da universalização o modelo psicanalítico. Com efeito, a oposição que interessa a Apel se dá entre uma epistemologia positivista e uma anti-epistemologia hermenêutica. A crítica das ideologias parece funcionar como uma espécie de “ponte” por onde conseguiríamos reconduzir a reflexão hermenêutica rumo a uma integração epistêmica com as ciências em geral – e com as ciências humanas em particular.

²¹⁸ Idem, p. 130. Angelo Cenci mostra como esses interesses se convergem, em Apel, rumo à fundamentação de uma ética universal: “As consequências oriundas da ciência e da técnica sobre as ações humanas passam a assumir uma dimensão tal que já não é possível adotar normas que regulem a ação em pequenos grupos ou a relação entre grupos. Há a necessidade de se distinguir, com relação às consequências das ações, três âmbitos: uma microesfera (própria da família, vizinhança, etc.), uma mesoesfera (da política nacional) e uma macroesfera (referida ao destino da humanidade. Os riscos oriundos da expansão planetária e da civilização técnico-científica, e que podem ameaçar a existência da humanidade, devem ser localizados nesse terceiro âmbito. Portanto, o desafio de assumir a solidariedade e a responsabilidade ética ganha um alcance universal e deve ser levado adiante segundo o prisma de uma ética universalista. Essa necessidade de uma ética de caráter universal e de sua fundamentação depara-se, no entanto, com a posição defendida por determinadas correntes da filosofia contemporânea que consideram tal esforço impossível”. Cenci. *Apel versus Habermas*, p. 40.

²¹⁹ “A mediatização da tradição – sobretudo quando sofre crises – é pois o espaço cognitivo-antropológico de fato, em que podem surgir as assim chamadas ciências hermenêuticas, tal como de fato surgiram nas culturas desenvolvidas asiáticas e europeias. Seu cerne é formado pelas ‘filologias’ no sentido amplo da palavra, isto é, de modo a incluir as ciências literárias. Essas ciências – assim como acontece com frequência em epistemologias objetivistas – não podem ser entendidas como meras ciências auxiliares da história, como se a interpretação de textos da tradição tivesse como sentido único transmitir informações sobre acontecimentos do passado. Os textos ‘clássicos’ ou canônicos da tradição (...) não são primeiramente ‘fontes’ para o historiador, a serem simplesmente editados pelo filólogo. Mais do que isso, as ‘filologias’ são as verdadeiras ciências hermenêuticas do espírito [*hermeneutische Geisteswissenschaften*], já que não têm a ver primeiramente com processos que ocorram no espaço e no tempo, mas sim com a ‘exegese’ do ‘sentido’, que encontra em acontecimentos espaço-temporais apenas a sua *conditio sine qua non*, o seu mero veículo”. *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 130-131.

O último [o interesse hermenêutico] está direcionado para o acordo mútuo (já pressuposto pela práxis técnica) acerca da possibilidade e normas de um ser-no-mundo humano e sensato. Esse interesse por um mero acordo mútuo acerca do sentido não se refere apenas à comunicação entre os contemporâneos, mas também à comunicação dos viventes com as gerações passadas, na forma de uma mediatização da tradição. É só através de uma tal mediatização que o ser humano obtém a cumulação de saber técnico e o aprofundamento e enriquecimento de seu saber acerca de possíveis motivações de sentido, o que lhe confere a superioridade sobre os animais.²²⁰

Apel insiste na pressuposição do acordo intersubjetivo para o desenrolar da práxis científica como indício de que “o questionamento genuinamente hermenêutico mantém (...) uma relação *complementar* com a objetivação e elucidação de acontecimentos, tal como elas ocorrem nas ciências naturais”²²¹. Isso porque também os cientistas estão sempre e desde logo inseridos numa comunidade investigativa que constitui, ao mesmo tempo, uma comunidade de interpretação semiótica fundada sobre esse acordo prévio²²². A consequência a se extrair daí, segundo Apel, é o engajamento constante de uma certa *corporeidade* na prática científica, que se revela condição de possibilidade do próprio conhecimento almejado pela ciência.

Ora, parece ter havido, especialmente na epistemologia positivista, um esquecimento dessa participação que Apel chamará de *a priori corporal* [*Leibapriori*] do conhecimento, embora ela seja verificável corriqueiramente na ciência²²³. Contra esse esquecimento, Apel retoma

²²⁰ Idem, p. 130.

²²¹ Idem, p. 129. Angelo Cenci identifica corretamente a resistência do interesse técnico das ciências à integração com o interesse comunicativo intersubjetivo. Do ponto de vista teórico, isso se manifesta em três sentidos fundamentais: “a) uma fundamentação racional somente é possível por meio de uma dedução lógico-formal de proposições a partir de outras proposições num sistema proposicional sintático-semântico axiomatizado (posição do racionalismo crítico); b) a validade intersubjetiva das proposições é equiparada à validade objetiva no sentido de um estabelecimento empírico de fatos ou de um raciocínio dedutivo lógico-formal (pressuposto vinculado à tese da neutralidade científica); c) da constatação de fatos não é possível deduzir nenhum juízo de valor, nem qualquer enunciado normativo (pressuposto associado à distinção entre ser e dever ser)”. Cenci. *Apel versus Habermas*, p. 40-41.

²²² “Um cientista natural não pode pretender elucidar alguma coisa *solus ipse* apenas para si mesmo. E mesmo para apenas saber ‘o que’ deve elucidar, ele precisa ter chegado a um acordo com outras pessoas quanto a isso. À comunidade de experimentação dos cientistas naturais corresponde sempre uma comunidade de interpretação semiótica, tal como reconheceu Ch. S. Peirce. Ora, esse acordo mútuo no plano da intersubjetividade, justamente por ser a condição de possibilidade da ciência objetiva (da *science*), não pode jamais ser substituído por um procedimento da ciência objetiva; e aqui nos deparamos com o limite absoluto do programa de uma ciência [exclusivamente] objetivo-elucidativa. O acordo mútuo (obtido através da linguagem) sobre o que se tem em mente e sobre o que se quer é *complementar* à ciência objetiva (...)”. *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 129.

²²³ “(...) o sentido do questionamento proposto pela física não pode ser entendido apenas por meio de uma retrogradação a funções conscienciais (categorias) ‘unificadoras’ (sintéticas). Para isso, pressupõe-se ainda uma ‘unificação’ dos pesquisadores no entendimento de sentido da natureza. Com essa intervenção instrumental na natureza, que se pressupõe *a priori* em cada experimento, exatifica-se até certo ponto o engajamento corporal no mundo por meio dos órgãos dos sentidos, que também já está pressuposto na experiência pré-científica: o ‘medir forças’ do ser humano com a natureza transforma-se no ‘medir’ da ciência experimental. Assim, por exemplo, se o conceito pré-científico de ‘calor’ corresponde ao ‘medir forças’ do organismo com seu mundo circundante, o conceito de ‘temperatura’ vem corresponder, ao contrário, à ‘intervenção mensuradora’ do termômetro, instrumentalmente

essas condições de possibilidade de toda cognição válida, situando-as entre a dimensão lógica e o objeto da investigação – e consequentemente fora do alcance de uma consciência pensada segundo os moldes do *cogito* cartesiano²²⁴ – e obedecendo a uma dupla mediação, a um só tempo corpóreo-subjetiva e intersubjetiva²²⁵. Trata-se de uma dialética em que nenhum dos opostos se impõe sobre o outro, permanecendo num equilíbrio dinâmico:

(...) o *a priori* corporal da cognição encontra-se todo ele em uma relação complementar com o *a priori* consciencial; ou seja, as duas condições de possibilidade da cognição completam-se necessariamente entre si, no todo da cognição, mas sem que o *a priori corporal*, e nem tampouco o *a priori* consciencial, tenham supremacia na consumação atual do conhecimento: “conhecimento por meio da reflexão” e “conhecimento por meio do engajamento” divergem para polos opostos. (...) Toda experiência (...) é primariamente conhecimento por meio de engajamento corporal, assim como toda composição teórica é primariamente cognição por meio da reflexão.²²⁶

O tipo de epistemologia proposto por Apel “já torna a própria constituição dos dados experienciais dependente não só de uma conquista sintética do intelecto humano (tal como em Kant), mas de uma compreensão engajada do mundo, ou seja, de um *interesse cognitivo constitutivo de sentido*”²²⁷ – uma ampliação frontalmente rejeitada pela epistemologia neopositivista²²⁸. Com efeito, Apel vislumbra no reducionismo neopositivista uma confusão entre as operações de *explicar* e *compreender*, que assumiria a seguinte forma:

exatificada, e ao jogo de linguagem científico que tem no termômetro seu ‘paradigma’. (...) Constantes da natureza, tais como a velocidade da luz, pertencem portanto aos ‘paradigmas’ do jogo de linguagem da teoria da relatividade; fala-se de ‘condições de possibilidade materiais’ ou ainda de ‘condições de possibilidade físicas da experiência’.” Idem, p. 112-113.

²²⁴ “Por um lado, as condições de possibilidade e de validade da cognição (...) não podem ser atribuídas somente a funções lógicas conscienciais; por outro lado, elas também não podem ser acrescentadas ao objeto da cognição a ser conhecido, já que são pressupostas desde o início por toda cognição objetual. Ora, a relação cartesiana entre sujeito e objeto não basta para fundamentar uma cognitivo-antropologia [*Erkenntnisanthropologie*]: uma consciência objetual pura, tomada por si mesma, não pode extrair qualquer sentido do mundo. Para se chegar a uma constituição de sentido, a consciência – que é ‘excêntrica’, segundo sua natureza – precisa engajar-se no aqui e agora de maneira ‘centrada’, ou seja, de maneira corporal: toda constituição de sentido remete a uma perspectiva individual, por exemplo, que corresponde a uma posição no espaço, o que quer dizer, mais uma vez: a um engajamento corporal da consciência cognitiva”. Idem, p. 114.

²²⁵ “(...) a respectiva constituição individual de sentido possível não é mediatizada apenas por um engajamento corporal da consciência cognitiva; na verdade, esse engajamento se dá com a validade intersubjetiva de cada constituição de sentido: pois só através dos signos da linguagem minhas intenções de sentido são mediatizadas com as intenções de sentido de outras pessoas, de forma que só então passo, de fato, a poder ‘ter algo em mente’. E isso quer dizer que só tenho intenções de sentido válidas porque há uma linguagem em que não apenas minhas intenções de sentido que estão firmadas. Essa união com os outros quanto às intenções possíveis de sentido, que até certo ponto já está consumada desde o início nos ‘significados’ da linguagem, é uma condição de possibilidade da unificação dos dados empíricos na ‘síntese da apercepção’ kantiana; além disso, ela ainda inaugura uma dimensão experiencial de caráter próprio”. Idem, ibidem.

²²⁶ Idem, p. 115.

²²⁷ Idem, p. 118.

²²⁸ “(...) ao passo que Kant considerava a ‘lógica transcendental’ algo indispensável ao esclarecimento filosófico das condições de possibilidade da experiência, e via como principal problema dessa ‘lógica transcendental’ a

(...) não se tem de maneira alguma um método científico que se possa distinguir logicamente da elucidação causal normativa; pois o auge lógico do Compreender empático consiste em que cheguemos, por meio da “internalização” do comportamento observado, à representação de uma “máxima comportamental” que corresponda exatamente a uma “hipótese normativa” para uma possível elucidação causal do comportamento. Caso seja possível verificar objetivamente a hipótese normativa assim formulada, então se está mesmo diante de uma “Elucidação”. Portanto, a diferença entre “Compreender” e “Elucidar” consiste em que “Compreender” é equivalente a apenas uma parte da operação lógica de “Elucidar”, qual seja: à formulação de uma hipótese normativa. Na visão da *logic of science* neopositivista, contudo, não é essa parte heurística que perfaz a cientificidade da operação do Elucidar; pois ela, tomada por si só, não pode ser justificada logicamente, embora possa em todo caso ser justificada psicologicamente. (...) O que perfaz a cientificidade de uma “elucidação” é tão-somente a dedução – feita a partir da hipótese normativa – de proposições verificáveis e decorrentes da observação; ou seja: o que a perfaz (...) é a experimentação prognóstica. Portanto (...) o “Compreender” das assim chamadas “ciências humanas” permanece em um campo ainda anterior à ciência e é irrelevante para a *logic of science*.²²⁹

Este é o verdadeiro adversário de Apel: o reducionismo cientificista operado por quem endossa a posição descrita acima. Para ele, é mais importante explicitar os limites dessa visão do que opor radicalmente, no interior das ciências humanas, as pretensões mutuamente excluídas de validade da hermenêutica e da crítica das ideologias. Trata-se, antes, de garantir a própria possibilidade das ciências humanas face às tentativas redutoras – e colonizadoras – das ciências naturais. Nesse sentido, seu propósito é bastante parecido com o de Gadamer em *Verdade e método*, embora ele o persiga, como temos visto, por vias distintas.

constituição da experiência por uma ‘síntese categorial’, o neopositivismo acredita-se capaz de dar conta da lógica formal na figura ampliada e matematicamente precisa que ela assume, e crê ainda poder contar com a ajuda dessa mesma lógica formal para atribuir toda a cognição a ‘dados experienciais’ bem determinados. O problema de uma constituição sintética dos dados da experiência não deve ter aí qualquer importância – ao menos na forma consequente de uma ‘lógica cognitiva’ concebida de maneira neopositivista”. Idem, *ibidem*.

²²⁹ Idem, p. 120-121. Trata-se, aqui, de recuperar a dimensão normativa que, segundo Apel, fora rejeitada por Gadamer. No comentário de Berner: “C’est par contraste avec la fonction de distanciation que Gadamer revient dans *Vérité et méthode* à la devise de l’herméneutique romantique qui pense pouvoir reconstruire avec nécessité l’individualité (Schleiermacher) ou l’expression de la vie (Dilthey). Contrairement à ces derniers, Gadamer souligne non pas la rencontre, mais la différence entre l’auteur et l’interprète qui, pris dans la tradition, implique que chaque époque comprend ‘autrement’ un texte dans la mesure où elle prend un autre intérêt à la chose qui interpelle l’interprète. Le sens du texte est nécessairement pris dans l’histoire de son efficience, dans l’application spécifique qui en fait ressortir la dimension productrice, ce qui explique que l’on comprenne autrement, lorsqu’on comprend. La distance temporelle est alors ce qui permet à une ‘vérité’ qui se dévoile de donner naissance à la compréhension. En ce sens-là, Gadamer reconnaît que comprend autrement est aussi, en quelque sorte, ‘mieux comprendre’. Mais ce ‘mieux’ ne saurait être mis au compte d’une quelconque supériorité de l’interprète, nous dit-il, puisque la compréhension est davantage quelque chose qui nous ‘advient’.” Berner. *Au détour du sens*, p. 92-93.

Em todo caso, Apel traz à baila o exemplo da “elucidação histórica” para mostrar como essa disciplina se fundamenta cientificamente²³⁰:

O historiador (...) retira sua primeira orientação sobre acontecimentos de um tempo passado de um “jogo de linguagem” diferente do que é usado pelo cientista natural, para falarmos com Wittgenstein. É um jogo de linguagem que já foi jogado antes do jogo de linguagem propriamente científico do historiador: o da tradição cultural, ou, melhor dizendo, o de uma tradição cultural determinada e tematizável historicamente. O jogo de linguagem científico do historiador consiste em uma checagem e complementação crítica da tradição primeira. E nisso reside ainda o fato de que o historiador não pode, em princípio, prescindir da credibilidade da tradição linguística, tal como da credibilidade de “histórias” narradas e transmitidas oralmente, por exemplo. Para poder colocá-las uma a uma em questão (através da assim chamada crítica das fontes), ele precisa em princípio pressupô-las como instrumentos da comunicação (com o “ser-no-mundo” humano já sido). De fato, o historiador obtém os “dados” relevantes enquanto condições antecedentes para uma “elucidação histórica” dos acontecimentos a partir do horizonte situacional de “histórias” transmitidas, que ele volta a entender a partir do horizonte situacional “da” história a que ele mesmo pertence. E a ligação plausível desses “dados” com o respectivo acontecimento elucidativo consiste factualmente na nova narração de uma história, na qual o maior número possível de acontecimentos – mediatizados pela relação situacional dos seres humanos envolvidos – são postos em relação uns com os outros.²³¹

A descrição que Apel faz do trabalho do historiador está estruturada em dois eixos: 1) a constituição de “dados” tidos como relevantes para elucidar um fenômeno, algo que é possível devido ao caráter intencional de nossas ações – embora, como vimos, não *totalmente* intencional – e, portanto, à disponibilidade de *razões* que fundamentam nossas ações²³²; 2) a relação desses “dados” com uma pré-compreensão do mundo, com relação à qual irá atuar o

²³⁰ Ao menos na dimensão pragmática: “(...) esse processo de uma rememoração hermeneuticamente mediatizada de acontecimentos e suas relações é, em princípio, tão pouco passível de conclusão quanto o processo de verificação das hipóteses normativas das ciências humanas; mas tal como esse último, também ele alcança uma validade pragmaticamente suficiente, em meio à situação da pesquisa científica”. *Transformação da filosofia*, vol. 2, p. 127-128.

²³¹ *Idem*, p. 127.

²³² “(...) todos os acontecimentos ‘elucidados’ pelo historiador são mediatizados em sua *constituição* pelas intenções dos seres humanos que agem. Em tal medida, as condições desses acontecimentos não são ‘causas’, mas sim ‘razões racionais’ para o agir. Enquanto razões racionais para o agir, no entanto, elas também precisam ser ‘entendidas’ pelo historiador a partir da situação do agente; e elas também não podem ser tratadas na lógica da elucidação de acontecimentos exatamente como se fossem condições causais no âmbito de uma prognose que se dá em razão de leis. Pois hipóteses normativas são falsificadas por instâncias negativas, ao passo que, ao contrário, as máximas comportamentais que se referem a condições como sendo razões racionais não podem ser falsificadas por fatos”. *Idem*, p. 123.

comportamento intencional²³³. Não é difícil ver como a hermenêutica converge com esse projeto, embora, como vimos, ela precise ser transcendida rumo à visada epistemológica pretendida por Apel – uma epistemologia, por assim dizer, ontologicamente informada.

A título de comparação com a filosofia hermenêutica de Gadamer, passemos a analisar brevemente a *pragmática transcendental* de Apel.

2.2. O lugar da hermenêutica no interior da pragmática transcendental

Na longa introdução aos dois volumes de ensaios coligidos que compõem a *magnum opus* de Apel, *Transformação da filosofia*, o autor esboça com razoável detalhamento seu projeto. Ele esclarece que se trata, ainda, de *transformar* a filosofia, não de *superá-la* - algo que, em sua visão, não passa de um projeto ilusório²³⁴. Ao mesmo tempo, Apel não se vê capaz de seguir na esteira de uma transformação da filosofia tal como já houvera sido realizada por Peirce, por concebê-la como o caminho para incorrer na falácia cientificista já mencionada acima²³⁵.

²³³ “(...) o problema da concatenação hermenêutica entre o comportamento humano a ser entendido e o pré-entendimento dos dados do mundo a que o comportamento se refere de maneira intencional. (...) os próprios dados da experiência só se constituem no contexto de um jogo de linguagem. (...) Face a isso, uma análise linguístico-hermenêutica partirá de que as reações comportamentais humanas inteligíveis (enquanto composições intencionais e vinculadas à linguagem) possuem, elas mesmas, a qualidade do Compreender; e precisará concluir disso que os dados do mundo (em cujo contexto surge o comportamento que cabe entender) precisam ser entendidos a partir do entendimento intencional do próprio comportamento a ser entendido. O mundo já não é mais o ‘ser-aí das coisas, à medida que elas formam um contexto regular (no sentido das ciências naturais)’ (Kant), mas sim a ‘situação inteira’ de um ‘ser-no-mundo’ (Heidegger), do qual podemos participar através do compreender linguístico”. Idem, p. 124-125.

²³⁴ “(...) a institucionalização da comunicação humana, *como filosofia*, tende a ser mera ilusão, um velamento da realidade? A determinação dos pensadores eloquentes e radicais precisa mesmo se encaminhar para a substituição de uma comunidade filosófica impotente e ilusória por uma comunidade real da solidarização total em meio ao engajamento político? (...) quem afirma essa conclusão se crê capaz de firmar e atualizar, no engajamento total de uma solidarização efetiva, a identidade com a comunidade de comunicação humana e emancipada, apenas antecipada na filosofia. Contudo, assim como a comunidade de comunicação dos filósofos não pode considerar-se a si mesma como uma *efetivação* da filosofia, tampouco uma realização política qualquer da solidariedade humana pode considerar-se como *efetivação* da *filosofia*. Pois ela precisa, em virtude da realização política, abandonar a posição de um ‘discurso teórico’ [*Theoretischer Diskurs*] que seja capaz de antecipar, como instância de justificação e validação, o consenso ideal [*idealer Konsensus*] da humanidade emancipada e de contrapor esse consenso, a título de experiência, a todo tipo de dogmatização; ela *deve/tem* de abandonar essa posição em prol de uma dogmatização política, porque faz a tentativa politicamente necessária de identificá-la com o momento da práxis social aqui e agora. Diante disso, a filosofia *deve/tem* de permanecer impotente, porque precisa firmar - ao menos até que ocorra sua ‘superação’ por meio de sua ‘realização’ - o momento de sua antecipação contrafactual do consenso ideal de todos os seres humanos, na forma do mero ‘discurso teórico’.” *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 13.

²³⁵ “(...) a primeira noção de como ainda se deve conceber filosoficamente uma transformação da ‘filosofia dos grandes pensadores’ é oferecida pela concepção da formação de consensos na ‘comunidade dos cientistas’, tal como a concebeu Ch. S. Peirce. Essa *comunidade de experimentação* e de *interpretação*, segundo Peirce, deveria substituir a era do apriorismo solipsista de evidências e construir - como caracterização do sujeito transcendental de Kant, e de forma metodologicamente controlável - o consenso acerca da verdade que (...) teria sido imposto pelo ‘método da autoridade’, na era que antecedeu o ‘método apriorístico’ dos grandes pensadores individuais. Também o fato de Peirce caracterizar a terceira era somente por meio do ‘método da ciência’ - sendo que com isso tinha em mente o método experimental das ciências naturais praticado por ele mesmo - demonstra claramente

O caminho de Apel permanece em larga medida ainda inspirado em Peirce. Ao postular a pressuposição de uma comunidade racional de comunicação como fundamento do conhecimento e da reflexão, ele acaba por operar uma inversão peirceana, o que o leva para a interseção entre os interesses comunicativos humanos e seus contextos linguísticos transcendentais:

(...) ao se supor uma comunidade ideal de comunicação (como no caso da *community of investigators* peirceana, por exemplo), surge a insuperável *complementaridade* entre os diversos horizontes transcendentais de jogos de linguagem: de um lado, os horizontes próprios ao saber disponível objetivo e científico-tecnológico; e, de outro, os horizontes próprios ao saber (hermenêutico) intersubjetivo e necessariamente pressuposto, resultante do acordo mútuo. Na dimensão da referência prática do conhecimento, há uma complementaridade insuperável correspondente entre dois tipos de pressuposições, a saber: as pressuposições de regularidades estatísticas, causais ou de possível uso instrumental, de um lado, e as pressuposições de decisões de ação responsáveis e livres, de outro, tomadas em razão de “silogismos práticos” que vinculam, no contexto situacional, as definições de objetivos e as informações sobre os meios. (...) Essa *complementaridade ideal*, porém, sob o ponto de vista da reflexão sobre a contradição dialética entre comunidades de comunicação ideal e real, acaba por revelar-se resultado de uma abstração. Ela é válida enquanto não se atentar para a dimensão *histórica* da realidade, como dimensão da alienação [*Entfremdung*] e do progresso na realização da liberdade. A dimensão histórica da realidade presente na *situação de complementaridade* da experiência que se ocupa com fenômenos naturais repetíveis, vivida por uma comunidade de comunicação, evidentemente não lhe pode chegar à consciência sem mais nem menos; ela apenas se descerra como horizonte de experiência quando uma comunidade humana volta o olhar para seus destinos, e então utiliza essa experiência de si mesma (...) com paradigma (do jogo de linguagem) da experiência de mundo - em vez de, ao contrário, conceber a experiência da própria vida segundo o paradigma dos processos cíclicos naturais.²³⁶

que ele próprio, ao conceber o problema da substituição da autoridade pública e privada pelo consenso alcançado metodicamente, ainda o fazia segundo a redução cientificista. Mais tarde, parte do próprio Peirce o reconhecimento de que não se poderia deduzir a racionalização moralmente relevante do comportamento humano a partir de uma normatização tecnológica do ‘esclarecimento das ideias’ no sentido da ‘máxima pragmática’; ao contrário, seria necessário pressupor essa mesma racionalização para que se pudesse proceder à fundamentação de uma lógica científica normativa.” Idem, p. 15-16.

²³⁶ Idem, p. 79-80. Com efeito, Peirce é uma influência de peso na constelação de Apel. Ela é, no entanto, extremamente rica e variada. Angelo Cenci assim a caracteriza: “[Apel] estabelece uma interlocução crítico-reconstrutiva especialmente com Kant, Peirce, o segundo Wittgenstein, Heidegger e o próprio Habermas. De Kant, Apel adota o modelo de reflexão transcendental e de uma ética cognitivista, transformando sua filosofia transcendental através de Peirce. De Peirce, adota o conceito de comunidade de comunicação, porém o amplia com Mead da esfera de comunidade dos investigadores para o *a priori* da comunidade de comunicação real e ideal, ou seja, à humanidade. No segundo Wittgenstein, Apel busca, principalmente, a tese da impossibilidade de uma linguagem privada e confere um caráter renovado – intersubjetivo e público – às evidências de certeza buscadas na tradição.

A mediação do interesse técnico e do interesse prático se dá, portanto, sob os auspícios de uma autorreflexão historicizante – embora não historicista, no sentido criticado por Gadamer – dos membros de uma comunidade de comunicação sobre ela própria. A complementaridade projetada entre a comunidade ideal de comunicação e uma comunidade real se dá pela mediação dialética historicamente situada, de onde surge o terceiro interesse cognitivo:

Sob o ponto de vista da *auto-experiência histórica* da comunidade de comunicação – assim como sob o ponto de vista da autoexperiência biográfica da pessoa – constitui-se o *terceiro* interesse cognitivo, como o de uma automediação dialética do acordo mútuo hermenêutico, que se dá por uma objetivação histórica quase-naturalista, que objetiva a emancipação de si mesma. (...) o sentido funcional do *terceiro* interesse cognitivo só se deixa explicitar sob pressupostos sistemáticos da complementaridade entre conhecimentos da natureza e o acordo mútuo interpessoal: por um lado, reside na suspensão de todas as coações causais do quase-naturalismo intrínseco ao ser humano ou à sociedade, e por outro, no aprofundamento da autocompreensão humana, que é pressuposta desde sempre para que possa haver a percepção da alienação.²³⁷

A esses três interesses, Apel crê corresponderem as três relações básicas entre conhecimento e prática, “as maneiras caracteristicamente diversas de engajamento corporal-prático que se presta ao ser humano como meio para extrair do mundo uma certa significância [*Bedeutung*]²³⁸. É a partir delas que Apel opõe à hermenêutica a pergunta acerca de *como* proceder em nossa orientação do mundo – afinal, se o engajamento é ao mesmo tempo situacional e prático, devemos nos questionar com “que critérios, e no sentido de que expectativas de progresso, devemos avaliar a *validação* de uma interpretação do mundo presente já ‘desde sempre’ e à qual damos prosseguimento?”²³⁹ Trata-se precisamente da inflexão epistemológica sobre a ontologia fundamental da compreensão e do estar-no-mundo, recusada expressamente por Heidegger e Gadamer:

Da tradição hermenêutica, Apel herda, entre outros aspectos, a ideia heideggeriana de abertura de sentido baseada na compreensão do sujeito como um ser imerso na facticidade da existência, o *Dasein*. Por fim, de Habermas a referência principal para a interlocução é a pragmática universal”. Cenci. *Apel versus Habermas*, p. 36.

²³⁷ *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 80-81.

²³⁸ Idem, p. 82.

²³⁹ Idem, p. 83. Berner identifica em Apel a tarefa de apontar as condições de possibilidade da compreensão, uma tarefa que havia sido deixada para trás por Gadamer: “Ces deux critères ou conditions de possibilité sont: 1, avoir des concepts plus distincts, c’est-à-dire une meilleure connaissance de la chose; 2, rendre consciente ce qui ne l’était pas, c’est-à-dire avoir une meilleure connaissance de l’auteur et des conditions de la production du discours. Ce que Gadamer rend impossible, d’après Apel, c’est la pensée même d’un ‘progrès de la compréhension’. Or l’absence d’un tel but entraîne la perte de toute motivation de l’effort de comprendre. Et sans cet effort, le travail de l’interprétation ne rend pas possible une orientation puisque sa direction à tout instant pourrait être change. C’est pourquoi Apel maintient deux idées intimement liées: 1, l’idée régulatrice de la vérité et, corrélativement, de la compréhension correcte; 2, l’idée éthique du ‘mieux comprendre’”. Berner. *Au détour du sens*, p. 100-101.

Inaugura-se aqui o programa de uma epistemologia e teoria científica fundamentada antropológica e sociofilosoficamente: ela estabelece um todo – a partir da reflexão que visa aos possíveis horizontes de sentido concernentes à mediação entre conhecimento e práxis de vida – *princípios regulativos* para o progresso *metódico* da orientação humana no mundo, e mantém tais princípios de maneira constante durante o processo de reconstituição da história - o que também quer dizer que ela os corrige no círculo hermenêutico do Compreender. (...) por meio de um programa de filosofia transcendental *normativa* e *metodologicamente* relevante como esse, não se pode discernir em que medida se transgride a competência da filosofia face às ciências, ou mesmo sua vinculação à *condition humaine* no sentido da finitude do ser humano (Gadamer).²⁴⁰

Qual é, portanto, o lugar da hermenêutica no interior dessa reflexão sobre a validade do conhecimento filosófico transformada em seu horizonte transcendental por uma dimensão pragmática e cognitivo-antropológica?

Apel a coloca em oposição não ao historicismo ou às tentativas de colonização metódica do domínio da arte, mas antes à própria epistemologia neopositivista. Nesse sentido, a hermenêutica em sua vertente ontológica joga a favor do projeto apeliano de transformação transcendental da filosofia ao explicitar as alienações teóricas sobre as quais se erige uma tal lógica cientificista:

Um dos principais méritos da *fenomenologia hermenêutica* em geral parece-me residir no seguinte: mesmo em meio à “lógica científica” moderna (...), ela opõe resistência ao processo de atrofia que sofrem a teoria e a crítica do conhecimento de origem kantiana. Além de tornar novamente visíveis os pressupostos transcendentais da lógica científica, sobre os quais já não se falava, revelando-os como pressupostos da relação sujeito-objeto cartesiano-kantiana, ela ainda descobriu, por meio da radicalização do interesse em apropriar-se do “compreender”, estruturas *semitranscendentais* que simplesmente não podem ser concebidas de acordo com o esquema da relação sujeito-objeto cartesiano-kantiana. (...) Na descoberta da “pré-estrutura” do Compreender esteve sempre assinalada, desde o início, a possibilidade da elaboração de pressupostos semitranscendentais de uma teoria do conhecimento inédita. É o que ocorre, sobretudo, com a tematização da linguagem como um a priori ineludível do Compreender - que talvez não seja passível de reconstrução.²⁴¹

Em suma, Apel mobiliza a hermenêutica como uma correção dos rumos de uma filosofia transcendental de matriz kantiana, sobretudo no que diz respeito aos efeitos deletérios da

²⁴⁰ *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 86.

²⁴¹ *Idem*, p. 28-29.

relação sujeito-objeto para a teoria do conhecimento. Para ele, trata-se de uma convergência que se observa inclusive no interior da teoria da ciência, em vertentes críticas²⁴².

No caso específico de Gadamer, Apel localiza seu principal mérito na postulação da centralidade “de um *acordo mútuo com o outro sobre o mundo-enquanto-objeto* [*Verständigung mit den Anderen über die Sach-Welt*], ou seja, sobre sentido e verdade da exploração intelectual linguística de algo *como* algo”²⁴³. Ainda que sua superação do pensamento metódico o leve a “uma hermenêutica filosófica inesperadamente neutra no que diz respeito à normatividade”²⁴⁴, déficit que Apel se propõe a superar:

Se ao trilharmos o caminho de uma *fenomenologia hermenêutica* retornamos a problemas de uma *filosofia da ciência normativamente* relevante, tal circunstância traz em si uma indicação que nos remete ao problema discutido de início, a saber o de uma *transformação da filosofia* ligada às ciências. A alternativa exposta por Gadamer entre “verdade” e “método” não *aparenta* ser tão plausível e unívoca quanto *pareceu* ser a alguns, face à separação que perdurou por décadas entre “lógica científica”, de um lado, e “fenomenologia hermenêutica”, de outro. A meu ver, o atual surgimento de uma problemática fenomenológico-hermenêutica em meio à dimensão histórica da epistemologia

²⁴² “(...) por um lado, a problemática ligada ao Compreender, como problemática transcendental da *constituição* [de dados na experiência, a partir de nosso modo de ser no mundo], veio juntar-se à problemática heideggeriana da ‘verdade’ como *descerramento de sentido*, posicionando-se na retaguarda da problemática semitranscendental [*quasi-transzendental*] da *constituição dos dados* por meio de *teorias* científicas, reconhecida no ‘racionalismo crítico’ de Popper. Por outro lado, revelou-se que a questão mais específica do assim chamado *Compreender* das ciências humanas só se coloca de forma adequada se não estiver subordinada, de antemão, à problemática da *Elucidação* científica; ela deve, sim, ser vista em conjunto com o ‘acordo mútuo’ [*Verständigung*] metacientífico entre os cientistas, já pressuposto em todo anseio elucidativo, e que se dá acerca dos objetos a ser tematizados e da abordagem metodológica de seu respectivo programa de pesquisa. Consideremos a função semitranscendental do esclarecimento de um *pré-entendimento categorial* [*kategoriales Vorverständnis*] da experiência, aqui implícita: ela se dá através de um ‘pré-acordo mútuo’ [*Vorverständigung*] intersubjetivo quanto à linguagem científica, quanto aos modelos teóricos, quanto ao ‘processamento’ de ‘teorias’ ou mesmo de ‘programas de pesquisa’ inteiros, segundo medidas estabelecidas pelo ‘círculo hermenêutico’ de uma antecipação apriorística e de uma correção empiricamente condicionada do Compreender algo *como* algo; ora, essa função transporta a problemática hermenêutica (...) para bem perto da *reconstrução linguística* e da *explicação de conceitos* tematizada na *semântica construtiva* de Carnap. Aqui – e não na dimensão da *Elucidação causal* (*Explanation*), aberta e limitada desde sempre pelo interesse cognitivo científico-tecnológico – poder-se-ia falar (...) de uma relação de concorrência entre a filosofia construtiva linguístico-analítica e a filosofia linguístico-hermenêutica”. Idem, p. 30-31.

²⁴³ Idem, p. 32.

²⁴⁴ Idem, p. 33. Essa neutralidade é identificada, por Apel, na proposição gadameriana de que compreender é simplesmente compreender diferentemente. A esse respeito, retomo o comentário de Berner: “(...) c’est le propôs ‘Il suffit de dire qu’on comprend autrement, lorsqu’on comprend’ qui a suscité son opposition [de Apel] à l’herméneutique philosophique de Gadamer. Car si Apel n’a aucune peine à reconnaître qu’historiquement on peut toujours montrer qu’on comprend autrement et qu’il est impossible d’établir que l’on comprend ‘mieux’, il veut cependant dans cette thèse une perte de la problématique transcendante à laquelle se réfère pourtant Gadamer, prolongeant Heidegger. En effet, ‘comprendre autrement’ n’est en rien une condition de notre compréhension, puisque cela touche aussi bien la mécompréhension et la non-compréhension. Le différend entre Apel et Gadamer repose en réalité sur deux interprétations radicalement différentes sur deux manières divergentes de poser la question ‘Comment comprendre est-il possible?’ Car par ailleurs, tous deux (...) reprennent explicitement la visée transcendante, cherchant à élaborer les conditions de possibilité du sens pour l’homme”. Berner. *Au détour du sens*, Op. cit., p. 96-97.

normativa demonstra, de fato, que a *fenomenologia hermenêutica* é mesmo capaz de cumprir uma função corretiva diante do estreitamento científico-metodológico da problemática acerca da verdade quando ela mesma não é irrelevante do ponto de vista *normativo-metodológico* - e talvez tão-somente nessa circunstância.²⁴⁵

Aparentemente, a leitura que Apel faz da hermenêutica de Gadamer consiste muito mais em levá-la um passo adiante, para aceitar consequências em princípio recusadas²⁴⁶ – e, munido delas, proceder à crítica de ilusões de neutralidade e limitações de escopo na epistemologia das ciências²⁴⁷ – do que uma repreensão corretiva da hermenêutica pela crítica das ideologias. Se é bem verdade que uma mediação entre hermenêutica e crítica da ideologia se faz necessária para que a hermenêutica se torne normativamente relevante e instaure uma nova relação com procedimentos metodológicos, por meio da dissolução – ainda que relativa – da dicotomia explicar-compreender, isso se dá, na perspectiva de Apel, mais por um potencial interno à própria hermenêutica, que a crítica ajuda a desenvolver, do que por algo que lhe é aportado desde fora:

(...) o anseio de uma dialética radical que já de início mediasse o ideal e o material consiste em um aprofundamento do anseio, já presente na hermenêutica, de uma transposição reflexiva que ocorresse por força de uma mediação entre hermenêutica e crítica da ideologia. A correlação que ora se põe em discurso reside na figura de pensamento dialética de uma mediação do Compreender hermenêutico através de um *método semi-elucidativo*, capaz de atuar de maneira legítima sempre que o ser-aí humano apresentar-se a si mesmo não como o “agir” conscientemente intencionado e responsável, mas sim como “comportamento” coativamente ocasionado. Obviamente, *o que é internamente* entendível e *o que é externamente elucidável* são coisas sempre imbricadas na práxis vital que satisfaz a *condition humaine*; mas o caso-limite patológico da neurose, que diz respeito à psicanálise, demonstra que as duas coisas podem separar-se tão

²⁴⁵ *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 37.

²⁴⁶ “(...) a tese da relevância normativo-metodológica refere-se ao Compreender filosófico de todas as formas de cognição humana, inclusive à de sua autocompreensão. (...) mesmo essa tentativa [de Gadamer], caso se pretenda ser filosoficamente relevante, não pode ser irrelevante do ponto de vista normativo-metodológico. (...) [Gadamer] considera possível para si recorrer ao questionamento kantiano transcendental e rechaçar, ao mesmo tempo, todas as demais recorrências no sentido de uma “justificação” [*Rechtfertigung*] filosófica da “validação” [*Geltung*] do conhecimento”. Idem, p. 39-40.

²⁴⁷ “O observador que apenas descreve as coisas sem qualquer juízo de valor é incapaz de se conectar cognitivamente a algo como a história, por exemplo. Caso pretendam ter relevância para a inteligência filosófica da ciência – no sentido de uma ‘antropologia gnosiológica’ ou de uma ‘epistemologia enquanto teoria social’ –, não se podem entender nem mesmo os ‘interesses cognitivos’ enquanto fatos no sentido de uma ciência empírico-analítica desprovida de juízos de valor; como causas ‘externas’, eles serão relevantes para a inteligência da ciência apenas quando puderem ser confrontados com os interesses ‘internos’ legítimos e ‘entendidos’ – no sentido da ‘crítica ideológica’ – como desvios conscientes ou inconscientes em relação ao comportamento racional. Disso resulta (...) a tese de que o interesse cognitivo técnico, considerado como um a priori da constituição de sentido para as ciências naturais experimentais, deva ser um interesse passível de legitimação do ponto de vista normativo-metodológico”. Idem, p. 38-39.

profundamente uma da outra que uma diferenciação metódica do acesso cognitivo torna-se mesmo inevitável.²⁴⁸

Com efeito, para Apel, trata-se de inserir a psicanálise no interior de uma hermenêutica transcendental não-dicotômica, pela “quase-explicação” que tem lugar quando o analista suspende parcialmente a pressuposição do acordo tácito para revelar as causas da distorção na pseudo-comunicação. Do ponto de vista da pretensão à universalidade da hermenêutica, portanto, esse movimento não constitui uma tentativa de refutação. Pode-se dizer, antes, que Apel busca aperfeiçoar e melhor desenvolver essa universalidade – Gadamer e Apel podem tranquilamente coexistir no seio de uma mesma atitude filosófica²⁴⁹.

No que concerne à psicanálise, Apel entende que “ela retira sua força da *quase-elucidação narrativa* de uma *quase-teoria da história de vida* individual (no âmbito da *história da espécie humana*, que se revela também em nível individual)”²⁵⁰. Trata-se de uma prática que está vinculada ao interesse emancipatório – individual e coletivo – cujas hipóteses não se vinculam à lógica dedutiva e indutiva que caracterizam as ciências da natureza; a indagação pela consistência e pela coerência desses procedimentos não se refere à capacidade descritiva ou preditiva de seus enunciados, mas antes ao efeito concreto que sua aplicação produz nos sujeitos com que lida, nos termos de uma reconstrução da comunicação e das possibilidades de compreensão.

O que não se aceita com tanta facilidade quanto à psicanálise, de uma perspectiva hermenêutica, é sobretudo “a tendência de suspender, em favor da ‘superioridade’ do *interpretandum*, o pressuposto de simetria idealmente implícita na situação de acordo mútuo no caso da mediação da tradição”²⁵¹. No contexto clínico, há uma pressuposição de desnível de competências comunicativas: o analista, em pleno uso de sua capacidade de comunicação, se coloca em

²⁴⁸ Idem, p. 61-62.

²⁴⁹ “Em vista da pergunta-guia deste trabalho, quanto a uma possível transformação da filosofia, e em vista da defesa da *pretensão de universalidade da hermenêutica* que Gadamer empreendeu, ter-se-ia apenas sugerido o seguinte: ao longo de décadas, reclamou-se o procedimento cognitivo da psicanálise tanto como um procedimento de elucidação peculiar às ciências naturais (...), quanto como um procedimento da ‘hermenêutica profunda’, que ultrapassaria as barreiras dos métodos interpretativos histórico-filológicos; por outro lado, nem a “lógica científica” orientada de modo puramente cientificista, nem tampouco a filosofia hermenêutica em sentido enfático deixaram de manifestar seu desconforto diante da psicanálise. A lógica científica esbarrou na dificuldade de testar as “hipóteses elucidativas” psicanalíticas desvinculadas dos casos individuais; a hermenêutica, por outro lado, sentiu a indagação do analista acerca da situação normal de entendimento mútuo e o caráter desmascarador das hipóteses biograficamente vinculadas como um distúrbio na comunicação interpressual. Por si sós, essas circunstâncias já são o bastante para indicar como é difícil defender a tese de que o anseio metódico da hermenêutica não tenha sido transgredido pela psicanálise. Por outro lado, (...) não decorre daí que o procedimento cognitivo da psicanálise – ou ainda, sua extrapolação ligada à crítica das ideologias - seja necessariamente inconciliável com um princípio transcendental-hermenêutico”.

²⁵⁰ Idem, p. 64.

²⁵¹ Idem, p. 64.

posição superior ao paciente, que se vê rebaixado a objeto de (quase)explicação do exercício apenas parcial de sua comunicação. O problema real surge quando, no âmbito da crítica das ideologias, esse desnível interpretativo é transplantado para a dimensão histórico-social. O que justifica, pergunta-se Apel, a reivindicação de superioridade que o teórico crítico opõe à sociedade como um todo, rebaixando-a a exemplos parciais, fracassados e distorcidos de comunicação?²⁵²

Ora, paradoxalmente, Apel dirá que essa pretensão à suspensão comunicativa está fundada precisamente sobre uma perspectiva transcendental-hermenêutica:

Ela pode, justamente do ponto de vista hermenêutico, demonstrar de forma especial que a substituição parcial e temporária (implícita na crítica da ideologia) da comunicação imediata por uma objetivação e elucidação quase-naturalista do comportamento humano ou da história da vida humana significa um avanço face a duas alternativas, a saber: 1º) face à alternativa (...) da “continuação da política com outros meios” (Clau-sewitz), ou seja, à conversão da comunicação e interação imediatas em conflito bélico; e 2º) face à alternativa da manipulação tácita (...) de uma parte da sociedade por meio da outra, com base em um impedimento da comunicação relevante do ponto de vista prático-político.²⁵³

Apel sugere que o procedimento de suspensão de validade do acordo tácito que serve de sustentação à comunicação e mediação da tradição é um requisito demandado pela própria perspectiva hermenêutica para que seja possível avaliar eventuais *progressos* da efetivação dos interesses comunicativos numa determinada sociedade. Trata-se do mecanismo que permite mediar dialeticamente a comunidade real e finita de interpretação e a comunidade ideal, infinita e ilimitada de comunicação, pressuposta como condição de possibilidade do acordo mútuo.

É nisso que consiste a *transformação* da filosofia advogada por Apel. Ela permanece essencialmente *hermenêutica* pois o critério normativo de verificação do progresso é justamente a pré-estrutura da compreensão. Em suma, cabe *transcendentalizar* a filosofia de Gadamer para desenvolver o potencial normativo que desde sempre esteve nela contido, mas fora recusado pelo hermeneuta:

Mesmo independentemente da interpretação histórico-hermenêutica da secularização da compreensão cristã da história, parece-me ser possível discernir bem sobre a real

²⁵² “Uma parte da sociedade nega à outra (que detém o poder e é ideologicamente determinante) o diálogo no plano da argumentação imediatamente referida ao objeto (...), contestando ao menos em parte sua competência comunicativa e, em tal medida, também sua competência política e objetiva. Enquanto a *filosofia*, mesmo no tempo da *science* e *technology*, tiver que manter desperto o saber acerca da dialética entre sujeito e objeto no campo das ciências humanas e das ciências sociais crítico-emancipatórias, ela de fato não poderá tomar como causa sua a trivialização do escândalo sugerido agora há pouco”. Idem, p. 65.

²⁵³ Idem, p. 66.

possibilidade do progresso histórico do acordo mútuo, e sobretudo sobre sua necessidade ética e lógico-transcendental: ela pode, a meu ver, ser derivada da “pré-estrutura” transcendental-hermenêutica do Compreender, no caminho postulado “de uma crítica transcendental de sentido”. Assim, chego à *figura fundamental* da já mencionada *transformação* da filosofia (...).²⁵⁴

Apel crê, com isso, ter chegado a uma fundamentação última da filosofia, precisamente sobre as condições de possibilidade e validade da compreensão²⁵⁵. Sua posição com relação à hermenêutica – sobretudo de extração ontológica – consiste em redirecionar os ganhos obtidos com a revelação da estrutura da pré-compreensão para um questionamento acerca da validade dos conhecimentos obtidos interpretativamente. Em suma, o caminho de volta de uma ontologia que se construiu a partir da crítica epistemológica e pretende retornar à epistemologia – para desenvolver seu potencial de relevância normativa – se realiza por meio de uma transcendentização reflexiva e pragmática calcada na noção do a priori da comunidade ideal e ilimitada de comunicação²⁵⁶.

²⁵⁴ Idem, p. 68-69. Para Berner, a força do argumento de Apel contra Gadamer está numa ligação entre hermenêutica e critérios científicos para a compreensão que é capaz de evitar, ao mesmo tempo, os reducionismos corretamente criticados por Gadamer: “Même si nous avons une idée de la vérité que nous visons, nous ne pouvons pas pour autant dire qu’effectivement nous progressons. C’est là à notre sens ce qui fait la grande force de la thèse de Gadamer, qui renvoie au *fait* d’une compréhension toujours provisoire. De là on peut conclure que le sens vrai n’a pas plus de réalité que la vérité d’une théorie, et l’approche pragmatique trouve sa justification: nous comprenons lorsque nous nous satisfaisons de ce que nous comprenons, c’est-à-dire lorsque nous n’éprouvons pas le besoin d’interpréter davantage pour comprendre mieux. C’est-à-dire lorsque nous prenons sur nous la compréhension que nous pensons pouvoir en répondre. Sans être assuré de la vérité, ni que la compréhension ne saurait être prise ultérieurement lorsque la compréhension passée sera jugée insuffisante, lorsque des interprétations ne permettent pas de s’entendre ou lorsqu’elles sont contradictoires. Il appartient alors à l’herméneutique de trouver les règles et les critères qui nous permettent de juger de la validité des interprétations ou des théories scientifiques, c’est-à-dire de ce qui fait qu’une hypothèse interprétative est considérée comme confirmée, si l’on ne veut pas se résoudre, partant d’une théorie de la succession des interprétations paradigmatiques, à une théorie anarchiste de l’interprétation. C’est pourquoi l’argument de Apel, qui souligne la dimension scientifique de l’herméneutique et insiste sur le fait que l’objectif doit nécessairement être la compréhension meilleure, a lui aussi sa force”. Berner. *Au détour du sens*, p. 105-106.

²⁵⁵ “Com isso, a meu ver, e por meio do *interesse transcendental em nos apropriarmos das condições de possibilidade e de validade do Compreender*, alcançamos algo semelhante a um ponto cartesiano da *fundamentação última* da filosofia. Pois se alguém participa da argumentação filosófica, implicitamente reconhece como um *a priori da argumentação* os pressupostos que acabamos de sugerir; e é incapaz de contestá-los sem que torne também contestável sua própria competência argumentativa. Em tal medida, gostaria de defender a tese de que o a priori do acordo mútuo argumentativo (em meio à comunidade comunicativa real e ilimitada) assume uma posição de destaque no interior da ‘pré-estrutura’ transcendental-hermenêutica do Compreender: todos os demais pressupostos do acordo mútuo real (materiais e existenciais) (...) devem em princípio subordinar-se ao *a priori da argumentação* ou à *comunidade de argumentação*; pois somente sob a pressuposição desse último a priori é que se pode *reconhecer* ou *discutir* os demais. E mesmo que uma pessoa qualifique o a priori de uma comunidade que busca o acordo mútuo como ilusão (...), ela ainda continua argumentando, e portanto confirma tal a priori, pelo simples fato de argumentar. E o confirma mesmo quando, em nome de uma classe oprimida e praticamente excluída da comunicação, parece negar-se a argumentar, dado seu posicionamento contrário ao co-entendimento pressuposto na comunicação institucionalizada; pois mesmo nesse caso tal pessoa *fundamenta* o próprio comportamento por meio da solidariedade com uma comunidade argumentativa real, que, a seu ver, incorpora a realização da comunidade de comunicação ideal”. *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 72.

²⁵⁶ Não há espaço, nos limites deste trabalho, para abordar as leituras de Apel e Ernst Tugendhat da *Kehre* heideggeriana. Para a leitura de Apel, ver: *Transformação da filosofia*, vol. 1, p. 46-51. A consequência extraída para a

Em todo caso, a correção normativa proposta por Apel não ataca a pretensão de universalidade da hermenêutica. Ao contrário, se algo se pode dizer sobre essa pretensão desde uma perspectiva apeliana, deve-se dizer que o que se busca é um *fortalecimento* ou uma *reafirmação* dessa postulação.

3 – Paul Ricœur e a hermenêutica crítica

Ricœur ocupa uma posição curiosa na história da hermenêutica contemporânea. De saída, é preciso reconhecer – como ele próprio o faz – que seu encontro com essa tradição é relativamente tardio em sua biografia. Inicialmente influenciado pela vertente francesa da filosofia da reflexão, Ricœur passa décadas confrontando-a com a fenomenologia – em especial de matriz husserliana, da qual a psicanálise lhe aparece como caso-limite. É apenas na década de 1970 que sua posição assume feições mais explicitamente hermenêuticas e que ele pode ser inserido – não sem tensões – nessa tradição²⁵⁷.

hermenêutica de Gadamer consiste na necessidade de complementá-la com critérios normativos de progresso, demandados ou engendrados pela própria virada historicista longamente abordada pelo próprio Gadamer: “Com vista à *historicidade* do processo de compreensão, enfatizada por Gadamer, decorre daí a necessidade de se apontar no Compreender um *critério de progresso possível*. As exigências no sentido de uma hermenêutica filosófica *normativo-metodologicamente* relevante devem ser cumpridas de forma clara, independentemente de que se demonstrem os *limites* da possibilidade do Compreender, de maneira estreita ou ampla, ou de que maneira for. Pois se a resposta dada a esta pergunta acerca da possibilidade estiver desprovida das indicações de critérios sugeridos, o discernimento *transcendental-hermenêutico* não poderá ser diferenciado de uma ‘Elucidação’ *empírico-analítica* da possibilidade de um acontecimento; em todo caso, (...) uma tal ‘elucidação’ pode indicar apenas as condições *suficientes* para o insucesso do Compreender; para o Compreender bem-sucedido, por outro lado, ela só pode indicar as condições *necessárias*, no sentido de condições conforme as leis naturais”. Idem, p. 52-53.

²⁵⁷ Sobre o percurso hermenêutico de Ricœur, comenta Grondin: “Selon Ricœur, c’est parce qu’une description directe des phénomènes est impossible sans interprétation qu’il faut emprunter un tournant ou un ‘détour’ herméneutique. Il ne fait guère de doute que Ricœur a développé cette conception de l’herméneutique indépendamment de Gadamer (mais aussi, même si cela peut surprendre davantage, de Heidegger). Les références à Gadamer (...) sont à peu près absentes, ou tout à fait secondaires dans les grands travaux d’herméneutique qu’il a fait paraître dans les années 1960 et 1970, notamment dans *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969) et *La métaphore vive* (1975). Si elles se font plus nombreuses plus tard, notamment dans *Temps et récit* (1983-1985), *Soi-même comme un autre* (1990), et surtout dans *Du texte à l’action* (1986), elles ne deviendront cependant jamais vraiment déterminantes. C’est qu’elles apparaissent sur le fond d’une conception et d’une pratique de l’herméneutique dont les sources se trouvent encore en amont de l’œuvre de Gadamer, voir de Heidegger. Ricœur a, en effet, d’abord rencontré le continent de l’herméneutique dans le cadre de ses recherches sur le problème du mal (...) et l’herméneutique des symboles, menées durant les années 1950. Le problème du mal, qui est celui de l’incompréhensible perversion de la volonté, ne se prêtant guère à une thématization directe, on ne peut en prendre la mesure qu’à partir d’une interprétation ou d’une herméneutique de la symbolique du mal. C’est par ce biais que Ricœur est entré en herméneutique (...). La première herméneutique des symboles de Ricœur doit, en effet, beaucoup à Dilthey, même si Ricœur en élargit considérablement le sens.(...) Ricœur applique l’herméneutique de Dilthey à l’univers des symboles, mais il reste fidèle à son intention épistémologique: c’est une *logique de l’objectivation* que l’herméneutique doit rendre intelligible. Depuis, Ricœur a étendu l’arc de l’herméneutique à toute la sphère des expressions à plusieurs sens, celles qui intéressent à la psychanalyse (...), mais aussi surtout à la théorie du texte, à la métaphore, à la narrativité, à l’histoire et, finalement (...) à la compréhension de soi. Dans cet impressionnant parcours, l’herméneutique est restée, pour Ricœur, une réflexion sur les expressions ou les objectivations symboliques. Ce que l’herméneutique cherche à comprendre, c’est toujours un sens qui s’est déposé dans une forme objective (un symbole, un texte, un récit, etc.). Si l’on veut ‘comprendre’ cette forme, il faut aussi tenir compte de ses approches plus objectivantes, plus explicatives, celles de l’économie freudienne ou du structuralisme. La compréhension du sens ne peut, selon Ricœur, faire l’économie d’un détour par l’ordre des

Seu percurso não termina, no entanto, aí. Num encadeamento de questões que surgem a partir de aporias de trabalhos anteriores e que retornam com frequência em suas obras – como a história ou o mal –, Ricœur expande cada vez mais seus horizontes, integrando a cada etapa um conjunto tão heterônimo quanto vasto a seu repertório.

Talvez por isso – para além de questões biográficas que não são sem importância – suas tentativas de debate com Gadamer não tenham sido tão frutíferas. Com efeito, é com o texto *Herméneutique et critique des idéologies*, de 1973, que Ricœur busca um engajamento mais direto com a hermenêutica gadameriana, por meio de uma intervenção no debate em curso de Gadamer com Habermas. O título, com a cópula aditiva, já deixa entrever a visada de Ricœur: para ele, trata-se, de fato, de integrar hermenêutica e crítica, de corrigir uma pelo acréscimo da outra e, a partir dessa mediação, retomar o horizonte de uma teoria universal da compreensão²⁵⁸ – universal, mas não total, é necessário precisar.

Organizado em duas partes – a primeira, um mapeamento das alternativas no debate, e a segunda, sua proposta de síntese –, *Hermenêutica e crítica das ideologias* não oferece uma integração sistemática dos polos opostos; antes, o que Ricœur pretende ali é fazer com que haja mais escuta e reconhecimento recíproco num diálogo em que, como bem apontam vários comentadores, cada parte parece falar sozinha:

Meu intuito não é o de fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. (...) cada uma fala de um lugar diferente. (...) Todavia, pode ser exigido que *cada uma delas* reconheça a outra não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, ao seu modo, de uma reivindicação legítima.²⁵⁹

objectivations”. Grondin, Jean. Le tournant phénoménologique de l’herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et Ricœur. In: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Op. cit., p. 87-90.

²⁵⁸ De fato, logo na primeira página de seu estudo, vemos a antecipação dessa conclusão. A oposição entre Gadamer e Habermas aparece ali caracterizada como a pergunta pelo gesto filosófico fundamental ou de base: “Seria esse gesto o reconhecimento das condições históricas nas quais toda a compreensão humana está submetida, sob o regime da finitude? Ou seria, em última instância, um gesto de desafio, um gesto crítico, indefinidamente retomado e incessantemente dirigido contra a ‘falsa consciência’, contra as distorções da comunicação humana, por detrás das quais se dissimula o exercício permanente da dominação e da violência? (...) Esse desafio parece enunciar-se nos termos de uma alternativa: ou a consciência hermenêutica ou a consciência crítica. Mas seria isso mesmo? Não é a própria alternativa que deve ser recusada? Seria possível uma hermenêutica capaz de fazer justiça à crítica das ideologias, quer dizer, suscetível de mostrar sua necessidade do fundo mesmo de suas próprias exigências?” Ricœur, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. P 108.

²⁵⁹ Idem, p. 142. Berner enxerga a tentativa conciliadora de Ricœur da seguinte forma: “Paul Ricœur, qui se réclame lui aussi d’une ‘herméneutique philosophique’, qu’il précise parfois en la disant ‘réflexive’ et ‘critique’, (...) a souvent essayé, à partir de la reprise de l’histoire traditionnelle et en insistant sur les rapports entre herméneutique et phénoménologie, de formuler ‘la tâche de l’herméneutique’ consistant à *concilier* la visée ontologique ou encore la visée d’une herméneutique ‘philosophique’ et d’une herméneutique ‘critique’. Ricœur (...) refuse l’alternative entre deux définitions d’herméneutique jugées incompatibles; il veut ‘articuler l’un sur l’autre le concept *ontologique* de compréhension et le concept *épistémique* d’interprétation’, celle qui y voit un mode d’être et celle qui y voit un mode de connaissance”. Berner. *Au détour du sens*, p. 73.

As reivindicações aparecem na forma de questões: 1) “A que condição uma filosofia hermenêutica pode, em si mesma, dar conta da exigência de uma crítica das ideologias? A preço de que reformulação ou de refundação de seu programa?”²⁶⁰; 2) “A que condição uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última análise, desprovida de preconceitos hermenêuticos?”²⁶¹; 3) donde a síntese *como é possível uma hermenêutica que seja ela mesma crítica?*²⁶² Vejamos como essas perguntas dirigem a aproximação – e a apropriação – que Ricœur faz do debate entre Gadamer e Habermas²⁶³.

3.1. A hermenêutica universal da consciência histórica

Ricœur situa o cerne da questão na ligação que Gadamer faz dos conceitos de preconceito, autoridade e tradição; este solo constitui, nas palavras de Ricœur o “lugar de onde fala essa hermenêutica e de onde formula sua reivindicação de universalidade”. Trata-se precisamente da experiência que opõe o discurso da alienação científica ao da pertença hermenêutica, que lhe aparece como pressuposto:

Essa experiência é a do escândalo constituído, na escala da consciência moderna, pelo tipo de distanciamento alienante – de *Verfremdung* – que é muito mais que um sentimento ou que um humor: é a pressuposição ontológica que sustenta a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia dessas ciências implica inelutavelmente um distanciamento, o qual, por sua vez, pressupõe a destruição da relação primordial de pertença – de *Zugehörigkeit* –, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal.²⁶⁴

Para Ricœur, é a partir da dialética pertença-distanciamento que se constitui a universalidade da hermenêutica gadameriana; ele organiza o projeto de Gadamer em torno da questão da consciência histórica, que consistiria num “microcosmo de toda obra e miniatura de todo debate [com Habermas]”²⁶⁵ e avalia que a universalidade pretendida “é a contrapartida da

²⁶⁰ *Hermenêutica e ideologias*, p. 142-143.

²⁶¹ Idem, p. 143.

²⁶² A mesma tríade aparece, anteriormente, no final da introdução do artigo em questão. Idem, p. 110.

²⁶³ É importante destacar que não se trata exatamente de uma posição intermediária. Ricœur é explícito ao afirmar sua maior proximidade com a hermenêutica de Gadamer, tratando de corrigi-la e fortalecê-la face às críticas de Habermas: “Ao retornarmos, assim, a uma problemática do texto, da exegese e da filologia, parece que restringimos o alcance e o ângulo de visão da hermenêutica. Todavia, como toda reivindicação de universalidade é emitida de algum lugar, podemos esperar que a restauração do elo da hermenêutica com a exegese faça aparecer, por sua vez, traços de universalidade que, sem contradizer realmente a hermenêutica de Gadamer, retificam-na num sentido decisivo para a solução do debate com a crítica das ideologias”. Idem, p. 146.

²⁶⁴ Idem, p. 111.

²⁶⁵ Idem, p. 112. Aqui me afasto de Ricœur. A leitura que apresentei de *Verdade e método*, no primeiro capítulo deste trabalho, toma como fio condutor da hermenêutica gadameriana precisamente a questão sobre a natureza da linguagem, da qual deriva sua pretensão de universalidade. O próprio Gadamer parece indicar que a consciência

estreiteza da experiência inicial onde ela se enraíza”²⁶⁶. Teria sido a decisão gadameriana de tomar a consciência histórica como ponto de partida para a afirmação da universalidade da hermenêutica que acabou por colocar Gadamer em rota de colisão inescapável com a crítica das ideologias - numa reedição do conflito entre romantismo e *Aufklärung*:

Ao privilegiar, como eixo de reflexão, a consciência histórica e a questão das condições de possibilidade das ciências do espírito, Gadamer orientava inevitavelmente a filosofia hermenêutica para a reabilitação do preconceito e para a apologia da tradição e da autoridade. Inclusive, situava essa filosofia hermenêutica numa posição conflitual com relação a toda a crítica das ideologias. Ao mesmo tempo, o próprio conflito, apesar da terminologia moderna, era reduzido à sua formulação mais antiga, contemporânea da luta entre o espírito do romantismo e o da *Aufklärung*, e devia assumir a forma de uma repetição do mesmo conflito ao longo de percurso obrigatório, partindo do romantismo como ponto inicial, passando pela etapa epistemológica das ciências do espírito, com Dilthey, e submetido à transposição ontológica, com Heidegger. Em outras palavras, ao adotar a experiência privilegiada da consciência histórica, Gadamer também adotava certo percurso filosófico que devia inelutavelmente reiterar.²⁶⁷

Ricœur nos recorda que o objetivo de Gadamer é precisamente o de ir além dessa oposição entre romantismo e Iluminismo, pois face ao preconceito contra os preconceitos expresso neste último não basta afirmá-los dogmaticamente à moda de uma restauração saudosista das origens. Para reposicionar a questão, Gadamer precisa superar Dilthey e recorrer a Heidegger, retirando o preconceito da esfera da interioridade e da subjetividade e situando-o, como vimos, na estrutura da pré-compreensão²⁶⁸. É com certo ceticismo que Ricœur enxerga esse movimento

estética e a consciência histórica são instâncias ou casos privilegiados que nos permitem aceder à problemática mais fundamental da ontologia da linguagem. Concorro com Ricœur, todavia, quando ele indica a consciência histórica como o cerne do debate entre Gadamer e Habermas; como dito acima, esse deslocamento de perspectivas talvez seja uma das fontes dos desencontros entre os dois autores, que parecem buscar a cada momento do debate - sem grande sucesso - um solo comum de convergência.

²⁶⁶ Idem, p. 113. Novamente, dadas as divergências de leitura e foco, tenho buscado neste trabalho mostrar que a universalidade não se ancora numa experiência estreita, mas está, pelo contrário, ligada à experiência mais fundamental de nosso modo de ser: a saber, a linguagem. Ricœur tem razão, entretanto, ao dizer que a universalidade da hermenêutica não é nunca afirmada abstratamente e que “[p]ara cada pesquisador, ela está centrada numa problemática dominante, numa experiência privilegiada”. Idem, p. 112. Analisaremos adiante como essa avaliação – a meu ver equivocada – do que constitui o ponto de partida de Gadamer afeta a argumentação de Ricœur.

²⁶⁷ Idem, p. 113-114.

²⁶⁸ “(...) é a Dilthey que devemos a ilusão segundo a qual há duas científicidades, duas metodologias, duas epistemologias: a das ciências da natureza e a das ciências do espírito. (...) Seu ponto de partida continua sendo a consciência de si, o domínio de si mesmo. Com ele, a subjetividade permanece a referência última. O reino da *Erlebnis* é o reino de um primordial que sou eu. Neste sentido, o fundamento é o *Innesein*, a interioridade, a tomada de consciência de si”. Idem, p. 116. E logo adiante: “A reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição será, pois, dirigida contra o reino da subjetividade e da interioridade, (...) contra os critérios da reflexividade. Essa polêmica anti-reflexiva contribuirá mesmo para conferir ao arrazoado que exporemos a seguir a aparência de um retorno a uma posição pré-crítica. (...) A história me precede e antecipa-se à minha reflexão. Pertencço à história

de superação; não em seu conteúdo, mas em sua efetividade: cabe perguntar se Gadamer de fato conseguiu se livrar da influência de Dilthey na sequência de sua investigação. Para Ricœur, a resposta é negativa:

Não é a fidelidade a Dilthey – mais profunda que a crítica a seu respeito – que explica o fato de ser a questão da história e da historicidade, e não a do texto e da exegese, que continua a fornecer o que eu chamaria, num sentido próximo ao de certas expressões do próprio Gadamer, a experiência *principis* da hermenêutica? Ora, talvez seja nesse nível que precisemos interrogar a hermenêutica de Gadamer, isto é, num nível em que sua fidelidade a Dilthey é mais significativa do que sua crítica.²⁶⁹

A estratégia argumentativa de Ricœur é clara: mostrar como a opção pela consciência histórica, que em sua leitura determinou decisivamente os rumos da hermenêutica gadameriana em sua concepção e nos debates que lhe sucederam, deve ser contestada internamente, nos termos de uma contradição performativa da parte de Gadamer. Com isso, o caminho estará livre para a sugestão de um caso alternativo como ponto de partida da universalidade da hermenêutica: o modelo do texto e a atividade da exegese.

O deslocamento de perspectivas visa também a superar outra deficiência da filosofia de Gadamer: ao erguer suas fundações em terreno heideggeriano, Gadamer se viu enredado na mesma armadilha de seu mestre, a de não conseguir retornar, após a radicalização ontológica em busca dos fundamentos da compreensão, à epistemologia cuja suspensão lhe era condição de possibilidade. “A preocupação de enraizar o círculo mais fundo que toda epistemologia impede-nos de repetir a questão epistemológica depois da ontologia”²⁷⁰. Com isso, permanecia sempre irrealizado o potencial crítico inscrito, *ab ovo*, na própria hermenêutica:

(...) reconhecer a instância crítica é uma veleidade da hermenêutica incessantemente reiterada, mas sem cessar abortada. Com efeito, a partir de Heidegger, a hermenêutica está completamente engajada no movimento de *volta ao fundamento* que, de uma certa questão epistemológica concernente às condições de possibilidade das “ciências do

antes de me pertencer. Ora, Dilthey não pôde compreender isso, porque sua revolução permanece epistemológica e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica”. Idem, *ibidem*.

²⁶⁹ Idem, p. 116-117. Berner é preciso ao sublinhar essa permanência da herança de Dilthey mesmo na hermenêutica ontológica: “(...) cette perspective ontologique n’a de sens que lorsqu’elle ne récuse pas la dimension méthodologique qui est l’un de ses pôles. Car l’une des thèses de l’herméneutique est que la compréhension elle-même n’est pas immédiate: nous ne nous comprenons pas nous-mêmes sans intermédiaire et le monde ne s’offre pas à nous tout directement sous forme d’évidence. L’herméneutique philosophique est ainsi par essence l’affirmation de la finitude de la conscience dans l’approche de soi, des œuvres et du monde, conscience de la finitude de l’intelligence dépendante d’une histoire qui la déborde et l’encadre. C’est pourquoi elle passe par la compréhension des textes, puis est étendue, dans le champ des sciences de l’esprit, à l’interprétation de toutes les données culturelles, c’est-à-dire de tout ce que l’homme a transformé, tous les signes où peut se lire la marque de l’esprit que Dilthey, après Hegel, appelait ‘esprit objectif’.” Berner. *Au détour du sens*, p. 74.

²⁷⁰ *Hermenêutica e ideologias*, p. 144.

espírito”, leva à estrutura ontológica do compreender. Podemos então nos perguntar se é possível o trajeto de retorno. No entanto, é sobre esse trajeto de retorno que poderia impor-se e revelar-se a afirmação de que as questões de crítica exegetico-histórica são questões “derivadas”, de que o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está “fundado” sobre uma estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental.²⁷¹

Ricœur chama a atenção para o potencial crítico contido na hermenêutica de Heidegger, mas lamenta o fato dele ter sido dirigido exclusivamente ao trabalho de desconstrução da metafísica:

E compreendemos por que: desde que a hermenêutica se torna hermenêutica do ser – do sentido do ser –, a estrutura de antecipação própria à questão do sentido do ser é fornecida pela história da metafísica, que ocupa justamente o lugar do preconceito. A partir de então, a hermenêutica do ser revela todos os seus recursos críticos em seu debate com a substância grega e medieval, com o *cogito* cartesiano e kantiano. O confronto com a tradição metafísica do Ocidente ocupa o lugar de uma crítica dos preconceitos. (...) numa perspectiva heideggeriana, a única crítica interna que podemos conceber como parte integrante do empreendimento de desocultamento é a desconstrução da metafísica. E uma crítica propriamente epistemológica só pode ser reassumida indiretamente, na medida em que podem ser discernidos resíduos metafísicos operando até mesmo nas ciências pretensamente positivas ou empíricas.²⁷²

O preço a se pagar, na assunção da perspectiva ontológica, é o deslocamento do terreno do debate, de tal modo a impossibilitar o diálogo com as ciências humanas. Ao abandonarmos a questão do conhecimento em prol da questão pelo sentido do ser, as ciências humanas perdem voz na investigação - nada têm a dizer ou acrescentar.

É para evitar esse caminho, que aparece em Heidegger como inevitável, que Ricœur enfatiza o caráter fundamental da experiência da alienação e do distanciamento na consciência histórica no interior da hermenêutica de Gadamer. Pois é essa experiência que provoca como efeito a atitude metodológica das ciências humanas, que visa superá-la. Ao retomá-la como caso central de sua teoria da compreensão, Gadamer estaria reabilitado – e mais, se veria obrigado – a dialogar com as ciências humanas também no plano propriamente epistemológico²⁷³. É certo

²⁷¹ Idem, p. 143.

²⁷² Idem, p. 144. Sobre a leitura ricœuriana de Heidegger, escreve Berner: “(...) il est difficile de souligner l’importance de l’herméneutique sans plus pouvoir se rattacher, d’une manière ou d’une autre, à ce que Heidegger appelait l’herméneutique du *Dasein*’. C’est à partir de là que se comprennent les choses qui finalement importent, à savoir les questions fondamentales concernant la vie telle qu’elle doit être menée. Pour cela, il faut prendre sur soi et au sérieux la prétention du langage et du sens qui s’y exprime dans sa référence au réel”. Berner. *Au détour du sens*, p. 73-74.

²⁷³ *Hermenêutica e ideologias*, p. 145.

que o próprio Gadamer trabalha extensamente a oposição à atitude do distanciamento, uma reflexão que atinge seu ápice na noção de história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*):

Essa categoria não depende mais da metodologia, da *Forschung* histórica, mas da consciência reflexiva dessa metodologia. Trata-se de uma categoria da tomada de consciência histórica. (...) De um modo geral podemos dizer que se trata da consciência de estar exposto à história e a sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós, pois essa eficácia faz parte de seu sentido enquanto fenômeno histórico.²⁷⁴

Tomando consciência de nossa vinculação à história dos efeitos, somos obrigados a aceitar que: 1) o distanciamento metodológico assumido nas ciências humanas é um artifício epistêmico que pretende responder a uma condição ontológica fundamental; 2) não há sobrevoo possível que nos permita aceder a um saber absoluto e totalizante, sendo todo saber historicamente situado e finito; 3) o horizonte situado se constitui sobre o solo de um acordo prévio tácito, que possibilita o deslocamento desde sua própria perspectiva singular rumo a fenômenos de sentido; 4) esse horizonte situado, antes de representar limite à reflexão, consiste na condição mesma de possibilidade de seu desenrolar, um processo que vimos quando do exame do conceito de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*)²⁷⁵.

Uma vez conscientes da história dos efeitos, na qual estamos ontológica, fundamental e inescapavelmente mergulhados, nossos preconceitos são reabilitados dialeticamente enquanto horizonte²⁷⁶. Aqui, no entanto, ocorre a referida separação dos rumos de Gadamer e Ricœur, pois onde este vê a conexão que permitiria uma reformulação epistemológica das ciências humanas a partir da revelação do papel da história dos efeitos, da fusão de horizontes e do preconceito, aquele vê o fundamento ontológico que lhe permite descartá-las como um todo:

A pesquisa científica (a *Forschung*, e a *inquiry*) não escapa à consciência histórica daqueles que vivem e fazem história. O saber histórico não pode libertar-se da condição histórica. É por isso que o projeto de uma ciência livre de preconceitos torna-se impossível. É a partir de uma tradição que a interpela que a história coloca ao passado questões significativas, persegue uma pesquisa significativa e atinge resultados significativos. (...) a história como ciência recebe suas significações, no início e no fim da pesquisa, do vínculo que conserva com uma tradição recebida e reconhecida. Entre a ação

²⁷⁴ Idem, p. 123.

²⁷⁵ Idem, p. 124-125.

²⁷⁶ “Desse conceito insuperável de fusão dos horizontes a teoria do preconceito recebe sua característica mais típica: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o longínquo. Dessa relação com o próprio e com o outro o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que me transporto para o outro que me descubro a mim mesmo, com o meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nessa tensão entre o outro e o próprio, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor, que o preconceito se torna operante, constitutivo de historicidade”. Idem, p. 126.

da tradição e a investigação histórica forma-se um pacto que nenhuma consciência crítica poderá desfazer, sob pena de tornar insensata a própria pesquisa. A história dos historiadores (*Historie*), pois, não faz senão elevar a um grau mais alto de consciência a vida mesma na história (*Geschichte*) (...). O elo do homem com o passado precede e engloba o tratamento puramente objetivo dos fatos do passado.²⁷⁷

Ricœur põe a descoberto o argumento gadameriano contra as ciências humanas, em especial a ciência histórica, do qual – em sua leitura, da qual discordo – deriva a pretensão de universalidade da hermenêutica. Para ele, a recusa da epistemologia em favor da ontologia dá vazão à reivindicação de universalidade ao problema hermenêutico em três sentidos: 1) o primeiro, a pretensão de cobrir a mesma amplitude da ciência, agora sobre outro fundamento, numa dimensão metacrítica²⁷⁸; 2) o segundo, no sentido de universalizar o modelo de compreensão extraído de um exemplo particular privilegiado – no caso, a história (ou a arte) –, elevando-o a paradigma da existência humana²⁷⁹; 3) finalmente – e mais alinhado com a perspectiva que venho construindo desde o início deste trabalho – a universalidade da linguagem, *medium* no qual se dá a compreensão e se constitui a consciência hermenêutica²⁸⁰.

²⁷⁷ Idem, p. 126. Quanto à separação de rumos entre Gadamer e Ricœur, comenta Berner: “(...) contre Gadamer, Ricœur résistera ‘la tentation de séparer la vérité, propre à la compréhension, et la méthode, mise en œuvre par les disciplines issues de l’exégèse’. Ce qui souligne ainsi Ricœur, c’est que l’existence ne nous est pas donnée immédiatement dans une intuition. Elle nous apparaît à travers de complexes processus qui nous situent dans le monde, qui nous inscrivent dans une réalité historique et sociale, une langue et des concepts dont nous héritons, dans une culture transmise et dans des valeurs par rapport auxquelles nous nous situons. Bref, nous commençons quelque part au milieu, parmi d’autres hommes eux-mêmes déjà déterminés, partageant avec eux coutumes, langue et valeurs spécifiques. Comprendre passe alors par de multiples médiations qui sont autant de détours de l’homme vers lui-même, détours plus souvent inconscients ou aveugles. L’homme n’accède directement ni à lui-même, ni à l’absolu. Il est condamné à la déviation par le langage et la réflexion qui seuls donnent le sens, c’est-à-dire le construisent. (...) Il n’y a pas de voie directe qui mène aux choses mêmes, droit aux choses, ‘zu den Sachen selbst’. (...) Nous sommes invités au détour, à représenter la forteresse au cœur de laquelle se dresse le réel sans que l’accès nous y soit autorisé”. Berner. *Au détour du sens*, p. 77-78.

²⁷⁸ “A universalidade é, inicialmente, uma reivindicação elevada por excelência dizendo respeito ao nosso saber e ao nosso poder. A hermenêutica pretende cobrir o mesmo domínio que a investigação científica, mas fundando-a numa experiência do mundo que precede e engloba tanto o saber quanto o poder da ciência. Portanto, essa reivindicação de universalidade eleva-se a um mesmo domínio que a crítica; também esta se dirige às condições de possibilidade do conhecimento do saber e do poder levadas a efeito pela ciência. (...) Subtrair ao nosso arbítrio o que a ciência submete a ele; eis a primeira tarefa metacrítica”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 127.

²⁷⁹ “(...) sob pena de tornar-se uma *Methodik*, a hermenêutica só pode elevar sua pretensão à universalidade a partir de domínios bastante concretos, por conseguinte, a partir de hermenêuticas regionais que ela precisa sempre desregionalizar. É nesse esforço de desregionalização que talvez encontre uma resistência que se deve à natureza mesma das experiências-testemunhas sobre as quais ela se destaca. Essas experiências são, por excelência, experiências de alienação (*Verfremdung*), quer na consciência estética, na consciência histórica ou na consciência da linguagem. Essa luta contra o distanciamento metodológico faz ao mesmo tempo da hermenêutica uma crítica da crítica. Ela sempre tem necessidade de escalar o rochedo de Sísifo, de restaurar o solo ontológico degradado pela metodologia. Ao mesmo tempo, porém, a crítica da crítica leva-nos a assumir uma tese que aparecerá bastante suspeita aos olhos da ‘crítica’, a saber: já há um consenso que funda a possibilidade da relação estética, da relação histórica e da relação da linguagem”. Idem, p. 128.

²⁸⁰ “O elemento fundamental que nos permite desregionalizar a hermenêutica é a própria linguagem. O acordo que nos orienta é o entendimento no diálogo. Não se trata, forçosamente, do face-a-face tranquilo, mas da relação questão-resposta em sua radicalidade (...). É por isso que toda hermenêutica culmina no conceito de ‘dimensão de linguagem’ (*Sprachlichkeit*)”. Idem, p. 128-129. Que Ricœur não extraia daí o sentido fundamental e a experiência

De encontro a essa pretensão tríplice, vem a crítica das ideologias de Habermas. A seguir, vejamos, pois, como Ricœur a interpreta e em que sentido a choca com a hermenêutica de Gadamer.

3.2. A crítica das ideologias

Ricœur organiza a oposição de Habermas a Gadamer em quatro pares de referência: preconceito/interesse, ciências do espírito/ciências sociais críticas, não-compreensão/ideologia, ontologia do diálogo/ideal regulador da comunicação livre²⁸¹. Haveria, no debate entre os dois, uma disputa pela prevalência em cada pólo em detrimento do outro. Em todo caso, o que está em jogo é uma “interpenetração” da crítica das ideologias na hermenêutica, levando à pergunta: “em que condições a crítica pode se apresentar como uma meta-hermenêutica?”²⁸²

Na análise da teoria habermasiana dos interesses como objeção “a toda pretensão do sujeito teórico de situar-se além da esfera do desejo”²⁸³, Ricœur a situa especialmente próxima da hermenêutica na esfera do interesse prático. Se o interesse introduz “a ideologia no sentido de um conhecimento pretensamente desinteressado, servindo para dissimular um interesse sob a forma de racionalização”²⁸⁴, então a “tarefa de uma filosofia crítica consiste justamente em desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento de conhecimento”²⁸⁵. O que está em jogo é liberar a razão para seu exercício livre de coações, algo que só seria atingido na

privilegiada da hermenêutica gadameriana é algo a se lamentar. Parece-me que seria muito mais produtivo partir dessa linguisticidade e opor-lhe o desafio de incorporar procedimentos metódico-explicativos.

²⁸¹ Idem, p. 129-130. David Kaplan, em sua interpretação da “teoria crítica de Ricœur” também organiza os pontos centrais do debate em quatro eixos: “(1) Where Gadamer rehabilitates the concepts of prejudice, tradition, and authority by linking them with Heidegger’s fore-structures of understanding, Habermas develops the concept of interest that stems from the Western Marxist tradition; (2) where Gadamer appeals to the human sciences to reinterpret and to overcome distancing from cultural traditions, Habermas focuses on the critical social sciences in order to locate the emancipatory possibilities of critical reflection on institutional reifications; (3) where Gadamer takes misunderstanding to be the obstacle to understanding, for Habermas the obstacle is ideology, or systematically distorted communication that gives rise to false consensus and pseudo-communication; and (4) where Gadamer bases the task of hermeneutics on an ontology of language, Habermas links a theory of communicative competence with the regulative principle of unconstrained communication. The contrast, then, is between the humility of philosophical hermeneutics and the defiance of the critique of ideology. The former emphasizes our finitude and the historical conditions to which we belong, while the latter opposes hidden, systematic distortions of self-understanding guided by the limit idea of an ideal community of unconstrained communication”. Kaplan, David. *Ricœur’s critical theory*. Albany: State University of New York Press, 2003. P. 37-38.

²⁸² *Hermenêutica e ideologias*, p. 152. Na leitura de Kaplan: “Ricœur claims that what is at stake in the Habermas-Gadamer debate is the fundamental gesture of philosophy: submission to finitude or defiance against domination. Rather than articulate a perspective that reconciles hermeneutics and the critique of ideology, he claims that he is merely trying to show how each can recognize the universality of the other. (...) His goal is to eliminate any false antinomies between the two and to recognize their different concerns and orientations, namely a rehabilitation of tradition and historical understanding in the case of hermeneutics, and a theory of the intersection of institutions with language, labor, and power in the case of the critique of ideology”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 37.

²⁸³ *Hermenêutica e ideologias*, p. 131.

²⁸⁴ Idem, *ibidem*.

²⁸⁵ Idem, *ibidem*.

perspectiva de uma filosofia que tome por objeto privilegiado os obstáculos a esse exercício, mudando o foco das faculdades e condições de possibilidade de seu sucesso – ou, ao menos, incluindo em seu rol a ausência de deformações estruturais da linguagem. Na dimensão propriamente prática da razão, “[a] significação das proposições (...) não procede da previsão possível e da explorabilidade técnica, mas da compreensão do sentido”²⁸⁶, o que, para Ricœur, convidaria a intervenção de uma operação com a qual a tradição hermenêutica estaria mais que familiarizada: “Essa compreensão é feita através do canal da interpretação das mensagens trocadas na linguagem ordinária, mediante a interpretação dos textos transmitidos pela tradição, enfim graças à interpretação das normas que institucionalizam os papéis sociais”²⁸⁷. Ora, conclui Ricœur, o que haveria de mais gadameriano que isso?

(...) nesse nível da ação comunicativa a compreensão está submetida às condições da pré-compreensão pelo intérprete e essa pré-compreensão é feita sobre o fundo das significações tradicionais incorporadas à apreensão de todo o fenômeno novo. Nem mesmo a ênfase dada por Habermas às ciências hermenêuticas é, fundamentalmente, estranha a Gadamer na medida em que este vinculava a interpretação do outrora e do distante à “aplicação” (*Anwendung*) aqui, hoje. Mais próximos de Gadamer também estamos mais distantes de Marx. Com efeito, é da distinção entre esses dois níveis de interesse - interesse tecnológico e interesse prático -, entre esses dois níveis de ciência - ciência

²⁸⁶ Idem, p. 132. Kaplan vê aqui a conexão temática entre a transformação que ocorre na subjetividade do intérprete e a crítica da falsa consciência: “As we interpret, we learn, we develop, and we transform ourselves. Corresponding to the appropriation of proposed worlds offered by the text is the ‘disappropriation’ of the self. Interpretation implies self-interpretation, thus any discourse that challenges authority may also challenge one’s self-understanding. Self-reflection turns into critical reflection when it identifies the limits of understanding in order to determine legitimate and illegitimate prejudices and authority. Any interpretation that exposes the illusions of the subject functions in the same way as a critique of ideology”. Kaplan, *Ricœur’s critical theory*, p. 39.

²⁸⁷ *Hermenêutica e ideologias*, p. 132. Não sem certa ironia, Ricœur aproxima a teoria habermasiana dos interesses da Analítica heideggeriana do *Dasein*. Para ele, embora seja necessário reconhecer que hermenêutica das tradições e crítica das ideologias falem desde lugares distintos, elas se cruzam, sendo aquela, por vezes, condição de possibilidade desta: “(...) podemos muito bem chamar essa analítica dos interesses de meta-hermenêutica, se é que admitimos que a hermenêutica consiste principalmente numa hermenêutica do discurso, até mesmo num idealismo da vida da linguagem. Mas vimos que não é nada disso, que a hermenêutica da pré-compreensão é, fundamentalmente, hermenêutica da finitude. É por isso que de bom grado aceito dizer que a crítica das ideologias expressa sua reivindicação a partir de um lugar distinto da hermenêutica, a saber, daquele onde se conjuga a sequência trabalho-poder-linguagem. Contudo, as duas reivindicações se cruzam num lugar comum: a hermenêutica da finitude assegura, *a priori*, a correlação entre o conceito de preconceito e o de ideologia”. Idem, p. 153. Seguindo o comentário de Kaplan: “As quase-transcendental categories they [interests] are neither empirically justifiable nor theoretically posited. Instead they are anthropological structures that link knowledge with interest. A hermeneutical pre-understanding and a knowledge-constitutive interest share a common ground in human finitude (...). Prejudice and ideology both presuppose our belonging to a tradition and are understood on the basis of a motivated interpretation. Although ideology functions differently from a prejudice, it is recognized as such in a similar way through a dialectic of explanation and understanding. In this respect there is no difference between an interest and prejudice. However, the concept of a prejudice is preferable to that of an interest because its epistemological and ontological status is more clear and more consistent”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 39-40.

empírico-analítica e ciência histórico-hermenêutica - que procede a crítica interna do marxismo (...).²⁸⁸

Ricœur vê na abertura de um espaço de ação não determinado pelo interesse técnico-instrumental um movimento que simultaneamente afasta Habermas do marxismo e o aproxima da hermenêutica gadameriana, dado que agora o que está em jogo são manifestações de violência e dominação não mais nas forças de produção, mas nas relações de produção²⁸⁹. Mas se isso se aplica ao interesse prático, com o interesse pela emancipação ocorre o contrário: aqui, hermenêutica das tradições e crítica das ideologias se afastam ao máximo. Isso porque “[e]sse interesse só é ativo na instância crítica que desmascara os interesses operando nas atividades de conhecimento, que mostra a dependência do sujeito teórico às condições empíricas oriundas das coações institucionais e que orienta o reconhecimento dessas formas de coação em direção à emancipação”²⁹⁰. O que o interesse pela emancipação demanda é um movimento de auto-reflexão crítica, ao passo que o projeto hermenêutico “coloca a tradição assumida acima do juízo, e o projeto crítico que situa a reflexão acima da coação institucionalizada”²⁹¹. Para desenvolver o interesse pela emancipação, portanto, é necessário afastar-se das ciências do espírito, das ciências histórico-hermenêuticas, para se aproximar das ciências sociais críticas²⁹².

²⁸⁸ *Hermenêutica e ideologias*, p. 133.

²⁸⁹ “(...) os fenômenos de dominação e de violência, a dissimulação dessas relações de força em ideologias e o empreendimento político de libertação transferem-se para a esfera das *relações* de produção e não das *forças* de produção. Portanto, precisamos tomar consciência da distinção das duas esferas da ação instrumental e da ação comunicativa, para dar-mo-nos conta dos próprios fenômenos analisados por Marx: antagonismo, dominação, dissimulação, libertação. (...) Ao situar forças e relações sob o mesmo conceito de produção, ele [o marxismo] se impede de desdobrar realmente os interesses e, por conseguinte, também os níveis de ação e as esferas de ciência. É nesse particular que ele pertence explicitamente à história do positivismo, à história de esquecimento da reflexão, mesmo que pertença implicitamente à história da tomada de consciência das reificações que afetam a comunicação”. Idem, p. 133-134.

²⁹⁰ Idem, p. 135. Na leitura de Kaplan, Ricœur está aqui chamando a atenção para o vínculo entre o interesse pela emancipação e o interesse comunicativo: “The critique of distortions is always linked to communicative experience, thus collapsing the distinction between an interest in emancipation and interest in communication. Any critique is raised from someplace and must be expressed in language, that is, in terms of a concrete, historical context. The critique of ideology is made on the basis of a creative interpretation of a cultural heritage. It is an interpretation prejudiced by the idea that domination and exploitation are unjust and unacceptable. Hermeneutics presupposes something different and better in terms of which the object of interpretation is explained and understood. Without such regulative ideals hermeneutics is not as revelatory and disclosive as its proponents would have us believe. In turn, a critique of ideology that is motivated by an interest in liberation and a concern for the oppressed is sustained and enabled by the very language and tradition it criticizes. Hermeneutics without a project of liberation is blind; a project of liberation without historical experience is empty. We must be able to interpret our past in order to project our emancipation in a historical context”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 40.

²⁹¹ *Hermenêutica e ideologias*, p. 135.

²⁹² Muito embora sejamos obrigados a reconhecer, no interior das ciências histórico-hermenêuticas, seu momento crítico: “(...) são essencialmente ciências da cultura, da retomada das heranças culturais no processo histórico; são, portanto, por natureza, ciências da tradição, sem dúvida da tradição reinterpretada, reinventada por sua implicação aqui e agora, mas da tradição continuada. É a essas ciências que a hermenêutica de Gadamer liga, inicialmente, seu destino. Podem comportar um momento crítico, mas, por natureza, tendem a lutar contra o distanciamento alienante da consciência estética, histórica e da linguagem. Com isso, elas nos impedem de situar a instância crítica acima de reconhecimento de autoridade da tradição mesmo reinterpretada. A instância crítica só pode se

Será no âmbito das ciências sociais críticas que Ricœur situará o desafio mais radical de Habermas a Gadamer: ao nos darmos conta de que distorções sistemáticas causadas por violência acumulada nas formas de comunicação impedem estruturalmente qualquer possibilidade de compreensão, o mal-entendido – categoria clássica da hermenêutica elevada à centralidade por Schleiermacher – deve ser substituído pela ideologia; dito diretamente: “o conceito de ideologia ocupa, numa ciência social crítica, o lugar que ocupa o conceito de mal-entendido, de não-compreensão numa hermenêutica das tradições”²⁹³. O que está em jogo é o reconhecimento de que a homologia hermeneuticamente postulada entre compreensão efetiva e mal-entendido não se sustenta, uma vez que estivera baseada na pressuposição de um acordo tácito implícito na comunicação, crença esta que se revela mera ilusão ideológica²⁹⁴. Trata-se não mais de refazer o esforço interpretativo sobre as mesmas bases, mas justamente expor o grau de coação envolvido na constituição mesma dessas bases; o que a crítica da ideologia revela, em última instância, é a impossibilidade do diálogo.

A tarefa que nos é imposta na perspectiva da crítica da ideologia é a de desconstrução da violência comunicativa, donde a pergunta por sua origem. De onde vem, afinal, a coação e o constrangimento do diálogo? Aprendemos com a tradição crítica que ela vem precisamente da autoridade, que o exercício da autoridade muitas vezes se converte em exercício autoritário e que a relação que Gadamer concebeu como uma relação entre conhecimento, reconhecimento e constituição da autoridade se revela nada mais do que uma neutralização e um esquecimento de processos históricos de violência²⁹⁵. Contra esse diagnóstico, a hermenêutica das tradições

desenvolver como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência no que concerne às figuras da pré-compreensão, que sempre precede e engloba a instância crítica”. Idem, p. 134.

²⁹³ Idem, p. 135.

²⁹⁴ “Há hermenêutica onde houver não-compreensão. Mas há hermenêutica porque há a convicção e a confiança de que a compreensão que precede e engloba a não-compreensão tem condições de reintegrar a não-compreensão na compreensão, pelo movimento mesmo da questão e da resposta, baseado no modelo dialogal. A não-compreensão é (...) homogênea à compreensão, do mesmo tipo que ela. Por isso a compreensão não recorre a procedimentos explicativos, que são remetidos para o campo das pretensões abusivas do ‘metodologismo’.” Idem, p. 135-136.

²⁹⁵ Ao que a hermenêutica das tradições opõe o seguinte desafio: “(...) admitamos que a ideologia consista, hoje, na dissimulação da diferença entre a ordem normativa da ação comunicativa e o condicionamento burocrático, por conseguinte, na dissolução da esfera de interação mediatizada pela linguagem nas estruturas da ação instrumental; se isto ocorre, o que devemos fazer para que o interesse pela emancipação não permaneça um desejo piedoso, a não ser que o encarnemos no despertar da ação comunicativa? E sobre o que podemos apoiar concretamente o despertar da ação comunicativa, senão sobre a retomada criadora das heranças culturais?” Idem, p. 157. Mais adiante: “(...) de onde vocês falam quando recorrem à *Selbstreflexion*, 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*, enquanto 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, a dos atos libertários, a do êxodo e a da ressurreição”. Idem, p. 157-158. A *tradição da crítica* pode ser mais bem compreendida, inclusive com referência ao paralelo das vanguardas artísticas enquanto “tradição da ruptura”. Ver: Paz, Octavio. A tradição da ruptura. In: *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

– ou da confiança, como dirá Ricœur – nada tem a fazer, uma vez que esse quadro é tematizado apenas marginalmente em suas categorias:

Esse elo entre ideologia e violência é capital, porque introduz no campo da reflexão grandezas que, sem estarem ausentes da hermenêutica, não são enfatizadas por ela: o trabalho e o poder. (...) o fenômeno de dominação produz-se na esfera da ação comunicativa; é nela que a linguagem é distorcida em suas condições de exercício, no plano da competência comunicativa. Por isso uma hermenêutica que se restringe à dimensão de linguagem (*Sprachlichkeit*) encontra seu limite num fenômeno que só afeta a linguagem como tal porque a relação entre as três grandezas - trabalho, poder e linguagem - fica alterada.²⁹⁶

Para compreender essas distorções linguísticas, portanto, não podemos nos restringir à dimensão da linguagem – elevada por Gadamer a dimensão universal e de onde ele extrai a universalidade de sua própria hermenêutica. É necessário, ao contrário, remeter-nos às dimensões de trabalho e poder, cujo esquecimento produz justamente a espécie de monologia ideológica da qual Habermas acusa Gadamer²⁹⁷. Dados esses limites:

(...) a dissolução das ideologias deve tomar o atalho de procedimentos explicativos, e não mais simplesmente compreensivos (...) [que] colocam em jogo um aparelho teórico que não podemos derivar de nenhuma hermenêutica que apenas prolongaria no plano da arte a interpretação espontânea do discurso ordinário na conversação.²⁹⁸

²⁹⁶ *Hermenêutica e ideologias*, p. 136. Para fazer frente ao diagnóstico de impossibilidade do diálogo, Ricœur aponta a via do *discurso* como privilegiada para a construção de uma hermenêutica crítica. Segundo Kaplan: “the task is to substitute discourse for dialogue as the model of communicative understanding. The crucial quality of distance is more clearly seen in discourse than in dialogue, making it impossible to overcome distancing completely because the meaning of understanding is always distanced from itself. In discourse the saying is distanced from the said, the text is distanced from the author, reader, and original context, and the world of the text is distanced from the lifeworld. (...) Distance opens the possibility for critique within hermeneutics. We never belong to our horizon and tradition to the extent that we cannot reflect on the limits of our understanding”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 38.

²⁹⁷ De maneira correspondente, é nesse ponto, também, que a hermenêutica responde mais frontalmente à crítica das ideologias: “A questão que a hermenêutica coloca à crítica das ideologias é a seguinte: podemos conferir ao interesse pela emancipação, que motiva esse terceiro ciclo de ciências [sociais crítico-reconstrutivas], um estatuto tão distinto quanto podemos supor com referência ao interesse que anima as ciências histórico-hermenêuticas? Essa distinção é afirmada bastante dogmaticamente, como que para cavar o fosso entre interesse pela emancipação e interesse ético. Mas as análises concretas de Habermas desmentem esse intuito dogmático. É extraordinário como as distorções que a psicanálise descreve e explica são interpretadas no nível meta-hermenêutico em que Habermas se situa, como distorções da competência comunicativa. Tudo indica também ser nesse nível que operam as distorções dependentes da crítica das ideologias. Estamos lembrando como Habermas interpreta o marxismo baseando-se numa dialética entre ação instrumental e ação comunicativa. É no cerne da ação comunicativa que a institucionalização das relações humanas sofre a reificação que a torna mal conhecida dos protagonistas da comunicação. Por conseguinte, todas as distorções, as que a psicanálise descobre e as que a crítica das ideologias denuncia, são distorções da capacidade comunicativa dos homens”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 153-154.

²⁹⁸ Idem, p. 137.

Como visto, é aqui que procedimentos típicos da psicanálise vêm ao nosso auxílio²⁹⁹. Para que a compreensão possa se desenrolar, é preciso antes reconstruir suas condições de possibilidade por meio de procedimentos explicativos – numa dialética que será tão cara a Ricœur³⁰⁰. O fato de Gadamer recusar *tout court* a intervenção de expedientes explicativo-epistemológicos se deve, como já mencionado, à sua radicalização ontológica, que o fez elevar a caso exemplar e universal o entendimento baseado no consenso tradicional, algo que se revela, após o confronto com a crítica das ideologias, a exceção das exceções³⁰¹. A essa ontologia que *recupera* o consenso, Habermas responde com uma crítica que o *projeta* adiante como ideia reguladora:

Compete a uma crítica das ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das tradições pensa em termos de tradição assumida. Em outros termos, a crítica das ideologias implica que coloquemos como ideia reguladora, adiante de nós,

²⁹⁹ Para Ricœur, entretanto, não está bem explicado em Habermas a transposição desses procedimentos do plano da clínica para o plano da ideologia: “Infelizmente Habermas não nos diz nada sobre o modo no qual seria preciso transpor o esquema ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico da psicanálise para o plano das ideologias. Penso que deveríamos dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, também constituem fenômenos de dessimbolização. (...) Seria preciso também mostrar em que sentido a compreensão desses fenômenos exige também mostrar em que sentido a compreensão desses fenômenos exige uma reconstrução onde poderiam ser encontrados certos traços da compreensão ‘cênica’, até mesmo da tríplice ‘cena’ atual, original e transferencial. Em todos os casos, seria preciso mostrar como a compreensão exige uma etapa de explicação tal, que o sentido só será compreendido se a origem do não-sentido for explicada. Enfim seria preciso mostrar como esta explicação põe em jogo um aparelho teórico comparável à tópica ou à economia freudianas, cujos conceitos-diretriz não podem ser tomados de empréstimo nem à experiência dialogal, no contexto da linguagem ordinária, nem a uma exegese dos textos enxertada na compreensão direta do discurso”. Idem, p. 138-139.

³⁰⁰ “Enquanto a hermenêutica leva apenas a desenvolver uma competência natural, temos necessidade de uma meta-hermenêutica para fazer a teoria das deformações da competência comunicativa. A crítica é essa teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender, as técnicas para vencer a não-compreensão e a ciência explicativa das distorções”. Idem, p. 139. Sobre a integração entre reflexão e crítica na hermenêutica de Ricœur, comenta Berner: “(...) la prise en compte de la démarche ‘réflexive conduit naturellement (...) à intégrer un moment *critique et restructif* dans l’herméneutique. Elle permet dans ce mouvement même de comprendre simultanément ce qui est interprété et celui qui interprète: l’interprétation garde en cela un sens éminemment réflexif, au point que l’on peut tout aussi bien parler d’*herméneutique critique* que d’*herméneutique réflexive*, tant il est vrai que la critique s’inscrit précisément dans ce processus de la réflexion. (...) On comprend aussi que dans cette réflexion, le texte – lorsque c’est un texte qui est interprété – réfléchit le lecteur et que le lecteur réfléchit le texte. L’interprétation est alors le lieu de la médiation qui est constitution du texte et l’intelligente de soi, dans une essentielle dimension de communication”. Berner. *Au détour du sens*, p. 83.

³⁰¹ “Para Habermas, o principal defeito da hermenêutica de Gadamer consiste em tê-la *ontologizado*. Com isso ele entende sua insistência sobre o consenso, sobre o acordo, como se o *consenso* que nos precede fosse algo de constitutivo, de dado no ser. Gadamer não diz que a compreensão é mais *Sein* que *Bewusstsein*? Não fala, com o poeta, do ‘diálogo que somos nós’? Não considera a ‘dimensão de linguagem’ como uma constituição ontológica como um meio em que nos movemos? Mais fundamentalmente ainda, não enraíza a hermenêutica da compreensão numa ontologia da finitude? Habermas só pode ter desconfiança no que concerne àquilo que lhe parece ser a hipóstase ontológica de uma experiência rara, a saber, a experiência de ser precedido, em nossos mais felizes diálogos, pelo entendimento que carrega. Todavia, não podemos canonizar essa experiência o paradigma da ação comunicativa. O que nos impede de proceder assim é justamente o fenômeno ideológico. Se a ideologia fosse apenas um obstáculo interno à compreensão, uma não-compreensão, podendo ser reintegrada apenas pelo exercício da questão e da resposta, então poderíamos dizer que ‘onde há não-compreensão, há consenso prévio’.” *Hermenêutica e ideologias*, p. 139-140. Vimos como e por que isso não é o caso.

o que a hermenêutica das tradições concebe como instinto na origem da compreensão. Aqui entra em jogo (...) o interesse pela emancipação. É esse interesse (...) que anima as ciências sociais críticas. Portanto, também é ele que fornece um quadro de referências a todas as significações postas em jogo na psicanálise e na crítica das ideologias. A auto-reflexão é o conceito correlato do interesse pela emancipação. É por isso que não podemos fundar a auto-reflexão sobre um *consenso* prévio. Ao invés disso, o que ocorre é justamente a comunicação interrompida. Não podemos falar, com Gadamer, de entendimento que leve à compreensão sem presumirmos uma convergência das tradições que não existe sem hipostaziarmos o passado, que também é o lugar da falsa consciência, enfim, sem ontologizarmos a língua que é apenas uma “competência comunicativa” desde sempre distorcida.³⁰²

Parece-me que Ricœur vai ao cerne da questão com essa leitura. Paradoxalmente, esse enfoque vai de encontro à sua maneira de caracterizar a controvérsia Gadamer-Habermas como um debate em torno na consciência histórica. É na dimensão da linguagem, ao contrário, que as diferenças entre hermenêutica (das tradições) e crítica das ideologias aparece com mais clareza, precisamente da forma como Ricœur expõe no trecho citado. O que está em jogo é a pergunta pela natureza da linguagem: ao equiparar linguagem e ser, Gadamer teria incorrido na naturalização de um processo histórico carregado de perturbações violentas; Habermas, ao contrário, des-ontologiza a linguagem, vendo-a – pelo menos nos anos 1960 e 1970 – como veículo da comunicação, o que lhe abre um espaço de afastamento metódico e suspensão reflexiva indisponível a Gadamer e lhe permite a um só tempo desnudar as coações presentes na comunicação contingente e imaginar um horizonte normativo-regulador que lhe serve de critério de correção rumo à comunicação livre e ilimitada – a saber, a emancipação³⁰³. Dito de outra forma, trata-se

³⁰² Idem, p. 139-140. Podemos antecipar, com Kaplan, como Ricœur constrói sua dialética a meio caminho entre Gadamer e Habermas: “(...) no antinomy exists between the prior consensus to which we belong and an anticipation of freedom in an ideal of unconstrained communication, or between an ontology of understanding an ‘eschatology of freedom’. We are at the same time preceded by a consensus yet oriented futurally toward the anticipation of an ideal conversation in which a consensus could be reached. We have a communicative ideal only because dialogue is constitutive of who we are; conversely, we can only understand the dialogue that we are through an ideal of unlimited communication. Herein lies the circle of hermeneutics and critique. On one hand, any critique is raised on the basis of a preunderstanding and a tradition. No one is ever in a position to create new values *ex nihilo*. (...) On the other hand, we distinguish true and false communication on the basis of an anticipated ideal of unconstrained communication. (...) Hermeneutics and critique each presuppose the other”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 41.

³⁰³ É preciso destacar que o próprio Ricœur se mostra de certa forma cético quanto ao estatuto da emancipação, buscando reforçar seu vínculo com as ciências histórico-hermenêuticas: “Será, então, que podemos tratar o interesse pela emancipação como um interesse distinto? Parece que não se (...) levarmos em conta que, tomado positivamente como um motivo próprio, e não mais negativamente a partir das reificações que combate, esse interesse não tem outro conteúdo senão o ideal da comunicação sem entrave e sem limite. Com efeito, o interesse pela emancipação seria abstrato e exangue se não se inscrevesse no plano mesmo que se exercem as ciências histórico-hermenêuticas, vale dizer, na ação comunicativa. Mas, se é assim, será que uma crítica das distorções pode separar-se da experiência comunicativa, justamente onde ela começou, onde é real e exemplar? A tarefa da hermenêutica

da oposição entre o diálogo que *somos* e o diálogo que *podemos ser* ou, ainda, *podemos vir a ser*.³⁰⁴

Já foi antecipado que Ricœur constrói sua posição numa espécie de meio-do-caminho entre Gadamer e Habermas. Para ele, cabe construir uma relação dinâmica entre *compreensão* e *explicação*, que resultará em sua hermenêutica crítica. Ao analisar a solução ricœuriana, cabe também inscrevê-la em sua própria concepção de hermenêutica – e de quais seriam suas tarefas.

3.3. A síntese de uma hermenêutica crítica

Em *A tarefa da hermenêutica*, texto que Ricœur retoma algumas vezes em suas publicações, ele oferece sua definição dessa disciplina da seguinte forma: “(...) a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. A ideia diretriz será, assim, a da efetuação do discurso como texto”³⁰⁵. Munido dessa definição, ele lê a história da tradição hermenêutica como uma tensão entre duas preocupações ou tarefas:

A primeira tende a ampliar progressivamente a visada da hermenêutica, de tal modo que todas as hermenêuticas *regionais* sejam incluídas numa hermenêutica *geral*. Mas esse movimento de *desregionalização* não pode ser levado a bom termo sem que, ao mesmo tempo, preocupações propriamente *epistemológicas* da hermenêutica, ou seja,

das tradições é a de lembrar à crítica das ideologias que é sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projetar sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entrave e sem limite. Se não possuíssemos nenhuma experiência da comunicação, por mais reduzida e mutilada que seja, poderíamos desejá-la para todos os homens e em todos os níveis de institucionalização do vínculo social? No meu entender, parece-me que uma crítica jamais pode ser primeira e última. Só criticamos distorções em nome de um *consenso* que não podemos antecipar simplesmente no vazio, à maneira de uma ideia reguladora, a não ser que esta seja exemplificada; um dos lugares da exemplificação do ideal da comunicação é justamente nossa capacidade de vencer a distância cultural na interpretação das obras recebidas do passado. É bem provável que, quem não é capaz de reinterpretar seu passado também não seja capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 154-155.

³⁰⁴ Se é certo que a dimensão histórica permeia todo o debate, devemos observar que ela aparece sempre como desdobramento da dimensão linguística. A história é tematizada na medida em que é nela que verificamos os desdobramentos e efetivações da linguagem. Assim como em *Verdade e método*, parece-me que nas críticas de Habermas a Gadamer e na síntese ricœuriana desse debate essa esfera aparece como caminho rumo à linguagem, que permanece como esfera fundamental. Naturalmente, cabe-se perguntar em que sentido podemos continuar a utilizar esse vocabulário tão impregnado de carga ontológica se o que buscam Habermas e Ricœur é justamente afastar-se da ontologia de matriz heideggeriana e gadameriana. Contudo, a evidência textual tanto nos argumentos quanto na forma de exposição aponta, de fato, para o horizonte linguístico das intervenções de cada um dos autores aqui tratados.

³⁰⁵ *Hermenêutica e ideologias*, p. 23. Berner assim caracteriza a tarefa de uma tal hermenêutica: “Une telle approche herméneutique appelle (...) une analyse du lieu de l’accomplissement du sens, à savoir le langage, la dimension de la parole. Ricœur plus encore que Gadamer tient en compte en ce champ de la diversité des recherches, du structuralisme linguistique aux apports de la philosophie analytique du langage sans oublier les recherches sur les textes littéraires. Il a ainsi ouvert très tôt une perspective qui aujourd’hui encore se révèle des plus prometteuses: car si l’herméneutique avait effectivement pour fin d’établir des règles pour comprendre, et cela jusqu’à Schleiermacher et ses successeurs, Gadamer, en récusant sa dimension méthodologique, l’écarte non seulement des sciences de la nature, mais encore des sciences de l’esprit (histoire, linguistique, sociologie, ethnologie, etc.). C’est la raison pour laquelle jeunes auteurs reprennent l’idéal méthodologique de l’herméneutique, en essayant d’enrichir leurs approches des connaissances de la philosophie analytique”. Berner. *Au détour du sens*, p. 83-84.

seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, estejam subordinadas a preocupações *ontológicas* segundo as quais *compreender* deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para tornar-se uma *maneira de ser* e relacionar-se com os seres e com o ser. O movimento de *desregionalização* se faz acompanhar, pois, de um movimento de *radicalização*, pelo qual a hermenêutica se torna não somente *geral*, mas *fundamental*.³⁰⁶

A longa revisão feita por Ricœur dos quatro principais autores da tradição hermenêutica que o precederam – Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer – coincide em grande medida com aquela apresentada na *Introdução* deste trabalho. Convém, entretanto, destacar um ponto da reflexão ricœuriana a respeito da história dessa tradição: a relação da hermenêutica com o fenômeno textual. De fato, ali localiza Ricœur seu ponto de partida:

A primeira “localidade” que a hermenêutica procura desenclavar é certamente a da linguagem e, de modo mais especial, a da linguagem escrita. (...) Esse caráter [o mais elementar da interpretação] é a polissemia, vale dizer, esse traço de nossas palavras terem mais de uma significação quando as consideramos fora de seu uso em determinado contexto. (...) a polissemia recorre, em contrapartida, ao papel seletivo dos contextos relativamente à determinação do valor atual que adquirem as palavras numa mensagem determinada, veiculada por um locutor preciso a um ouvinte que se encontra numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia. Mas o manejo dos contextos, por sua vez, põe em jogo uma atividade de discernimento que se exerce numa permuta concreta de mensagens entre os interlocutores, tendo por modelo o jogo da questão e da resposta. Esta atividade de discernimento é, propriamente, a interpretação: consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polisêmica do léxico comum. Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de univocidade na recepção das mensagens, eis o primeiro e o mais elementar trabalho da interpretação. É no interior desse círculo bastante amplo das mensagens trocadas que a escrita demarca um domínio limitado. (..) São elas [as expressões da vida fixadas pela escrita] que exigem um trabalho específico de interpretação (...) que se devem justamente à efetuação do discurso como texto. Digamos, provisoriamente, que com a escrita não se preenchem mais as condições da interpretação direta mediante o jogo da questão e da resposta, por conseguinte, através do diálogo. São necessárias, então, técnicas específicas para se levar ao nível do discurso

³⁰⁶ *Hermenêutica e ideologias*, p. 24.

a cadeia dos sinais escritos e discernir a mensagem através das codificações superpostas, próprias à efetuação do discurso como texto.³⁰⁷

Tomemos um momento para entender o que está em jogo nessa longa e ousada afirmação. Ricœur postula o *texto* como a localidade da hermenêutica, *em modo especial*. E justifica a afirmação pela necessidade de mobilizar *técnicas específicas* em sua *interpretação* – aqui definida como a esforço de percorrer o caminho da *polissemia* da língua à *univocidade* pretendida do discurso, por meio da análise do *contexto*. O famoso *modelo do texto*, de Ricœur, é aqui postulado e desenvolvido.

Logo de cara, podemos avançar uma objeção a esse ponto de partida: ao definir o texto como *locus* especial e privilegiado da hermenêutica, Ricœur ainda pode cumprir a primeira tarefa da hermenêutica, a *desregionalização* – afinal, uma teoria geral da interpretação textual ainda seria possível; no entanto, como cumpriria a tarefa de *radicalização*, de constituição de uma hermenêutica *fundamental* com visada *universal*?

O próprio Ricœur não é insensível a esse questionamento. Com efeito, após percorrer o trajeto que vai de Schleiermacher e Dilthey até Heidegger e Gadamer, ou da hermenêutica romântica à hermenêutica ontológica, Ricœur retorna ao caráter universal do modelo do texto, fundamentando-o - de forma até surpreendente - no conceito de linguisticidade [*Sprachlichkeit*] de Gadamer:

O caráter universalmente “*linguageiro*” da experiência humana (...) significa que minha pertença a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras, dos textos, nos quais se inscreveram e se oferecem à nossa decifração as heranças culturais. (...) Mas a experiência “*linguageira*” só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo. Ora, onde [o poder que] esse reino da coisa dita [exerce] sobre os interlocutores seria mais aparente senão quando a *Sprachlichkeit* se torna *Schriftlichkeit*, ou seja, quando a mediação pela linguagem se converte em mediação

³⁰⁷ Idem, p. 24-25. Sobre o papel do desvio pelas objetivações no programa filosófico-hermenêutico de Ricœur, comenta Berner: “Ricœur esquisse donc un programme herméneutique: celui du détour par les médiations, par le langage et la réflexion. (...) le passage à l’herméneutique ontologique consiste non pas à comprendre quelque chose comme quelque chose, mais à comprendre tout court. Et pour éviter l’objectivation qui nous représente quelque chose comme quelque chose, on finit (...) pour être à l’écoute. Jusqu’à éviter la confiance en un langage qui lui aussi objectifie. (...) Ricœur, à travers son approche du langage et de la réflexion, emprunte une autre voie: pour atteindre la *vie* du sujet, il faut passer par le témoignage de ses *œuvres*. On ne se saisit pas que par ses objectivations, c’est-à-dire à travers une ‘reprise’ qui, des représentations, des ‘signes’, remonte à l’acte qui est à leur fondement”. Berner. *Au détour du sens*, p. 79-80.

pelo texto? Assim, o que nos faz comunicar à distância é a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor.³⁰⁸

O argumento de Ricœur vai ao encontro da oposição entre distanciamento alienante e pertença compreensiva que subjaz à obra de Gadamer³⁰⁹. A função mediadora da linguagem – e, portanto, sua universalidade – só pode ser corretamente explicada em termos de uma inacessibilidade direta do sentido para nós³¹⁰. Se o sentido nos fosse imediatamente acessível, não haveria sentido falar em interpretação, pois toda compreensão seria reduzida a uma espécie de apreensão direta do sentido – em sua unidade enquanto todo e enquanto conjunto de partes. Entretanto, não é isso o que ocorre empiricamente: face a fenômenos de sentido, vemo-nos, no mais das vezes, obrigados a empreender um esforço de compreensão para dissolver polissemias, intransparências, opacidades da expressão – para não falar em mal-entendidos – e chegar a alguma forma de fixar – ainda que precariamente – o sentido daquele fenômeno particular. Ao

³⁰⁸ *Hermenêutica e ideologias*, p. 50. É precisamente no distanciamento do leitor que Kaplan identifica um dos vetores da autonomia semântica do texto, que demanda a intervenção da hermenêutica: “Whereas spoken discourse is addressed to someone, in a particular dialogical situation, written discourse is addressed to an indefinite number of absent readers. Writing opens up the possibility of enlarging circles of communication by initiating new modes of communication. At the same time, writing creates the more obvious need for hermeneutics. A text must be interpreted over and over as each reader construes a meaning without being able to question the author. Writing refers differently in the absence of a speaking face, with eyes that look back at you, a body that gestures, and a voice that carries meaning. However, the absence of a speaker and a common dialogical situation does not mean that the referential capacity of writing is either limited or defective. What it does mean is that the reference of writing extends beyond the shared situation to a descriptive account of a possible world. A text must be able to ‘descontextualize’ itself so that it may be ‘recontextualized’ in the act of reading. The liberation of writing from the author, his or her audience, and his or her situation open up possible worlds to be interpreted by an indefinite number of readers. Such interpretation presupposes literacy, the absence of censorship, the accessibility and availability of works, and other social conditions that allow for free interpretation and for a text to reach its indefinite audience. Although the audience of a text is potentially universal, addressed to whomever knows how to read, in fact, reading and writing are significant political and economic issues, subject to rules of admission, exclusion and systematic distortion like any other social phenomenon. Its universality is, therefore, a limit idea that guides any discussion of who, in fact, reads what, why, and how”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 32-33.

³⁰⁹ “(...) uma antinomia que me pareceu ser a mola essencial da obra de Gadamer, a saber, a oposição entre distanciamento alienante e pertença. Esta oposição é uma antinomia, pois suscita uma alternativa insustentável: de um lado, (...) o distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas; mas esse distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências, é, ao mesmo tempo, a degradação que arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir em objeto. Donde a alternativa subjacente ao título mesmo da obra de Gadamer, *Verdade e método*: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 51.

³¹⁰ Em certo sentido, trata-se da afirmação da autonomia da obra: “O afastamento, no qual essa hermenêutica [a de Gadamer] tende a ver uma espécie de decadência ontológica, aparece como um componente positivo do ser para o texto. Ele pertence propriamente à interpretação, não como seu contrário, mas como sua condição. Esse movimento de distanciamento está implicado na fixação, pela escrita, e em todos os fenômenos comparáveis, na ordem da transmissão do discurso. Com efeito, a escrita de forma alguma se reduz à fixação material do discurso: esta é a condição de um fenômeno muito mais fundamental, o da autonomia do texto. Autonomia tríplice: com referência à intenção do autor, à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; e, enfim, ao destinatário primitivo. O que significa o texto não coincide mais com aquilo que o autor queria dizer. Significação verbal e significação mental possuem destinos diferentes. Essa primeira modalidade de autonomia já implica a possibilidade de a ‘coisa do texto’ escapar ao horizonte intencional limitado de seu autor, e de o mundo do texto fazer desmoronar o mundo de seu autor”. Idem, p. 146-147.

que Ricœur afirma: o fenômeno face ao qual fazemos esse esforço é, por excelência, aquilo que ele chama de *texto*.³¹¹

Seu *modelo do texto* consiste na transição da *linguagem* para o *discurso*, do *discurso* para a *obra*, e da obra para o (seu) *mundo*: a linguagem é efetuada como discurso, o discurso é estruturado como obra e a obra projeta um mundo. Dessa sequência, Ricœur declina a dialética fala-escrita, situada na transição da linguagem para o discurso, e também a abertura que a interpretação do mundo da obra opera rumo a uma autocompreensão – é dizer, ao interpretar um texto (e seu mundo), interpretamo-nos e compreendemo-nos a nós mesmos.

Nesse longo percurso argumentativo, Ricœur se vê direta e indiretamente em confronto com as posições de Habermas e Gadamer no debate em torno do qual estamos revisitando a pretensão à universalidade da hermenêutica. Contra Habermas, Ricœur recupera uma noção de linguagem que escapa à monologia do esquema Saussure-Piaget-Chomsky; ele o faz, num primeiro momento, avançando rumo à semiótica de Émile Benveniste e, posteriormente, complementando-a com a teoria dos atos de fala de J. L. Austin e John Searle. Contra Gadamer, Ricœur se apropria de um sentido positivo e não-alienante, de modo a recuperar a dignidade da explicação metódica no seio da compreensão.

Com efeito, o distanciamento aparece como uma característica inescapável da própria linguagem, assim que reconhecemos que a passagem da língua ao discurso, na medida em que ela implica a distinção entre *evento* e *significação*³¹². É aqui que Benveniste se mostra

³¹¹ E aqui é importante fazer uma distinção entre o que cotidiana e ordinariamente chamamos de texto e o que *ele* está estabelecendo conceitualmente como texto. Seu esforço consiste em descentrar a dimensão *escrita* da problemática do texto, apontando para um conjunto maior, ao qual dá o nome de *mundo do texto*: “(...) a questão da escrita, se está situada no centro dessa rede de critérios, de forma alguma constitui a problemática única do texto. Por conseguinte, não poderíamos identificar pura e simplesmente texto e escrita. E isto, por várias razões: a) em primeiro lugar, não é a escrita enquanto tal que suscita um problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita; b) em seguida, essa dialética se constrói sobre uma dialética de distanciamento mais primitiva que a oposição da escrita à fala, e que já pertence ao discurso oral enquanto ele é discurso; portanto, é no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas ulteriores; c) enfim, entre a efetuação da linguagem como discurso e a dialética da fala e da escrita, pareceu-me necessário intercalar uma noção fundamental: a da efetuação do discurso como obra estruturada. Pareceu-me que a objetivação da linguagem, nas obras de discurso, constitui a condição mais próxima da inscrição do discurso na escrita. A literatura é constituída de obras escritas, por conseguinte, antes de tudo, de obras. Mas isso não é tudo: a tríade discurso-obra-escrita ainda não constitui senão o tripé que suporta a problemática decisiva, a do projeto de um mundo, que eu chamo de o mundo da obra, e onde vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica. Toda a discussão anterior servirá apenas para preparar o deslocamento do problema do texto em direção ao do *mundo* que ele abre. Ao mesmo tempo, a questão da compreensão de si, que, na hermenêutica romântica, ocupara, um lugar de destaque, vê-se transferida para o fim, como fator terminal, e não como fator introdutório ou, menos ainda, como centro de gravidade”. Idem, p. 52-53.

³¹² “O discurso, mesmo oral, apresenta um traço absolutamente primitivo de distanciamento, que é a condição da possibilidade de todos os traços que consideramos posteriormente. Este traço primitivo de distanciamento pode ser caracterizado pelo título: a dialética do evento e da significação”. Idem, 53.

essencial³¹³: todo discurso *acontece* no tempo e no espaço; nesse sentido, trata-se de um *evento*, de uma instanciação da língua.

Dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo. (...) Ademais, enquanto a linguagem não possui sujeito, no sentido em que a questão “quem fala?” não é válida nesse nível, o discurso remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores tais como os pronomes pessoais. Neste sentido, diremos que a instância do discurso é auto-referencial. O caráter de evento vincula-se, agora, à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. Num terceiro sentido, ainda, o discurso é evento: enquanto os signos da linguagem só remetem a outros signos, no interior do mesmo sistema, e fazem com que a língua não possua mais mundo, como não possui tempo e subjetividade, o discurso é sempre um discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento nesse terceiro sentido, é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. Enfim, ao passo que a língua não é senão a condição prévia da comunicação, à qual ela fornece seus códigos, é no discurso que todas as mensagens são trocadas. Neste sentido, só o discurso possui, não somente um mundo, mas outros, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige. Neste último sentido, o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se.³¹⁴

E, procede Ricœur, o que o discurso revela do evento é sua significação: “ao ingressar no processo de compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação. Essa ultrapassagem (...) é típica do discurso enquanto tal. Revela a intencionalidade mesma da linguagem, a relação, nela, do noema com a noese”³¹⁵. Aqui já vemos revelada uma dimensão de afastamento, entre o dizer e o dito – uma distância que deveria ser tomada como produtiva por

³¹³ “Enquanto a linguística limita-se a colocar entre parêntesis a fala e o uso [em prol da ‘língua’, em Saussure, e do ‘esquema’, em Hjelmslev], a teoria do discurso suspende o parêntese e afirma a existência de duas linguísticas, repousando sobre leis diferentes. Foi o linguista francês Émile Benveniste quem mais se aprofundou nessa direção. Para ele, a linguística do discurso e a linguística da língua se constroem sobre unidades diferentes. Se o ‘signo’ (fonológico e léxico) é a unidade da língua, a ‘frase’ é a unidade de base do discurso. É a linguística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido, de onde parte nossa teoria do texto”. Idem, p. 54.

³¹⁴ Idem, p. 54-55.

³¹⁵ Idem, p. 55. Kaplan, com efeito, aponta a relação entre o modelo do texto ricœuriano com uma herança do idealismo de Husserl: “Following Gadamer, Ricœur holds that the ‘matter of the text’ is a meaning that is distinct from the intentions of the author. The task of hermeneutics is to understand the matter or issue of the text, which is autonomous with respect to the intentions of the author. Its original address, and the context in which it was written. Interpretation uncovers the matter of the text as a proposed world in which I could possibly experience, inhabit, verify, criticize, and so on. Ricœur’s conception of the text is a hermeneutic alternative to the Husserlian claim that the locus of meaning is found in the consciousness of a subject”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 23-24.

Gadamer³¹⁶. O próximo passo é entender como essa significação se estrutura e se organiza na forma de *obra*:

Em primeiro lugar, uma obra é uma sequência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal. Em seguida, a obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio, etc. É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Em outros termos, compete a uma obra situar-se dentro de um gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo.³¹⁷

Essas categorias de obra são “categorias de trabalho”³¹⁸ e, com isso, trazem o discurso para a ordem da *praxis* e da *techné*. Mais do que isso: a obra traz a significação para a esfera do discurso individualizado e organizado enquanto obra. Trata-se de mais uma esfera dialética, cuja mediação é operada pela categoria de *estilo*:

Ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias à ordem da produção e do trabalho, a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido. O evento é a própria estilização, mas essa estilização está em relação dialética com uma situação concreta complexa apresentando tendências, conflitos. A estilização surge no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidade de jogo, indeterminações. Apreender uma obra como evento é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.³¹⁹

Não só uma relação com a significação, como também uma nova relação com o sujeito é introduzida pela noção de obra. Isso porque o executor de uma obra é visto como alguém que objetiva externamente uma significação, significação esta que se torna o objeto da compreensão – e onde o sujeito ainda é reconhecível por meio da noção de estilo. Essa exterioridade objetivada traz uma consequência central para o esforço de interpretação, segundo Ricœur: ela traz

³¹⁶ Para cobrir o campo da significação, Ricœur se serve das três dimensões do ato de fala segundo Austin e Searle - locucionário, ilocucionário e perlocucionário. O que lhe interessa é reconhecer a abertura para o mundo do texto já na estrutura da significação: “Por isso se torna necessário entender por significação do ato de discurso, ou por *noema* do *dizer*, não somente o correlato da frase, no sentido estrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e, mesmo, o da ação perlocucionária, na medida em que esses três aspectos do ato de discurso são codificados e regulados segundo paradigmas; na medida, pois, em que podem ser identificados ou reidentificados como possuindo a mesma significação. Portanto, dou aqui ao termo *significação* uma acepção bastante ampla, recobrindo todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização *intencional* que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 57-58.

³¹⁷ Idem, p. 58.

³¹⁸ Idem, ibidem.

³¹⁹ Idem, p. 59.

para o centro da compreensão procedimentos explicativos³²⁰. A objetivação do discurso, numa obra estruturada, não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que o discurso é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa.

A hermenêutica (...) permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas. Consequentemente, a interpretação é a réplica desse distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos de seu trabalho e de sua arte.³²¹

De fato, a exteriorização da obra enquanto resultado de um trabalho do espírito – que contém em si dimensões de técnica e práxis – abre espaço para expedientes explicativos tais como os que aprendemos com o estruturalismo. Cabe perguntar como a materialidade da *escrita* interfere nesse caractere da obra: trata-se de um mero acidente que não faz senão introduzir uma esfera exterior de materialidade ao discurso? Ora, não é neste sentido que Ricœur conduz suas investigações. Para ele, ao contrário, a inscrição escrita marca uma dimensão central da *autonomia* da obra para com a intenção de seu autor. A separação radical do discurso de sua fonte psicológica por meio do artifício da escrita nos revela uma dimensão positiva da alienação que Gadamer tão radicalmente rejeita, na visão de Ricœur; e o que se afirma da esfera psicológica, dos estados mentais e intenções do autor, também pode ser transposto para a esfera sociológica: a autonomização da obra escrita lhe permite transcender socioeconômico de sua produção empírica – não se trata de uma negação ou de um esquecimento, mas de um simples ir-além³²². Do ponto de vista hermenêutico, isso provoca um profundo impacto:

³²⁰ Sobre a superação da dicotomia compreender-explicar, escreve Ricœur: “Esta dicotomia (...) procede da convicção segundo a qual a atitude explicativa é tomada de empréstimo à metodologia das *ciências da natureza* e indevidamente estendida às *ciências do espírito*. O aparecimento, no campo da teoria do texto, de modelos semiológicos, convence-nos de que nem toda explicação é naturalista ou causal. Os modelos semiológicos, aplicados especialmente à teoria do relato [*récit*], são tomados de empréstimo ao domínio da linguagem, por extensão das unidades menores que a frase às unidades maiores que a frase (poemas, relatos etc.). A categoria sob a qual devemos situar o discurso não é mais, aqui, a da escrita, porém a da obra, vale dizer, uma categoria que depende da práxis, do trabalho. Compete ao discurso poder ser produzido à maneira de uma obra apresentando estrutura e forma. Mais ainda que a escrita, a produção do discurso como obra opera uma objetivação graças à qual ele se põe a ler em condições existenciais sempre novas”. Idem, p. 148.

³²¹ Idem, p. 61-62.

³²² “(...) o que é próprio da obra de arte, da obra literária, da obra pura e simplesmente, consiste em transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção e em abrir-se, assim, a uma série ilimitada de leituras, que também se encontram situadas em contextos socioculturais sempre diferentes. Em suma, compete à obra se *descontextualizar*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma: eis o que constitui o ato de leitura. O resultado é que a mediação do texto não poderá ser tratada como uma extensão da situação dialógica. De fato, no diálogo, o *vis-à-vis* do discurso é dado de antemão pelo próprio colóquio. Com a escrita, transcende-se o destinatário original. Para além deste, a obra cria para si uma audiência virtualmente estendida a todo aquele que sabe ler”. Idem, p. 147.

(...) o distanciamento não é o produto da metodologia e, a este título, algo de acrescentado e de parasitário. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita: ao mesmo tempo, também é a condição da interpretação; a *Verfremdung* não é somente aquilo que a compreensão deve vencer, mas também aquilo que a condiciona. Estamos, assim, em condições de descobrir, entre *objetivação* e *interpretação*, uma relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica. A passagem da fala à escrita afeta o discurso de vários modos; de uma maneira especial, o funcionamento da referência fica alterado quando não nos é mais possível mostrar a coisa de que falamos como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo.³²³

Ao focarmos no texto como fenômeno de sentido, enquanto caso particular e privilegiado de discurso – efetivação do discurso estruturado como obra –, damos-nos conta de que o distanciamento não é algo que se acrescenta ao fenômeno discursivo – não só do texto, mas também de discursos orais (privilegiamos o texto porque ele nos permite ver mais claramente essas características) –, mas, antes, constitutivo das exteriorizações de sentido. O que Ricœur denuncia é, portanto, um preconceito injustificado de Gadamer contra o que se revela estruturante de nossa relação com o sentido – e, portanto, com a linguagem.

A importância desse movimento não pode ser minimizada: com a afirmação do texto escrito, Ricœur opõe à precedência gadameriana da pertença uma dialética de pertença-afastamento, presente em toda e qualquer expressão linguística. Isso implica que não podemos, com Gadamer, afirmar uma compreensão que não seja, ao mesmo tempo, explicação – uma compreensão explicativa, por assim dizer³²⁴.

Mas o que devemos explicar quando abordamos uma produção linguística? Segundo Ricœur, ao nos voltarmos novamente para o fenômeno do texto, percebemos que a estrutura referencial ali articulada é distinta daquela que encontramos na linguagem ordinária:

No discurso oral, o problema se resolve, enfim, na função ostensiva do discurso. Em outros termos, a referência se resolve no poder de mostrar uma realidade comum aos

³²³ Idem, p. 63.

³²⁴ Vimos como Apel recorre à mesma dialetização para dissolver o (falso) paradoxo entre compreender e explicar. Seu caminho, entretanto, se provou bastante distinto deste de Ricœur. Em todo caso, como veremos no próximo capítulo, cabe perguntar o quanto o próprio Gadamer estaria ligado a essa visão monológica e não-explicativa da compreensão ou se, ao contrário, sua hermenêutica não permitiria ser complementada por desenvolvimentos explicativo-epistemológicos. Ricœur demonstra, contra Gadamer, o afastamento presente na apropriação: “(...) a apropriação está dialeticamente ligada ao distanciamento típico da *escrita*. Este não é abolido pela apropriação. Pelo contrário, é sua contrapartida. Graças ao distanciamento pela escrita, a apropriação não possui mais nenhum dos caracteres da afinidade afetiva com a intenção de um autor. A apropriação é exatamente o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade: é compreensão pela distância, compreensão à distância”. Idem, p. 67. O que se recusa é o modelo de apropriação *direta* de um sentido, em favor de sua construção *mediada* pela obra, por suas estruturas, pela distância que impõe ao leitor e pelo mundo que abre a ele.

interlocutores ou, se não podemos mostrar a coisa de que falamos, pelo menos podemos situá-la relativamente à única rede espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores. (...) é o “aqui” e o “agora”, determinados pela situação do discurso, que conferem a referência última a todo discurso. Com a escrita, as coisas já começam a mudar. Não há mais, com efeito, situação comum ao escritor e ao leitor. Ao mesmo tempo, as condições concretas do ato de mostrar não existem mais. Sem dúvida, é essa abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de “literatura”, onde toda referência à realidade dada pode ser abolida.³²⁵

A cisão ou suspensão da referência imediata ao mundo nos coloca diante de um impasse hermenêutico, reafirmando a questão anterior: se superamos a teoria romântica da interpretação, no quadro da qual compreender uma obra significaria restaurar a subjetividade criadora por trás dela - a intenção do autor, a alma do autor, etc.³²⁶ –, e se, agora, não se trata mais de desmontar e remontar as estruturas do texto num estruturalista formalista, então o que buscamos compreender quando tentamos compreender um texto?

Bem, se a literatura é mesmo “destruição de mundo”, por meio do afastamento da referência do discurso ordinário, com isso ela também se abre para outro mundo: não mais aquele em que vivemos, mas aquele que surge do texto e é por ele criado ou instituído. A isso Ricœur dá o nome de *mundo do texto*, uma plano referencial “de segundo nível, que atinge o mundo não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt*, e Heidegger pela expressão *ser-no-mundo*”³²⁷ – uma forma de referência que tem justamente a suspensão da ostensividade ordinária como sua condição de possibilidade.

³²⁵ Idem, p. 64-65. Sobre a distinção entre oralidade e escrita, comenta Kaplan: “The ordinary language usage of ‘to mean’ suggests that understanding what a speaker means also means understanding what the speaker says. At the very least, speaker and hearer can question each other or refer to a shared dialogal situation to mediate misunderstandings. In writing, however, the meaning of the author and the meaning of the text may or may not coincide. It is here that even the term *fixation* becomes misleading because writing does more than just fix the speech. The inscription of spoken language changes the meaning of discourse by dissociating the meaning of the text from the meaning of the author”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 32.

³²⁶ “(...) aqui, se situa a ruptura mais decisiva com a hermenêutica romântica. Não há intenção oculta a ser procurada detrás do texto, mas um mundo a ser manifestado diante dele. Ora, esse poder do texto de abrir uma dimensão de realidade comporta, em princípio mesmo, um recurso contra toda a realidade dada e, dessa forma, a possibilidade de uma crítica do real. É no discurso poético que esse poder subversivo se revela de modo mais nítido. Toda a estratégia desse discurso se mantém no equilíbrio de dois momentos: suspensão da referência da linguagem ordinária e abertura de uma referência de segundo grau, que é aquilo que designamos anteriormente por mundo da obra, mundo aberto pela obra”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 149-150.

³²⁷ Idem, p. 65. Segundo Kaplan, o mundo do texto surge como resposta à exigência pela “ultimate responsibility of the constituting subject, by proposing that subjectivity appears at the end, not the beginning, of interpretation as the provisionally final, not the first, principle of a theory of understanding. To read a text is to respond to the proposed world by letting it address me in order to let the matter of the text be. (...) Subjectivity is the result of understanding, not the condition of understanding. Hermeneutics replaces *self*-responsibility with a self that is a ‘response to’. As opposed to the Husserlian demand for ultimate responsibility for *oneself*, hermeneutics demands ultimate responsibility to *another*”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 24.

Interpretar se torna, portanto, “explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto”³²⁸.

Com o exemplo de gêneros onde a suspensão é mais aguda, como poesia e ficção³²⁹, fica mais claro o alvo a ser visado na interpretação de uma dimensão virtual de referência:

(...) o momento do “compreender” responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos. Dessa análise [heideggeriana], retenho a ideia de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próximos.³³⁰

Ao deparar com um texto, nossa situação ou contexto existencial mais próprio é afetada pelo confronto com uma possibilidade distinta de mundo. A interpretação, tal como a entende Ricœur, envolve compreender como o ser-no-mundo do intérprete se modificaria no mundo proposto pelo texto. Não se trata de um exercício de transposição espaço-temporal retrospectiva – nem mesmo quando o que está em questão é a compreensão de documentos históricos – mas, antes, de entender o impacto que o mundo do texto opera sobre *nossas* possibilidades de vida³³¹. Nesse sentido, Gadamer tem razão ao atacar o apagamento do intérprete pretendido pelo

³²⁸ *Hermenêutica e ideologias*, p. 65.

³²⁹ “Pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade quotidiana. Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser. Sendo assim, a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real”. Idem, p. 66.

³³⁰ Idem, ibidem. Kaplan é certo ao apontar o efeito produtivo da abertura do mundo do texto para a imaginação do intérprete: “All kinds of discourse, even fiction and poetry, have the power to reinterpret reality in such a way that challenges and undermines authority. (...) Fiction helps determine what’s real and valid by performing imaginative variations on reality in order to distinguish between what is the case, what could or should be the case, and what has to be the case. We must know what a thing is before we can know what is not. We must be able to intuit what is essential and inessential, contingent and necessary, the same and different before we can identify something as distorted, inadequate, irrational, or unjust. Both fiction and nonfiction may serve as a critical function by proposing alternative interpretations that explain why things are the way they are”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 39.

³³¹ Essa espécie de projeção existencial aproximaria, segundo Ricœur, a hermenêutica da crítica das ideologias: “O paradoxo da referência poética consiste justamente no seguinte: a realidade só é redescrita na medida mesma em que o discurso se eleva ao nível de ficção. (...) compete a uma hermenêutica do poder-ser voltar-se para uma crítica das ideologias, de que ela constitui a mais fundamental das possibilidades. Ao mesmo tempo, o distanciamento se inscreve no cerne da referência: é do real quotidiano que o discurso poético se distancia, visando ao ser como poder-ser”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 150. Sobre a força da referência ficcional, escreve Kaplan: “Creative language is often more revealing than descriptive language; some things are best said or described creatively or metaphorically. The world of the text is distanced from the everyday world. But by pointing beyond the everyday world by projecting new possibilities, the text points back to the everyday world and presents new ways to be in the world. History, like fiction, similarly projects an absent world that invites us to question our present world. Therein lies the critical dimension of poetic and fictional discourse that is unavailable to descriptive discourse. The critical power of poetic discourse is made possible by its referential capacity to point beyond the world, which is another name for the distancing of the real from itself. Poetic discourse opens up a distance between the everyday world and the world of the text, allowing us to step back and reflect on our world in light of a different, possibly better world”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 35.

historicismo objetivista – de Ranke e Droysen, por exemplo. A abertura de mundo que constitui um texto se dá ao leitor e o constrói também, em certa medida. O que os exemplos da ficção e da poesia nos mostram, corriqueiramente, é como nossas possibilidades atuais são rearranjadas mediante o contato com contextos virtuais de existência. Ao fim e ao cabo, e este é o último ponto de Ricœur com a noção de mundo do texto, toda *compreensão* é, em alguma medida, *autocompreensão*:

Aquilo de que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A este respeito, seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela “coisa” do texto.³³²

Precisamente nessa concepção de autocompreensão *mediada pelo texto* Ricœur identifica o ponto de cruzamento entre hermenêutica e crítica das ideologias. Com efeito, o texto proporciona essa nova dimensão de afastamento – além do afastamento com relação ao autor e com relação ao próprio sentido inscrito na obra –, o afastamento com relação a si mesmo. Isso porque o contato com o mundo aberto e proposto pela obra nos faz colocar em perspectiva nossa situação existencial concreta, mediante o confronto com a projeção de possibilidades engendrada pelo *mundo do texto*. Tomamos, portanto, uma posição que suspende, em parte, quem *somos* para favorecer *quem poderíamos ser*.³³³

³³² *Hermênutica e ideologias*, p. 68. Novamente, vale a pena retomar a leitura de Kaplan, onde encontramos a ressonância freudiana na constituição de *si* pelo texto: “Reading serves a potentially critical function by displacing the illusions of subjectivity and by transforming the experience of the reader who encounters new, different, possibly better worlds. By linking the revelatory power of the text with the critique of subjectivity, Ricœur integrates the hermeneutics of suspicion with the hermeneutics of the text. The appropriating act of interpreting texts, not just symbols, helps to overcome the illusions of subjectivity. Self-understanding is mediated by the text just like for Freud consciousness is mediated by the unconscious. Interpreting texts may broaden our horizon of experience, change our self-understanding, and transform who we are, how we live, and how we act in the world”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 35.

³³³ “Se, com efeito, a primeira preocupação da hermenêutica não é a de descobrir uma intenção oculta por detrás do texto, mas a de manifestar um mundo diante dele, a compreensão de si autêntica é aquela que (...) deixa-se instruir pela ‘coisa do texto’. A relação do texto com o mundo toma o lugar da relação do autor com a subjetividade. Ao mesmo tempo, desloca-se também o problema da subjetividade do leitor. Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um ‘si’ mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa, então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levarmos até o fim essa sugestão, deveremos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo texto. (...) se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu me realizo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do

Nesse distanciamento reflexivo de si mesmo, Ricœur localiza o espaço de atuação da crítica no arco hermenêutico mais amplo: “A compreensão torna-se, então, tanto desapropriação quanto apropriação. Uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, não só pode como deve ser incorporada à compreensão de si”, afinal a crítica das ideologias se mostra como “o atalho que a compreensão de si deve necessariamente tomar, caso esta deixe-se formar pela coisa do texto, e não pelos preconceitos do leitor”³³⁴.

A hermenêutica crítica de Ricœur não se apresenta como uma síntese no sentido de ser uma dimensão mais geral que engloba as duas mais limitadas – a hermenêutica da apropriação de Gadamer e a crítica das ideologias de qualquer vertente que tomarmos como exemplo. Trata-se, antes, de uma reivindicação de reconhecimento recíproco entre as duas posições³³⁵. Do ponto de vista hermenêutico, isso proporciona uma nova visada sobre a dialética da compreensão e da explicação; não mais um paradoxo, vê-se nela um complemento:

(...) se há uma hermenêutica - e estou convencido do fato, contrariamente ao estruturalismo, que gostaria de limitar-se à etapa explicativa -, não se constitui no sentido oposto ao de explicação estrutural, mas através de sua mediação. Com efeito, a tarefa do compreender é a de elevar ao nível do discurso aquilo que, inicialmente, se dá como estrutura. Contudo, devemos ir tão longe quanto possível, no caminho da objetivação, até o ponto em que a análise estrutural revela a *semântica profunda* de um texto, antes de pretender “compreender” o texto a partir da “coisa” que dele nos fala. A *coisa* do texto não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza. Se é assim, verdade e método não constituem uma alternativa, porém um processo dialético.³³⁶

ego. A metamorfose do mundo segundo o jogo também é a metamorfose lúdica do *ego*”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 150-151.

³³⁴ Idem, p. 69.

³³⁵ “Meu intuito não é o de fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. (...) cada uma delas fala de um lugar diferente. (...) Todavia, pode ser exigido que *cada uma delas* reconheça a outra não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, a seu modo, de uma reivindicação legítima”. Idem, p. 142.

³³⁶ Idem, p. 148. No contexto da intervenção de Ricœur no debate entre Gadamer e Habermas, Kaplan assim interpreta a superação da dicotomia explicar-compreender: “The opposition of explanation and understanding goes back to Dilthey, who argued that there are two modes of intelligibility that correspond to two spheres of reality, the physical and the psychic. One can either ‘explain’ as the scientist does, or ‘understand’ as does the historian. For Ricœur, interpretation overcomes Dilthey’s dichotomy. The task is to bring to understanding the underlying structures of discourse. Objectified, sedimented structures within speech and writing must be explained as well as described in order to be understood. All explanations, however, are not necessarily critical. They are critical only if they uncover the conditions for the possibility for meaningful discourse and action, or if they disclose false consciousness, domination, and illegitimate authority. A hermeneutical theory that incorporates methodological explanations into the heart of the interpretive process is a ‘transcendental hermeneutics’. Such a hermeneutic theory overcomes the claim of universality of Gadamerian hermeneutics by providing a means of understanding what occurs ‘behind the back’ of language”. Kaplan. *Ricœur’s critical theory*, p. 38-39. Os ecos da visada pragmático-transcendental de Apel são evidentes aqui. Contudo, não estou seguro de que possamos seguir Kaplan na

Se levarmos a sério a leitura desse trecho, Ricœur parece conceber a explicação como condição da boa compreensão. A utilização de métodos explicativos como que *prepara* o movimento de “elevação ao nível do discurso” a ser realizado pela operação de compreender. Num certo sentido, Ricœur converge com Gadamer, na medida em que recusa a pretensão de suficiência dos defensores exclusivos da explicação – no seu exemplo, o estruturalista; por outro lado, recusa o que identifica em Gadamer como sendo uma rejeição excessivamente intolerante da explicação, resultado – como vimos – da radicalização ontológica que Gadamer herdara de Heidegger. Face ao distanciamento constitutivo do discurso, não se deve depositar todas as fichas na apropriação compreensiva; cabe, por prudência metódica e epistemológica – e por boas razões – mobilizar também procedimentos explicativos³³⁷.

postulação de uma ultrapassagem de toda dimensão linguística, devido às advertências do próprio Apel e como veremos adiante com Gadamer.

³³⁷ Para ficarmos com um exemplo, na esfera da autocompreensão, Ricœur confere à crítica das ideologias o papel de revelar ilusões do *ego*, condição de possibilidade para a operação bem-sucedida da ficção nas transformações pessoais: “Esse elo podia ficar dissimulado, ou não desenvolvido, numa hermenêutica das tradições, correndo o risco de introduzir prematuramente um conceito de apropriação (*Aneignung*) cuja ponta se dirige contra o distanciamento alienante. Todavia, se o distanciamento de si mesmo não é um modo errado a se combater, mas a condição de possibilidade de compreensão de si mesmo diante do texto, a apropriação é o complemento dialético do distanciamento. Assim, a crítica das ideologias pode ser assumida num conceito de compreensão de si que implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. O distanciamento de si mesmo exige que a apropriação das proposições de mundo, fornecidas pelo texto, passe pela desapropriação de si. A crítica da *consciência falsa* pode tornar-se, assim, parte integrante da hermenêutica e conferir à crítica das ideologias a dimensão meta-hermenêutica que Habermas lhe assinala”. *Hermenêutica e ideologias*, p. 151.

CAPÍTULO III – A UNIVERSALIDADE REAFIRMADA

Desde meados da década de 1960, Gadamer se engajou em debates críticos acerca de sua obra, a ponto ser possível dizer que ele foi, acima de tudo, um filósofo do diálogo. É bastante característico dessa disposição à discussão o fato de que Gadamer não publicou mais nenhuma grande obra nas mais de quatro décadas de sua vida que sucederam a publicação de *Verdade e método*. Antes, ele preferiu concentrar-se em esclarecimentos e réplicas. Com efeito, podemos dizer que a filosofia madura de Gadamer permaneceu inalterada, em seus grandes traços por quarenta anos.

Portanto, a postulação de universalidade da hermenêutica segue uma constante ao longo da obra da gadameriana. Resta saber se isso se deve mais a um dogmatismo teimoso por parte de Gadamer ou se porventura ele de fato conseguiu lidar suficientemente com seus críticos, afinal trata-se aqui de indagar pelo estatuto da universalidade da hermenêutica após os embates críticos analisados no capítulo anterior.

Adepto contumaz do diálogo, Gadamer responde às objeções levantadas a partir do ponto de vista da crítica as ideologias já nos anos 1960, reagindo com rapidez à medida em que era alvo de críticas. Com efeito, já no prefácio à segunda edição de *Verdade e método*, no ano de 1964, Gadamer aborda parte da repercussão negativa que sua obra gerou, em especial a maneira como sua recusa do método científico foi lida. Embora reconheça que tenha tomado a expressão hermenêutica em sentido distinto da tradição em que foi empregada – dirá Gadamer: *às costas da tradição*³³⁸ – e tenha lhe dado um sentido ontológico-existencial à maneira de Heidegger³³⁹, Gadamer não aceita que isso signifique uma recusa frontal do que foi feito em nome dessa tradição:

Isso não exclui (...) que os métodos das ciências modernas da natureza encontrem aplicação também no universo social. A nossa época talvez esteja até bem mais determinada

³³⁸ “O fato de eu ter-me servido da expressão ‘hermenêutica’, pesando-lhe às costas uma velha tradição, conduziu certamente a mal-entendidos. Não foi minha intenção desenvolver uma ‘doutrina da arte’ [*Kunstlehre*] do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga [de Schleiermacher]. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais, que conseguissem descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou até guiá-lo. Minha intenção também não foi investigar os fundamentos teóricos do trabalho das ciências do espírito, a fim de transformar o conhecimento usual em conhecimento prático [como fizera Dilthey]”. *Verdade e método*, vol. 1, p. 14. A crítica implícita nesse trecho, da qual se defende Gadamer, foi aquela realizada por Emilio Betti. Sobre esse debate, ver: Grondin, Jean. *L’herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti. L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1993. P. 155-177.

³³⁹ “A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, (...) mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo.” *Verdade e método I*, p. 16.

pela racionalização crescente da sociedade e pela técnica científica de conduzi-la, do que pelo progresso espantoso da ciência moderna da natureza. O espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte. Assim, de longe, não me veio à mente negar a premissa ineludível do trabalho metodológico, dentro das assim chamadas ciências do espírito. Dificilmente tratar-se-á de uma contraposição de métodos. Nesse sentido, creio que a questão sobre “os limites da formação de conceitos das ciências da natureza” (...) é estrábica. O que se nos apresenta não é uma diferença dos métodos, uma diferença dos objetivos do conhecimento. A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que permanece encoberto e desconhecido por aquela disputa sobre os métodos, algo que, antes de traçar limites e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível. Com isso, a sua lei imanente de progredir não perde nada de sua própria decidibilidade. Seria uma empresa impotente querer falar à consciência do querer-saber e do poder-fazer humanos, para que com isso talvez pudesse aprender a lidar com certo cuidado com as ordenações naturais e sociais de nosso mundo. (...) Absurdo é igualmente a pretensão do filósofo que deduz, a partir de princípios, como deveria transformar-se a “ciência” para que ela pudesse ser legitimada filosoficamente.³⁴⁰

Segundo Gadamer, tomar sua obra no sentido de uma exclusão absoluta de procedimentos metódicos *tout court* consiste em confundir duas dimensões: a *questio facti* acerca da possibilidade efetiva do conhecimento e a *questio juris*, sobre *como devem proceder* as ciências³⁴¹. Sua investigação se localiza, portanto, no terreno do *pré-metódico* e, portanto, deixa em aberto o espaço para o desenvolvimento de regras metódicas que, no entanto – e esse é o ponto de Gadamer –, sempre estarão assentadas nesse solo pré-reflexivo:

Nisso tudo, parece-me que a unilateralidade do universalismo hermenêutico tem para si a verdade do corretivo. Ele esclarece que o ponto de vista moderno do fazer, do gerar, do construir, sobre pressupostos necessários, sob os quais ele próprio se encontra. Isso delimita especialmente a posição do filósofo no mundo moderno. Mesmo que ele seja convocado a tirar sempre as consequências radicais de tudo, ainda assim, o papel de

³⁴⁰ Idem, p. 15-16. Talvez seja possível traçar aqui um paralelo entre os “diferentes objetivos do conhecimento” a que se refere Gadamer e os “interesses” que orientam as críticas de Habermas e Apel a ele. Há de se questionar o quanto o próprio Gadamer já não teria levado essa pluralidade de incidências e finalidades da razão e da comunicação.

³⁴¹ “Desta forma, parece-me um mero mal-entendido, quando se quer intercalar aqui a famosa distinção kantiana da *questio juris* e da *questio facti*. (...) também a presente investigação coloca uma questão filosófica. Ela porém não a coloca, de modo algum, unicamente às assim chamadas ciências do espírito (...); e sobretudo ela não coloca a questão somente à ciência e suas formas de experiência – essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana de mundo e da práxis da vida. Ela pergunta, para falar como Kant: Como é possível conhecimento? Essa é uma questão que já precede a todo comportamento da subjetividade e a todo comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras”. Idem, p. 16.

profeta, de admoestador, de pregador ou também somente daquele que sabe melhor que todos, não lhe cai bem.³⁴²

Com isso, Gadamer pretende se defender das acusações de anti-cientificismo, num certo sentido – naquele de não reconhecer o papel que a ciência (metodicamente orientada) desempenha na construção do conhecimento. Trata-se, novamente, de refutar acusações de unilateralidade ingênua:

A universalidade da compreensão não significa uma unilateralidade de conteúdo, na medida em que lhe falta um princípio crítico face à tradição e ao mesmo tempo homenageia a um otimismo universal? Embora sempre faça parte da essência da tradição o fato de ser somente através de apropriação, faz parte também certamente da essência do humano o poder romper, criticar e desfazer a tradição, e na nossa relação para com o ser, aquilo que se realiza nos moldes do trabalho, da reelaboração do real, com vistas aos nossos fins, não será muito mais originário? A universalidade ontológica da compreensão não leva, nessa medida, a uma unilateralidade? É certo que a compreensão não quer dizer meramente a apropriação da opinião da tradição ou o reconhecimento do que foi consagrado pela tradição. Heidegger, que foi o primeiro a cunhar o conceito da compreensão como uma determinação universal da pré-sença [*Dasein*], tem em mente com isso, exatamente, o caráter de projeto da compreensão: isto significa, porém, o caráter de futuro da pré-sença [*Dasein*]. Igualmente eu não quero negar que, dentro do contexto universal dos momentos da compreensão, eu destaquei, de minha parte, a direção para a apropriação do passado e o que vem pela tradição.³⁴³

O que Gadamer sublinha nessa passagem é a distinção entre tradição enquanto *estrutura* e tradição enquanto *realização de conteúdo*. Ele atribui universalidade à forma da tradição, que

³⁴² Idem, p. 27-28. Comentando o lugar de procedimentos metódicos na filosofia de Gadamer, escreve Johann Michel: “(...) c’est bien, selon Gadamer, sur la base de cette précompréhension incontournable qu’une interprétation au sens actif et réflexif peut voir le jour. Il en est ainsi du cercle herméneutique qui s’opère pour partie sans interprétation. (...) C’est seulement, en fonction des traditions, des cultures, du capital social, lorsqu’un texte est abscons, qu’un mot est inconnu, qu’une phrase est confuse, qu’un passage est obscure, qu’une intrigue est embrouillée que le cercle herméneutique devient proprement réflexif et interprétatif (...). La critique de ce méthodologisme estimé réducteur ne se traduit pas cependant dans le rejet de toute méthode et de tout usage de règles. L’usage des règles que pratique l’herméneute est davantage réfléchissant que déterminant et suppose ‘une capacité pratique’ attentive au contexte, à la singularité des cas. Les règles en question sont moins tirées de l’axiomatique que de l’expérience (...). Un tel jugement pratique en situation, parent de la *phronesis* aristotélicienne, est bien une forme de méthode adaptée au mieux à la morale, au droit et plus généralement aux sciences de l’esprit. Un tel jugement pratique requiert aussi bien de l’expérience que du discernement”. Michel, Johann. *Homo interpretans*. Paris: Hermann, 2017. P. 240-241. Mais adiante, complementa Michel: “En d’autres termes, une distanciation méthodologique peut être légitime à la condition qu’elle ne soit pas ‘aliénante’, c’est-à-dire qu’elle ne masque pas le langage que nous sommes. Le lecteur de *Vérité et méthode* savait déjà que Gadamer prenait toujours soin de justifier une forme de distance réflexive dans l’art d’interpréter les choses déjà dites. L’idée même de ‘fusion des horizons’ comme événement de compréhension des choses passées dans le présent vivant des contemporains l’atteste amplement”. Idem, p. 243.

³⁴³ *Verdade e método I*, p. 26-27.

nos aparece como algo inescapável e pré-reflexivo, estruturando nossas experiências de sentido; não se trata, portanto, de hipostasiar uma tradição empírica e historicamente consolidada, elevando-a ao status de condição de possibilidade da compreensão – o que é transcendentalizado é a *forma* tradição, não seu acontecer, do ponto de vista de seu conteúdo. É a partir desse argumento que podemos identificar o potencial crítico da hermenêutica, pois essa distinção entre forma e conteúdo da tradição garantiria o espaço reflexivo necessário para a crítica. Nos termos de Gadamer:

A consciência hermenêutica, que se há e despertar e manter em alerta, percebe que na era da ciência a pretensão de domínio do pensamento filosófico teria algo de fantasmagórico e irreal. Porém, ela poderia, a partir da verdade da recordação, contrapor algo ao querer humano, o qual, mais do que nunca, az com que a crítica ao anterior se elevasse a uma consciência utópica ou escatológica: o ainda e sempre de novo real.³⁴⁴

Vejamos como essa linha argumentativa é mobilizada em torno de uma resposta à crítica das ideologias e, posteriormente, como esse embate afetou – do lado de Gadamer – sua autor-reflexão sobre o que vem a ser a hermenêutica.

1 – Retórica e crítica das ideologias

Posteriormente à publicação de *Verdade e método*, Gadamer passa quatro décadas tendo como tarefa filosófica principal para si defender-se de críticas e esclarecer argumentos que havia elaborado em sua obra seminal de 1960. No diálogo com a crítica das ideologias, Gadamer apela à retórica como ponto de inflexão capaz de realizar essa tarefa, especialmente nos textos *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a Verdade e método I*, de 1967 e *Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia*, de 1971³⁴⁵.

No primeiro deles, escrito em diálogo direto com Emilio Betti e Habermas – tendo aqui como referência os textos de *Conhecimento e interesse*, de *A lógica das ciências sociais* e a resenha crítica que Habermas publicou sobre *Verdade e método* –, Gadamer já delineia respostas contundentes às objeções que lhe foram levantadas. Dali podemos extrair sobretudo sua

³⁴⁴ Idem, p. 28. A primeira tarefa crítica da filosofia hermenêutica seria, portanto, a de contrapor as pretensões da filosofia com a realidade na qual ela está inserida: “De que o homem precisa, não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, para o possível, o correto aqui e agora. Primeiramente, penso que aquele que filosofa tem de ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está”. Idem, *ibidem*.

³⁴⁵ Respectivamente, p. 270-292 e 292-321 de *Verdade e método II*. Complementarmente, são de grande auxílio dois textos de 1976, escritos em diálogo com Hasso Jaeger acerca da relação entre retórica e hermenêutica – em especial com relação à história “primitiva” da hermenêutica: *Retórica e hermenêutica*. In: *Verdade e método II*, p. 321-339. *Lógica ou retórica? – De volta à história primitiva da hermenêutica*. Idem, p. 339-329.

reação quanto ao papel desempenhado pelo conceito de autoridade na construção da consciência hermenêutica.

1.1 Autoridade e tradição

Em *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a Verdade e Método I*, Gadamer critica uma concepção, atribuída por ele a Habermas, de compreensão como desmascaramento:

(...) só compreendemos quando vislumbramos os subterfúgios e desmascaramos as falsas presunções? Essa parece ser a pressuposição de Habermas. (...) O poder da reflexão se mostraria somente nesse caso, e sua impotência se mostraria quando ficamos presos à teia da linguagem e continuamos a nela tecer. Ele pressupõe que a reflexão das ciências hermenêuticas “sacode o dogmatismo da práxis vital. Por outro lado, afirmar que a ação de tornar transparente os preconceitos que estão na base da estrutura do compreender poderiam desembocar no reconhecimento da autoridade parece-lhe uma afirmação infundada e que comprometeria o legado do Iluminismo – uma violência dogmática! Pode ser também que o conservadorismo (...) favoreça a visão de uma verdade que facilmente se oculta. Ao desvincular autoridade e razão da antítese abstrata do Iluminismo emancipatório, afirmando sua relação essencialmente ambivalente, não fiz outra coisa que afirmar algo de evidente, e não se trata de uma “convicção fundamental”.³⁴⁶

Gadamer retoma aqui a crítica do “preconceito contra os preconceitos” por parte dos partidários da *Aufklärung*. Parece-lhe sem sentido opor, *a priori*, razão e autoridade: essa oposição seria reflexo de um preconceito *ideológico* a favor da força da reflexão – e contra a autoridade – que não resiste a uma análise empírica dos mecanismos de operação – e de perda – da autoridade. O que lhe importa é apontar novamente para o caráter decisivo que o *reconhecimento* desempenha na constituição da – verdadeira – autoridade³⁴⁷. Interessa saber, no entanto, de onde vem essa objeção de Habermas.

³⁴⁶ *Verdade e método II*, p. 283-284. Alan How interpreta assim a leitura que Gadamer faz de Habermas: “[Habermas] has tried to close down in an entirely misleading way, the full reach of hermeneutics. Hermeneutics in fact embraces those phenomena, such as social control, and revolutionary challenges to that control which Habermas placed beyond tradition and thus beyond the capacity of hermeneutics to comprehend”. How, Alan. *The Habermas-Gadamer debate and the nature of the social*. Brookfield: Avebury, 1995.

³⁴⁷ “A antítese abstrata do Iluminismo parece-me ignorar algo de verdadeiro, e isto tem consequências funestas. Isso talvez ocorra porque se atribui um falso poder à reflexão, ignorando por motivos ideológicos as verdadeiras dependências. Supondo-se, é claro, que a autoridade exerça um poder dogmático seguindo uma infinidade de formas de domínio, desde as instituições de ensino, passando pelos comandos do exército e do governo até a hierarquia do poder político ou das autoridades religiosas. Mas essa imagem de obediência que se presta à autoridade jamais poderá mostrar por que motivo todas essas instituições são ordens e não a desordem de um despotismo do poder. Creio serem razões indubitáveis que me levam a afirmar que é importante reconhecer as verdadeiras relações de autoridade. Podemos perguntar: em que se baseia esse reconhecimento? De certo, essa autoridade poderia, muitas vezes, também expressar uma real submissão impotente frente ao poder. Mas isso não é reconhecimento

Segundo Gadamer, não se trata apenas de uma oposição política, mas de uma divergência filosófica: Habermas exige da posição hermenêutica uma reflexão que transcenda a posição do intérprete, caso contrário toda compreensão se manterá sob o jugo de preconceitos infundados e distorções situacionais da linguagem³⁴⁸. No fundo, trata-se da exigência hegeliana³⁴⁹ de ir além da história:

(...) quando Habermas se guia pela análise da compreensão prévia e dos condicionamentos essenciais dos preconceitos próprios a toda compreensão e ação humanas, a reivindicação que ele faz à hermenêutica é de caráter fundamentalmente diferente. É verdade que a consciência da história dos efeitos, que busca refletir sobre os próprios preconceitos e controlar sua própria compreensão prévia, desbanca o objetivismo ingênuo que falseia tanto a teoria positivista da ciência quanto a fundamentação fenomenológica e de análise da linguagem próprias das ciências sociais. Mas em que contribui essa reflexão? Aí está o problema da história universal, isto é, a ideia de uma meta da história que a ação social se representa como meta. Quando se contenta com considerações gerais que jamais ultrapassam os limites do próprio ponto de vista, a reflexão hermenêutica acaba se tornando estéril e infrutífera. É verdade que com essa consideração nega-se a pretensão de uma filosofia da história baseada em conteúdos. Mas, apesar disso, a consciência histórica projetará sempre uma história universal pré-compreendida

nem se baseia na autoridade. Basta estudarmos casos de perda e decadência da autoridade (e o contrário disso) para ver o que é e de que vive. Não vive do poder dogmático, mas do reconhecimento dogmático. E o reconhecimento dogmático não é nada mais que atribuir à autoridade uma superioridade no conhecimento, acreditando por conseguinte que ela tenha razão. É seu único ‘fundamento’. Ela domina, portanto, porque é ‘livremente’ reconhecida. A obediência que se lhe tributa não é cega”. Idem, p. 284-285. Segundo How: “Authority ultimately prevails because it is based on this ‘free’ acknowledgement, and he suggests that one can see the truth of this in situations where authority is in decline. He further raises the interesting idea, that a decline in authority may not be the result of emancipatory critique, but emancipatory critique may be the result of a decline in authority! This, of course, reverses the usual assumption that emancipation springs from challenges to authority by those who have reflected on their oppression, and want to change their situation.” How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 172.

³⁴⁸ “(...) Habermas retoma o motivo central do interesse cognitivo da sociologia. Como a retórica (enquanto teoria) buscava o encantamento da consciência pelo poder do discurso, obrigando a distinguir a coisa em si, o verdadeiro do verossímil que o discurso ensina a produzir, como a hermenêutica busca, por meio da reflexão intercomunicativa, restaurar um entendimento intersubjetivo destruído, buscando sobretudo recolocar em suas bases hermenêuticas um conhecimento que se alienou num falso objetivismo, assim também a reflexão das ciências sociais é movida por um interesse emancipatório buscando dissolver as coerções sociais externas e internas por meio da conscientização. Enquanto essas buscam legitimar-se por meio da interpretação feita pela linguagem, a crítica da ideologia, e talvez também uma ação da reflexão que se interpreta pela linguagem, transforma-se num desmascaramento da ‘ilusão criada pela linguagem’.” *Verdade e método II*, p. 281.

³⁴⁹ “Habermas contrapõe a essa ideia o argumento de que a intervenção da reflexão acabou transformando profundamente o *médium* da ciência. (...) Segundo Habermas, mesmo que a experiência hegeliana da reflexão já não possa realizar-se numa consciência absoluta, o ‘idealismo da estrutura da linguagem’ – que no fundo não passaria de mera ‘transmissão cultural’, na sua apropriação e desenvolvimento hermenêuticos – seria uma triste impotência frente ao todo do real do nexo vital da sociedade, conjugando não apenas a linguagem mas também o trabalho e a dominação. A reflexão hermenêutica deveria transformar-se em crítica da ideologia”. Idem, p. 280-281.

a partir de sua própria orientação de futuro. De que serve conhecer seu caráter provisório e sua superabilidade essencial?³⁵⁰

Ora, mas era precisamente contra essa projeção que Gadamer voltara sua crítica da consciência histórica. Com efeito, ele teria chamado a atenção para os perigos da alienação objetivante implicada em procedimentos metódicos da ciência e da historiografia positivista: ao buscar uma objetividade de tal modo a não depender mais do ponto de vista do observador – do contexto, da situação e, por conseguinte, da finitude interpretativa –, produz-se numa concepção cientificista da história uma ingenuidade desmascarada pela posição hermenêutica – algo que Habermas endossa criticamente em *Conhecimento e interesse*³⁵¹. O que Gadamer parece apontar é uma contradição performativa na crítica de Habermas, que acaba recaindo justamente na transcendentalização que critica na hermenêutica³⁵².

³⁵⁰ Idem, p. 279-280. Matizando a reação inicial de Habermas, comenta Madison: “To assume that any inherited belief or practice that has not expressively received the seal of approval or *nihil obstat* of what Habermas called ‘a critically enlightened hermeneutic’ is (...) likely to be ‘systematically distorted’ is to engage in a super-critical hermeneutics of suspicion that verges on the pathological. The sharp distinction that Habermas drew (...) between ‘dogmatic recognition and true consensus’ is excessively absolutist, and is thus a spurious one which does not contribute significantly to democratic praxis, that is, to elucidating how agreements can actually be attained that can contribute to the betterment of the human condition and can serve to promote (...) the ‘equal freedom of all’. Habermas may, over the years, have softened his critique of hermeneutics (and Gadamer’s notion of ‘tradition’), but he seems not, on the whole, to have greatly modified the idealistic assumptions on which it was based”. Madison, *Op. cit.*, p. 473.

³⁵¹ “Mas o que faz a reflexão hermenêutica quando é efetiva? Qual a relação da reflexão histórico-efetual com a tradição da qual ela se torna consciente? 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. Aí esconde-se um objetivismo dogmático que deforma também o conceito de reflexão. O sujeito que reflete, mesmo nas ciências da compreensão, não consegue evadir-se do contexto histórico-efetual de sua situação hermenêutica, visto que sua compreensão sempre está implicada nesse acontecer. O historiador, mesmo aquele da chamada ciência crítica, está tão longe de desfazer-se das tradições vivas, por exemplo das tradições nacionais que, enquanto historiador nacional, acaba ao contrário formando-as e conformando-as pela sua atuação. E o mais importante: quanto mais conscientemente reflete sobre seu condicionamento hermenêutico, tanto mais atua. (...) A compreensão é, ela mesma, um acontecimento. Só um historicismo ingênuo e irrefletido poderia considerar as ciências histórico-hermenêuticas como algo absolutamente novo, capaz de eliminar o poder da tradição. Através do aspecto da estruturação da linguagem, como um fenômeno capaz de sustentar toda compreensão, procurei demonstrar inequivocamente a mediação constante pela qual sobrevive a tradição social”. *Verdade e método II*, p. 280. No comentário de How: “Clearly Gadamer does not accept the idea that reflection must always be critical, in the sense that it necessarily entails the rejection of what one has learnt, or acquired through tradition. One may, on gaining some maturity simply adhere to the ideas of that tradition – but equally one may not. Tradition, Gadamer says, is no proof of validity, but by the same token one cannot prove the validity of everything that one reflects on. The finiteness of one’s existence, and the particularity of reflection, makes such a grandiose idea impossible”. How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 173.

³⁵² “A crítica de Habermas culmina no questionamento do imanentismo transcendental-filosófico dos condicionamentos históricos, condicionamentos de que ele próprio lança mão. É de fato um problema central. Quem leva a sério a finitude da existência humana não constrói ‘nenhuma consciência’ geral, um *intellectus archetypus* ou um ego transcendental que esteja obrigado a estabelecer todo o âmbito do que é válido, não pode deixar de se perguntar como seu próprio pensamento, enquanto transcendental, pode ainda ser empírico”. *Verdade e método II*, p. 287. Tratar-se-ia, na leitura de Gadamer, de uma extrapolação infundada do poder da reflexão. No comentário de How: “As Gadamer sees it, Habermas has amplified the power of reflection to almost idealistic proportions, and in this, despite claims to the contrary, has slipped into traditional (scientific), subject-object ways of thinking. That is, ways of thinking where a radical split is assumed to exist between thinking subjects, and the world of objects about which they seek knowledge. Contained in this assumption is a kind of dogmatic belief that reflection on these

Em todo caso, em nenhum momento a afirmação do caráter constitutivo da tradição – e da autoridade – no desenrolar da história dos efeitos deve significar, para Gadamer, a negação da crítica³⁵³. Pelo contrário, o esforço hermenêutico consiste justamente em apontar limites à racionalidade científica, por um lado, e à reflexão dogmática, por outro, para garantir o espaço da crítica mediante a conscientização de nossos preconceitos. Extrapolar essa argumentação e nela ver a afirmação autoritária da tradição consiste num reducionismo inaceitável para Gadamer:

É inadmissível (...) a suposição de que eu estaria afirmando não haver perda de autoridade e crítica emancipatória. Se a perda de autoridade é resultado da crítica emancipatória exercida pela reflexão ou se essa perda se manifesta na crítica e na emancipação, é algo que não interessa abordarmos aqui, e talvez nem se trate de uma verdadeira alternativa. A questão a ser debatida é simplesmente se a reflexão sempre dissolve as relações substanciais ou se pode também assumi-las na consciência. É estranho que Habermas conceba de modo unilateral o processo de aprendizagem e educação que emprego (...). A afirmação de que a tradição deveria ser e continuar sendo a única base para justificar preconceitos, como me atribui Habermas, contradiz minha tese de que a autoridade repousa no reconhecimento. Quem alcançou a maioria pode – mas não é obrigado a – acatar, pelo saber, o que aceitava pela obediência. A tradição não representa nenhuma garantia, não, pelo menos, onde a reflexão exige uma garantia. Mas essa é a questão: Onde é que o exige? Em tudo? A isso contraponho a finitude da existência humana e o particularismo essencial da reflexão. Trata-se de saber se devemos estabelecer a função da reflexão ao lado da conscientização, que confronta o vigente com outras possibilidades, rechaçando o estabelecimento em favor dessas outras

objects can be ‘pure’, though it is an idea, Gadamer believes, to which the work of Husserl and Heidegger should have put paid. The capacity to see the world and its contents as ‘objects’ springs from language, but what we reflect on and thematize as an object in language, is only a part of that ‘effective reflection’ which unfolds as our linguistic tradition. Gadamer means that there is a distinction to be made between those things we reflect on and construe as objects when we use our language, and the way language uses us. He is referring to the way our Western languages have allowed everything to be made into an object for us, and thus established the ground for modern science, and the civilization that accompanies it. What he is also pointing out is that this process has entailed a lack of reflection on our part, a kind of forgetfulness over how we are related to the world through language and tradition. We tend to assume a proprietorial attitude towards all things, including our own lives, because we now so automatically objectify things. It is the naivety of this unreflective attitude he finds present ironically in the ambition Habermas has for reflection, i.e. of liberating us from tradition”. How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 173.

³⁵³ “A reflexão de uma determinada compreensão prévia coloca diante de mim algo eu antes se dava às minhas costas. Algo, não tudo. Pois a consciência histórico-efetiva é insuperavelmente mais ser que consciência. Mas isso não significa que possa prescindir de uma constante conscientização sobre o perigo do enrijecimento ideológico. É só com essa reflexão que posso superar a falta de liberdade que me prendia a mim mesmo e posso sentir-me livre diante do direito ou não de minha compreensão prévia – mesmo que seja apenas no modo em que aprendo a alar uma nova compreensão de coisas que eu via guiado por preconceitos. Mas isso implica que os preconceitos que guiavam minha compreensão prévia estão em jogo também – até serem abandonados, o que pode significar, também, até serem reformulados. A força incansável da experiência consiste em formar sempre uma nova compreensão prévia em toda instrução”. *Verdade e método II*, p. 288.

possibilidades, mas podendo também assumir conscientemente o que oferece de fato a tradição, ou se a conscientização sempre e somente dissolve o vigente. Quando Habermas afirma que se pode “retirar da autoridade aquilo que nela era mera dominação (interpreto: o que não era autoridade), podendo ser dissolvido de forma não violenta pelo saber e pela decisão racional”, já não sei por que estamos ainda discutindo. Sobretudo para saber se as ciências sociais (em virtude de que progressos?!) podem ou não ditar a “decisão racional” a alguém.³⁵⁴

O que está em jogo é entender qual o sentido de um conceito exclusivamente negativo de reflexão. Por que o processo de trazer à consciência não pode simplesmente confirmar sobre bases racionais e justificadas algo que antes se assumia de maneira provisória e pré-reflexiva? Para Gadamer, a concepção habermasiana de compreensão enquanto crítica e negação é demasiado estreita. Cabe alargá-la com outros casos e reinseri-la na perspectiva universal da consciência hermenêutica – Gadamer chega a falar em “universalidades interativas”³⁵⁵. Isso porque a universalidade postulada em *Verdade e método* se desenvolve em múltiplas direções, nem todas

³⁵⁴ Idem, p. 285. No comentário de Madison: “Gadamer’s insistence on ‘tradition’ and ‘historically-effective consciousness’ (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) does not make of him an anti-Enlightenment ‘conservative’, as Habermas now concedes. What Gadamer objected to was a certain Enlightenment rationalism which opposed tradition and reflection as antithetical (‘abstract reflection’). The notion of critical reflection is *both a cultural inheritance and a philosophical ideal*; it is, as Gadamer says, a cultural ideal in the light of which any and all inherited cultural practices may be subjected to rational critique. The search for hermeneutical understanding is not an attempt to preserve inviolate any particular tradition but is, rather, a critical ‘task’, one which ‘may help us to gain our freedom in relation to everything that has taken us in unquestioningly’. For Gadamer, as for Habermas, to the degree that this or that form of human community fails to embody the universal values of communicative rationality, it is a legitimate object of critique. (...) The chief difference between Habermas and Gadamer in this regard is that whereas Habermas’s formalistic-counterfactual approach cannot, as Habermas himself recognizes, vouch for its own conditions of possibility, Gadamerian ethics know that the conditions which make it possible reside in a particular (though universalizable) cultural – humanist and liberal – tradition”. Madison, *Op. cit.*, p. 471-472.

³⁵⁵ “Creio que se torna necessário tematizar aqui as universalidades interativas da retórica, da hermenêutica e da sociologia em sua interdependência e esclarecer a legitimidade característica de cada uma dessas universalidades. Isso torna-se ainda mais importante à medida que comportam – principalmente as duas primeiras uma certa ambiguidade em sua pretensão científica, co-determinada por sua relação com a práxis. Isso porque a retórica não é evidentemente uma mera teoria das formas de falar e dos recursos de persuasão. Ela pode, antes, progredir de uma capacidade natural para uma destreza prática. Sejam quais forem seus recursos e métodos, tampouco a arte da compreensão depende imediatamente da consciência pela qual segue suas regras. Também aqui a habilidade natural que todos possuem pode tornar-se numa capacidade pela qual alguém pode suplantar todos os outros, e a teoria, na melhor das hipóteses, só poderá perguntar pelo porquê. Em ambos os casos, dá-se uma suplementaridade entre a teoria e aquilo de que foi extraída e que chamamos de práxis.” *Verdade e método II*, p. 272-273.

elas abordadas naquela obra³⁵⁶. Daí a complementaridade entre hermenêutica, retórica e mesmo sociologia (ou crítica das ideologias), da perspectiva de Gadamer.³⁵⁷

Do ponto de vista da hermenêutica filosófica, a objeção levantada pela posição crítica não lhe afeta em sua pretensão de universalidade. Corrigindo ou excetuando a leitura distorcida acerca da questão da autoridade e da tradição, uma crítica das ideologias poderia de bom grado ser integrada à hermenêutica. Vejamos se isso se sustenta na sequência das respostas de Gadamer a seus críticos.

1.2 Crítica e progresso

A retórica também cumpre a função de encaminhar o questionamento sobre a noção de progresso na compreensão. Pois se a retórica revela uma dimensão da universalidade da compreensão, ela se trata precisamente da dimensão comunicativa ou de sociabilização de discursos, inclusive científicos:

(...) onde deveria se apoiar também a reflexão teórica sobre a compreensão, senão na retórica, a qual, desde a antiga tradição, representa o único advogado de uma pretensão de verdade que defende o verossímil, o *eikos* (*verosimile*)? E o que se torna evidente

³⁵⁶ “(...) o fenômeno universal da estrutura da linguagem humana desenvolve-se também em outras dimensões. Assim, o tema hermenêutico atinge outras concatenações que determinam a experiência de mundo que o homem faz pela linguagem. Muitos desses temas aparecem em *Verdade e método I*. Ali apresentei o tema da consciência da história dos efeitos como uma elucidação consciente da ideia da linguagem humana em algumas fases de sua história”. *Verdade e método II*, p. 271. É importante destacar como o uso de quantificadores de generalidade (*algum/a*), mas não universalidade ou totalidade (*todo/a*) se repete na obra de Gadamer. Isso pode ser interpretado como traço de uma abertura permanente em sua hermenêutica. Mesmo sua postulação de universalidade, embora radical, está sempre aberta a complementações. Com efeito, Jens Kertscher argumenta nesse sentido: “(...) a speaker will never be able to anticipate all possible hermeneutical questions. There is no single linguistic expression that can be considered as a complete manifestation of what might have been said in order in order to obtain an integral understanding. A complete determination of a sentence for all hermeneutical questions is impossible, as it is impossible to anticipate all the questions that may have to be answered in various contexts. It is also impossible to anticipate our explanation of that which has been said if our utterances fail to sufficiently orient others. Hence, we can never say all that we would like to say. To presuppose the intelligibility and full transparency of an expression would therefore presuppose that its meaning is simply communicable. (...) Gadamer’s antiobjectivistic conception of meaning and understanding is incompatible with this view. The theory that our linguistic intentions are transparent and fully determinate, and that our utterances at best articulate them in an imperfect manner, has therefore to be abandoned. The same holds for the idea that possible misunderstandings are a problem of the medium of expression rather than the content”. Kertscher, Jens. *Gadamer’s ontology of language reconsidered*. In: *Gadamer’s century*, *Op. cit.*, p. 145-146.

³⁵⁷ “Também a retórica testemunha verdadeiramente a estrutura universal da linguagem universal. Em outro sentido, essa estrutura constitui a base essencial para o elemento hermenêutico, representando para a arte da interpretação da linguagem algo assim como o positivo para o negativo. Os nexos relacionais entre retórica e hermenêutica, que mencionei em meu livro, podem ser ampliados em muitos aspectos (...). Mas a estrutura da linguagem está tão profundamente inserida na sociabilidade do ser humano que mesmo o teórico das ciências sociais deve ocupar-se com o direito e os limites da problemática hermenêutica. Assim o próprio Habermas confrontou recentemente a hermenêutica filosófica com a lógica das ciências sociais, avaliando-a a partir dos interesses cognitivos desta”. *Verdade e método II*, p. 272. Sobre a relação entre retórica e hermenêutica, afastando a objeção do relativismo – embora com enfoque maior na dimensão estética –, ver: Bruns, Gerald. *The hermeneutical anarchist: Phronesis, Rhetoric, and the experience of art*. In: Malpas, Jeff; Arnsward, Ulrich; Kertscher, Jens (Orgs.). *Gadamer’s century: essays in honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002. P. 45-76.

pela razão comum contra a pretensão demonstrativa e de certeza da ciência? Persuadir e evidenciar sem lançar mão de demonstração é o objetivo e o parâmetro tanto da compreensão e da interpretação quanto da arte da persuasão e do discurso... e esse amplo domínio das convicções evidentes e das opiniões comuns reinantes não se restringe gradualmente pelo progresso da ciência, por maior que seja, mas estende-se antes a todo novo conhecimento da investigação, reivindicando-o como seu e adaptando-o para si. A ubiquidade da retórica é ilimitada. Graças a ela, a ciência se sociabiliza na vida. (...) mesmo Descartes, esse grande e apaixonado defensor do método e da certeza, enquanto escritor, lança mão largamente dos recursos da retórica em todos os seus escritos. Não pode haver dúvidas quanto à sua fundamental função dentro da vida social. Toda ciência que queira ser prática depende dela. Por outro lado, a função da hermenêutica não é menos universal. A incompreensibilidade e a existência de mal-entendidos presentes nos textos da tradição de que se ocupou originariamente a hermenêutica é apenas um caso especial do que se encontra em toda orientação humana no mundo como o *atopon*, o estranho que jamais se deixa enquadrar nas expectativas habituais da experiência. E assim como no progresso do conhecimento os *mirabilia* acabam perdendo sua estranheza, à medida que são compreendidos, assim também toda apropriação exitosa da tradição ganha uma nova familiaridade própria, pela qual ela nos pertence e nós pertencemos a ela. Ambas confluem num único mundo próprio e compartilhado, que abarca a história e a atualidade, o qual encontra sua articulação de linguagem nos discursos entre os seres humanos. Também da parte da compreensão, portanto, a universalidade da estrutura da linguagem humana mostra-se como um elemento ilimitado que sustenta tudo, não somente a cultura transmitida pela linguagem, mas simplesmente tudo, porque tudo é assumido pela compreensibilidade na qual nos relacionamos uns com os outros.³⁵⁸

Essa imbricação entre retórica e hermenêutica só faz reforçar a universalidade postulada por ambas, entrecruzadas na universalidade da linguagem e da compreensão³⁵⁹. Isso porque o

³⁵⁸ *Verdade e método II*, p. 275-276. Sobre a aproximação entre retórica e hermenêutica em Gadamer, escreve How: “Gadamer’s use of the art of rhetoric is provocative because it challenges our contemporary understanding of it as ‘mere rhetoric’, that is as a deception done with language, certainly as something superfluous to the truth. But Gadamer claims rhetoric has its own rationality which is akin to that of hermeneutics, and is the rationality which underpins everyday life. It entails the art of persuasion, where what is being claimed asks for recognition through its evidentness to common sense; it shows itself valid without scientifically proving itself. Such knowledge is necessarily malleable but not thereby insubstantial, it exists in the realm of the possible and the probable, which is also of course the social”. How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 157-158. E ainda: “Gadamer means that science is a force in our lives because it enters and is taken up into everyday world through language. In the process it necessarily gains its practical significance through the rhetorical field that is everyday life. The language of everyday life for Gadamer has priority over scientific language in a logical as well as a chronological sense, and this marks a difference between him and Habermas (...)”. Idem, p. 158.

³⁵⁹ “Preciso reconhecer assim o fato de que esse é o terreno que a hermenêutica tem em comum com a retórica: o terreno dos argumentos persuasivos (e não dos argumentos logicamente concludentes). Torna-se difícil defender

nexo entre ciência (ou teoria) e prática passa pela articulação retórica, essa arte de pensar sobre o contingente. A integração de novas descobertas científicas numa comunidade, como elemento guia de suas ações, passa pelos instrumentos de convencimento típicos dessa arte do discurso.

Ancorar-se na dimensão prática da retórica tem, para Gadamer, uma função de prover concretude à hermenêutica, pois não se trata de projetar condições idealizadas de diálogo que permitam – do lado da retórica – a incorporação de discursos especializados no todo cultural ou – do lado da hermenêutica – a superação do estranhamento do novo e do distanciamento da tradição; antes, o que está em jogo para Gadamer é descrever como a consciência hermenêutica, ao refletir sobre a relação entre teoria e prática, abre espaço para uma crítica situada e realista, capaz de enxergar em sua finitude não um limite a ser idealisticamente superado, mas condições de possibilidade que garantem sua força. Daí porque Gadamer recusa a ideia de progresso fundada na noção de emancipação, reforçando o caráter crítico da própria hermenêutica:

Concordo com meus críticos e agradeço-lhes o fato de ter que destacá-lo: Creio que, assim como a crítica da ideologia passa da “teoria da arte” compreensiva para a auto-reflexão, também a reflexão hermenêutica representa um momento integral da própria compreensão, a ponto de a separação entre reflexão e práxis incluir um erro dogmático que atinge também o conceito da “reflexão emancipatória”. É também o motivo me leva a crer que o conceito de “emancipação” não está em condições para que descrever o curso gradual das formas que percorre o espírito em devir na fenomenologia de Hegel. (...) O curso gradual das figuras do espírito é de certo modo projetado a partir de sua conclusão. Não é deduzido a partir de seu início. Foi o que me levou à formulação de que a “Fenomenologia do espírito” deve ser lida de trás para frente, como na verdade foi concebida: partindo do sujeito em direção à substância expandida nele e que ultrapassa sua consciência. Essa tendência de inversão comporta uma crítica radical à ideia do saber absoluto. A transparência absoluta do saber equivale a um encobrimento idealista da infinitude ruim, na qual o ser finito chamado homem faz suas experiências.³⁶⁰

a retórica na cultura científica moderna (...). Quando a retórica, como se sabe desde antigamente, apela aos afetos, isso não significa que ela abandona o âmbito do racional, e [Giambattista] Vico reivindica com razão seu valor próprio: a *copia*, a riqueza dos pontos de vista. (...) Se a retórica contém um momento coercitivo, o certo é que a práxis social – e também a práxis revolucionária – seria impensável sem esse momento. Parece-me significativo que a cultura científica de nossa época não tenha rebaixado o significado da retórica, mas antes o tenha incrementado, como vemos no caso dos meios de comunicação (...). Gadamer, *Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia. Verdade e método II*, p. 318.

³⁶⁰ Idem, p. 314-315. No comentário de How: “Gadamer presses the interdependence of rhetoric, hermeneutics, and sociology a bit further, shifting briefly from his discussion of ‘linguisticity’ to a discussion of ‘praxis’. In this he is again drawing attention to a feature of his work that Habermas previously endorsed. He points out that all three disciplines have an important relationship to, and are ultimately determined by, praxis. As a result, any scientific status they might wish to claim will necessarily be equivocal. Success in these areas, particularly rhetoric, and hermeneutic understanding, does not depend on following theoretical rules but on acquiring skill through praxis. The ability to persuade others, or to understand the meaning of a text, or indeed to make sense of the social

O mesmo argumento contra o idealismo da dialética hegeliana é mobilizado contra o discurso da emancipação. A consciência hermenêutica não parte do “consenso contrafático” postulado na crítica da ideologia, mas antes se ocupa em “possibilitá-lo e realizá-lo, o que significa convencer por meio de uma crítica concreta”; a reflexão hermenêutica envolve, pois, crítica, mas não uma crítica idealista projetada como transcendental regulador, antes um exercício que parte de “um constante jogo recíproco de argumentos críticos; mas argumentos que reflitam as convicções concretas dos interlocutores”³⁶¹. Dito de maneira mais direta, trata-se de afirmar que a “experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita a uma nova experiência”³⁶². Gadamer não aceita a projeção contrafactual por lhe parecer contrária à configuração da experiência humana:

O ideal de suspender a determinação natural numa motivação racional e consciente parece-me apresentar um extremismo dogmático inadequado à *condition humaine*. Isso se dá mesmo no âmbito da psicologia individual e da psicologia profunda. Mediante a oposição entre doença e saúde, dependência de ajuda médica e terapia da recuperação já se estabeleceu que a análise possui um alcance limitado, assim como o próprio analista jamais é totalmente analisado, como se reconhece pela teoria da “contratransferência”.³⁶³

A limitação da psicanálise estaria ligada às diferentes pretensões comunicativas levantadas no espaço analítico e na situação ampla do diálogo hermenêutico: não haveria, para Gadamer, justificativas para a transposição da competência médico-analítica para o âmbito do discurso em geral³⁶⁴. Embora não se trate de buscar um diálogo idealizado, livre de limitações e

world, does not depend on adhering to a given method, but on the experience gained in life-practice (praxis). At best theory will be able to explain why the skill of one gifted individual surpasses that of others – but only after the event, after the quality and meaning of the skill has been established in praxis. The relationship between theory and praxis in these areas is therefore the opposite of that which holds in science. In these areas theory has a secondary position, it is an afterthought, an abstraction derived from what has already been established by praxis”. How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 159.

³⁶¹ *Verdade e método II*, p. 316.

³⁶² Idem, p. 315. Aqui, podemos pensar com Kertscher o papel da contextualização, por parte dos intérpretes, na realização da compreensão: “The dialogical contextualization permits the speakers to bring their understanding into play and to observe their misunderstanding at work so that they can correct them and come to agreement about them. (...) Gadamer’s thesis implies that linguistic meaning is fixed only in the concrete activity of speaking and in building up a dialogical context. In that case it is not sufficient to utter a sentence to be understood. On the contrary, understanding is possible only if speaker and interlocutor succeed in establishing an appropriate context of utterance. Otherwise, the utterance remains both incomprehensible and obscure. As has been pointed out, it is important to recognize that the dialogical contextualization of an utterance should also be conceived as a *practical* contextualization. This is because any such contextualization presupposes the inclusion of practical elements in the dialogical environment of the sentence as well as the reaction of the hearer and the use to which the sentence is then put”. Kertscher. Gadamer’s ontology of language reconsidered. In: *Gadamer’s century*, *Op. cit.*, p. 143-144.

³⁶³ *Verdade e método II*, p. 316.

³⁶⁴ “Eu disse que o paciente e o médico estariam envolvidos e limitados a um determinado jogo de papéis sociais, suposto que o trabalho de reflexão emancipatória seja exercido com responsabilidade profissional. Não pertence à

no qual possamos prescindir daquilo que configura nossa posição situada, tampouco é o caso de eleger uma restrição parcial – a do contexto analítico – como critério de avaliação para a totalidade da comunicação, como parece querer Habermas³⁶⁵. Em suma, Gadamer aponta em Habermas uma contradição: ao mesmo tempo em que acusa a hermenêutica gadameriana de se deixar limitar pelo conteúdo da tradição historicamente efetivada e cristalizada nas pré-condições do diálogo presente, ele mesmo limita a reconstrução dialógica a um procedimento cuja pretensão é muito mais restrita e local do que a extensão comunicativa. Contrapondo essas duas pretensões, a contradição fica clara:

(...) a situação hermenêutica na relação social dos interlocutores é bem diferente da que se dá na relação analítica. Quando conto um sonho a alguém sem ser movido por uma intenção analítica ou por meu papel de paciente, a comunicação não tem o sentido de introduzir uma interpretação analítica do sonho. Se fizer isso, o ouvinte não atina com o *scopus* hermenêutico. A intenção é antes compartilhar os jogos inconscientes da própria fantasia onírica (...). Essa reivindicação hermenêutica é legítima e nada tem a ver com a resistência que é um fenômeno bem conhecido da análise. É perfeitamente justificável rechaçar a atitude de alguém que não leve em conta essa situação hermenêutica descrita e, em vez de compreender por exemplo as poesias oníricas de Jean Paul como jogos significativos da imaginação, trata de interpretá-los com uma gravidade significativa do simbolismo inconsciente de uma biografia entulhada. É oportuna aqui a crítica hermenêutica à legitimidade da psicologia profunda, e não se limita de modo algum a fantasias estéticas. Quando alguém, por exemplo, procura convencer argumentativamente um outro sobre uma questão política, tomado de uma emoção apaixonada e uma veemência beirando à irritação, sua pretensão hermenêutica será escutar contra-

legitimação social do médico (ou do analista leigo) ultrapassar seu âmbito terapêutico e a partir da reflexão emancipatória ‘tratar’ a consciência social dos outros como ‘doentia’. (...) Reconheço ainda que o analista não pode simplesmente deixar de lado sua experiência analítica e seu saber, quando exerce seu papel como comparsa social e não mais como médico. Mas isso não modifica o fato de que justo essa intromissão da competência psicanalítica significa um fator perturbador no trato social. (...) escrevemos e enviamos cartas também a grafólogos, sem que isso signifique que se queira solicitar sua competência grafológica; e mesmo fora dessas competências específicas, quando conversamos, quando ouvimos razões e quando nos deixamos influenciar afetivamente por um outro, também colocamos em jogo o conhecimento das pessoas, outras informações e a observação distanciada, colocando assim limites e fechando-nos para o diálogo racional ‘puro’.” Idem, p. 301-302.

³⁶⁵ “Assim como o paciente aprende a superar as coerções ocultas, a dissolver as repressões, tomando consciência delas, também no âmbito social há que se descobrir e dissolver as coerções ocultas das relações sociais de dominação pela crítica da ideologia. Segundo Habermas, o otimismo confiado do diálogo da hermenêutica filosófica não pode fazer isso, uma vez que perpetua apenas um pseudo-acordo sobre a base de preconceitos sociais vigentes. Faltar-lhe-ia a reflexão crítica. Precisaria, assim, de uma profunda interpretação hermenêutica de uma ‘comunicação sistematicamente deformada’. (...) Habermas recusa-se a restringir a comunicação ao ‘espaço de jogo tradicional das convicções vigentes’, vendo nisso uma privatização impossível da pretensão iluminista postulada pela hermenêutica profunda”. Idem, p. 300-301.

argumentos e não ver suas emoções serem analisadas por vias da psicologia profunda, segundo a máxima de que “quem se irrita jamais tem razão”.³⁶⁶

Uma vez que se trata de escopos distintos, não se pode aceitar sem maiores complementos a transposição automática da emancipação enquanto transformação subjetiva terapêutica à universalidade do diálogo. Embora caiba reconhecer a convergência entre os interesses crítico e hermenêutico³⁶⁷, não se pode – a partir da recusa de Gadamer – acusar a hermenêutica de tradicionalismo. Isso porque ela já traz consigo uma dimensão normativa, embora não à maneira que lhe exigia Apel:

A análise que faço da experiência hermenêutica tem como objeto a práxis exitosa das ciências hermenêuticas, na qual certamente não está atuando nenhuma “aplicação consciente” que pudesse favorecer uma corrupção ideológica do conhecimento. (...) frente à auto-evidência objetivista das ciências compreensivas e face à práxis vital da compreensão, a consciência de aplicação apresenta-se como uma exigência hermenêutica. Assim, uma hermenêutica filosófica, no estilo que procurei desenvolver, torna-se “normativa”, no sentido de que busca substituir uma má filosofia por outra melhor. Mas não propaga uma nova práxis e não há indícios que afirmem que a práxis hermenêutica se guie concretamente por uma consciência e tendência de aplicação, e isso inclusive no sentido de uma legitimação consciente de uma tradição vigente.³⁶⁸

O esforço de Gadamer se divide numa dupla direção: ao mesmo tempo em que rejeita a substancialização da tradição numa concepção “conteudista” ou materialista do preconceito³⁶⁹,

³⁶⁶ Idem, p. 302. A esse respeito, o comentário de How: “Hermeneutical reflection, like ideology critique, and other forms of reflection, aims to clarify the understanding we have of ourselves and of the world around us. Certainly, when we reflect on our current preconceptions we are able to bring before us things that would otherwise go on behind our backs. But equally clearly, (...) not everything can be brought forward in this way. Our ‘effected historical consciousness’ i.e. what emerges through our embeddedness in tradition, should not lead us into any arrogant assumptions about the potential power and autonomy of our consciousness. It is indeed the case that reflecting on our preconceptions will help us to avoid being naively enslaved by them, in that we can freely judge how warranted or not they are. But ‘freely’ here, Gadamer insists, means always that in any critical encounter with our preconceptions, new ones will be formed out of the old”. How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 174.

³⁶⁷ “(...) a significação paradigmática que corresponde à psicanálise para a crítica hermenêutica e para a crítica dentro da comunicação social encontra-se no papel da reflexão emancipatória, que tem sua função terapêutica nela. A reflexão liberta alguém na medida em que torna visível o que o domina imperceptivelmente. De certo, trata-se de reflexão crítica num sentido diferente do que o sentido que se dá na reflexão hermenêutica, que como eu dizia destrói a autocompreensão inadequada descobrindo a falta de retidão metodológica. (...) Por meio da reflexão hermenêutica, as ciências hermenêuticas defendem-se contra a tese de que seu procedimento seria acientífico, visto negarem a ‘objetividade’ da *science*”. *Verdade e método II*, p. 303.

³⁶⁸ Idem, p. 303-304.

³⁶⁹ “(...) parece-me ser um mal-entendido querer equiparar a aplicação ingênua que dominava o curso da tradição antes do aparecimento da consciência histórica com o momento da aplicação de todo compreender. Não resta dúvidas de que junto com a ruptura com a tradição e o surgimento da consciência histórica modificou-se a práxis da compreensão. (...) Parece-me que as ciências históricas do espírito passaram ao primeiro plano muito mais como reação a essa ruptura com a tradição [iniciada na modernidade e radicalizada na Revolução Francesa] do que por terem-na provocado ou apenas confirmado a partir de si. O certo é que as próprias ciências do espírito, apesar de sua procedência romântica, representam um fenômeno de ruptura da tradição e em certo sentido dão continuidade ao iluminismo crítico. A seu tempo, chamei isso de reflexo distorcido do iluminismo. Mas, por outro lado, atuam

recusa igualmente a oposição projetiva de uma emancipação entendida como antecipação da vida ideal³⁷⁰. Isso porque ele vê em ambos os casos uma fixação indevida da verdade; para um bom heideggeriano como Gadamer, trata-se apenas da boa e velha metafísica, tanto no romantismo reacionário quanto no discurso emancipatório calcado numa concepção de boa vida:

A partir do ponto de vista da metafísica, o critério de verdade que deriva a ideia do verdadeiro da ideia do bem e o ser do conceito de inteligência “pura” parece-me bem familiar. (...) Nesse aspecto, parece-me difícil eximir Habermas de uma autocompreensão ontológica falsa, como me pareceu ser o caso da superação do ser natural na racionalidade. Mas 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 se deveria fazer essa pressuposição. Realmente não? O próprio Habermas não faz essa pressuposição quando reconhece que deveria haver essa concordância livre como a ideia diretriz de uma vida social livre de violência e dominação? Eu mesmo jamais tive em mente essas relações “ideais”. Sempre me referi antes a todos os casos de experiência concreta, nos quais falamos de uma autoridade natural e do seguimento que essa encontra. Falar sempre de uma comunicação coercitiva, por exemplo, na afirmação de que o amor, a escolha de um modelo ou a submissão voluntária servem sempre de alicerce para um estabilizar um superior e um subordinado, parece-me ser um preconceito dogmático em relação ao que significa a “razão” entre os homens. Assim, não consigo ver como no âmbito social a competência comunicativa e seu domínio teórico possam derrubar as barreiras que há entre os grupos, que numa crítica mútua acusam o caráter coercitivo existente no outro.³⁷¹

nela impulsos da restauração romântica. A aprovação ou o rechaço não modifica em nada o fato de que possam realizar contribuições cognitivas específicas”. Idem, p. 306.

³⁷⁰ Ao comentar a transposição habermasiana da teoria das estruturas da personalidade para uma teoria da competência comunicativa, de modo a possibilitar a transição da psicanálise para a teoria social de matriz crítica das ideologias, escreve Gadamer: “A teoria da competência comunicativa serve em última instância para a legitimação da pretensão de colocar a descoberto a comunicação social deformada e nesse sentido corresponde ao desempenho da psicanálise no diálogo terapêutico. Mas há algo que não se encaixa totalmente. Estamos às voltas com grupos, agora, que vivem em acordo entre si. O acordo entre os grupos foi rompido e não se procura algo entre o indivíduo, cindido neuroticamente, e a comunidade de diálogo. Quem está cindido aqui? Quais são as dessimbolizações que precisam acontecer, por exemplo, na palavra ‘democracia’? Com base em que competência? É compreensível que isso tudo esteja fundamentado na ideia de uma liberdade para todos. Habermas diz também: um diálogo racional livre de coações, que poderia livrar dessas deformações, pressuporia sempre uma certa antecipação da vida justa. É só então que esse diálogo poderia ter êxito”. Idem, p. 310.

³⁷¹ Idem, p. 310-311. Segundo Palmer, há uma divergência de fundo quanto à caracterização da situação de diálogo entre Habermas e Gadamer: “Gadamer offers an alternative description of the communicative situation. His description follows Heidegger in situating the existing interpreter in the midst of a concrete pragmatic situation. The concretely situated interpreter understands the present and has hopes for his or her future by virtue of a pre-understanding shaped by the past, by praxis, by tradition. History is at work in every act of understanding and decision. But since language is the medium in which understanding and interpretation take place, the existential-historical interpretive situation becomes an existentially-historical-linguistically conditioned communicative situation. To avoid a metaphysics of consciousness and object, Gadamer describes the situation in terms of a game in which one

Gadamer parece denunciar um certo idealismo persistente na crítica das ideologias. Por um lado, como já afirmado, embora uma tal posição não recaia na ilusão de acessar um ponto de vista extra-histórico ou livre de ideologias – ou interesses –, parece incorrer numa fixação metafísica da “boa vida” que satura o conceito de “emancipação”; por outro lado, Gadamer censura em Habermas o fato de que “a possibilidade do entendimento comunicativo obedece a condições que não podem ser recriadas pelo diálogo, mas que formam uma solidariedade prévia”, algo que “[n]ão pode ser forçado, apenas possibilitado”³⁷².

Deste último ponto derivam duas consequências importantes. A primeira diz respeito à possibilidade da antecipação da boa vida, reconhecida por Gadamer como expediente necessário à compreensão, mas de maneira bastante distinta daquela concebida por Habermas. A segunda consequência extraída da crítica à projeção dialógica habermasiana diz respeito ao lugar da psicanálise na interpretação. Prossigamos em ordem inversa.

A recusa de Gadamer à categoria de competência comunicativa como instrumento de crítica capaz de superar as distorções da linguagem o leva a questionar a classificação desses distúrbios discursivos em termos psicanalíticos. Voltando o olhar novamente para situações concretas de diálogo – ou da recusa do diálogo³⁷³ –, Gadamer questiona a pertinência da aplicação da psicanálise a esses casos:

participates through dialogue with others in understanding a given *Sache*. The encounter with an artwork as an experience of the disclosure of truth, a Heideggerian notion, offered Gadamer an alternative to scientific definitions of truth and an argument for according more respect to experiences in the humanities and social sciences. Admittedly this does not provide a theoretical basis for social or political theory, but it helps appreciate the power and validity of art, which is hard for any scientific theory”. Palmer. Habermas versus Gadamer? *Op. cit.*, p. 497.

³⁷² Idem, p. 311. Sobre a acusação de idealismo, Madison escreve: “It is ironic that earlier on Habermas should have accused Gadamer of falling into a *Sprachidealismus*, a linguistic idealism, for the Gadamerian hermeneuticist is inclined to accuse Habermas itself of idealism in the way in which he deals with communicative action and discourse ethics, namely, in terms of ‘ideal’ situations. Habermas readily acknowledges that his approach in this regard is ‘counterfactual’, and there is nothing inherently wrong with having recourse to a nice counterfactual now and then. There is, however, an inherent danger in counterfactually, in that counterfactual thinking often obscures actual reality more than illuminates it (this is certainly the case with Rawls’s ‘veil of ignorance’ construct which tells us nothing about how real, flesh-and-blood, sexed individuals are able to arrive at contractual agreements). Hermeneutics, it must be admitted, is constitutionally adverse to ‘ideal’ thinking of a counterfactual sort, grounded as it is in phenomenology and the latter’s overriding concern to return to ‘the things themselves’, that is, its concern to philosophize (theorize) out of actual human experience. If it is difficult to see what an ‘ideal speech situation’ would actually amount to in real world terms, it is even more difficult to see what it could possibly mean to say that any de facto form of communication does, or does not, ‘adequately approximate ideal conditions’. What tangible criterion do we have that could ever enable us to ‘adequately’ measure the degree to which any given communicative action ‘approximates’ an ‘ideal’ end-state which, *per definitionem*, does not (yet) exist (and probably never will)? What sense does it even make to talk like that?”. Madison, *Op. cit.*, p. 466-467. Em outras palavras, Madison questiona o quão *imanente* pode ser uma crítica *contrafactual*.

³⁷³ “(...) quem participa de um diálogo já concordou, de antemão, com as condições prévias indispensáveis para que este aconteça. (...) a recusa ao diálogo ou a interrupção de uma tentativa de diálogo com a frase ‘contigo não dá pra conversar’ significa uma situação na qual o entendimento comunicativo está tão perturbado que nada podemos esperar dele”. Idem, *ibidem*.

É um tipo de perturbação que no geral não podemos chamar de neurótica. Bem ao contrário, é a experiência cotidiana da obstinação ou cegueira emocional que geralmente se dá de parte a parte e sobre o que ambos os lados acusam o outro. Não significa, portanto, uma perturbação da competência comunicativa, mas diferenças de opinião insuperáveis. De certo, podemos falar de incapacidade para o diálogo entre essas convicções opostas. Mas isso tem uma base bem diferente da neurose. Uma situação contrária ao diálogo pode surgir pelo predomínio de convicções de grupos presentes no círculo funcional da retórica. A comparação com a incapacidade patológica para dialogar atribuída ao neurótico pelo analista e da qual busca curá-lo leva aqui ao erro. As oposições insuperáveis entre grupos sociais e políticos repousam na diferença de interesses e na heterogeneidade das experiências. São descobertas mediante o diálogo, isto é, sua insuperabilidade não existe de antemão, mas é resultado da tentativa de entendimento (...). Remetem à retomada do diálogo naquela comunidade de interpretação idealmente infinita e deveriam pertencer à competência comunicativa. Falar de cegueira nesse caso pressuporia a posse exclusiva da convicção correta da verdade. Afirmar isso, sim, seria um tipo especial de cegueira.³⁷⁴

Ao colocar em questão a disponibilidade dessa dimensão meta-comunicativa – ou meta-hermenêutica – à qual aspira a psicanálise, Gadamer redireciona a avaliação dos casos malfadados de diálogo à retórica. Com efeito, para ele não conseguimos transcender a linguagem e o diálogo – estruturas ontologicamente universais, como vimos no primeiro capítulo – e, por isso, o lugar reivindicado pelo analista possui algo de ilusório: por meio de procedimentos metódicos, o analista pretende e pensa se colocar “do lado de fora” do diálogo numa posição a partir da qual pode diagnosticar e prescrever – em outras palavras, “criticar” – caminhos para a cura e a superação da incapacidade para a comunicação. A intransponibilidade da linguagem³⁷⁵, no sentido que Gadamer atribui aos limites da linguagem e da tradição, estaria em confronto direto com essa pretensão, com a busca desse “ponto de vista externo” ou extralinguístico transposto do contexto restrito da clínica para o amplo e ilimitado da sociedade como um todo; daí se segue

³⁷⁴ *Verdade e método II*, p. 311-312. How aponta para a reserva gadameriana quanto à aplicação da psicanálise ao âmbito social: “The problem with Habermas’ sketch of depth-psychology, according to Gadamer, is that it moves so unquestioningly from the individual to the social. He uses Chomsky’s theory of linguistic competence to develop his own theory of communicative competence, and uses this in conjunction with psychoanalysis to justify the claim to see through distorted communication. But is this move justified? Is it not the case that a genuine communicative consensus is based on a relationship between groups of individuals living in agreement, and that such groups break up and reform quite differently from the way neurotic individuals are split off from their speech community? The point being that the characteristics of linguistic competence à la Chomsky are quite different from the characteristics of a social consensus.” How. *The Habermas-Gadamer debate*, p. 206-207.

³⁷⁵ Gadamer ecoa aqui a postura de Apel acerca da intransponibilidade (*Unhintergebarkeit*) da linguagem. No mesmo sentido, como mencionado em nota no primeiro capítulo, Thomas Nagel também recusa a possibilidade de se constituir um ponto de observação absolutamente des-situado, “desde lugar nenhum”.

que a crítica das ideologias que toma como modelo a psicanálise carece de fundamentação e justificação social³⁷⁶.

Nesse sentido, a referência ao consenso como base da comunicação não decorre de um interesse emancipatório que articula uma posição crítica com referência a uma antecipação contrafactual de uma concepção de boa vida; antes, “[é] a ideia da própria razão que não pode renunciar à ideia do consenso geral. Essa é a solidariedade que une a todos”³⁷⁷. Aqui também está em jogo uma antecipação do que seja a vida boa – homóloga à antecipação da perfeição que constitui o esforço interpretativo –, mas que, ao ser guiada pelo ideal da razão, assume função distinta e, em vez de um esforço contrafactual, converte-se numa reflexão concreta:

Não resta dúvidas que tanto a retórica quanto a hermenêutica, enquanto formas de realização da vida, não estão livres do que Habermas chama de antecipação da vida justa.

³⁷⁶ “(...) a única crítica real é a que ‘decide’ nessa relação prática. Uma crítica que objeta contra o outro ou contra os preconceitos sociais vigentes seu caráter geral coercitivo, e pretende por outro lado dissolver pela comunicação esse estado de cegueira, creio (...) que está falsamente situada. Passa por alto certas diferenças fundamentais. No caso da psicanálise, o sofrimento e o desejo de cura constituem a base sólida para uma intervenção terapêutica do médico, que impõe sua autoridade e se empenha livremente em esclarecer as motivações reprimidas. A base sólida para isso é a livre subordinação de um para com o outro. Na vida social, ao contrário, a resistência do adversário e a resistência ao adversário é uma pressuposição comum a todos”. *Verdade e método II*, p. 312-313. E mais adiante: “(...) no âmbito social e político alta uma base específica para a análise comunicativa, cujo tratamento o doente aceita livremente porque conhece sua doença. Por isso, parece-me que essas perguntas não podem ser respondidas do ponto de vista da hermenêutica. Apoiam-se em convicções sociopolíticas”. *Idem*, p. 313.

³⁷⁷ *Idem*, p. 314. Sobre a crítica do consenso habermasiano, escreve Madison: “(...) in privileging the notion of consensus, Habermas’s ‘top-down’ method is one which is somewhat ill-suited for understanding actual human practices, since a proper understanding of human reality requires (or so hermeneutics would maintain) that one seek to conceptualize it not in terms of *end-states* but in terms of *process*. (...) Habermas has made a strenuous effort to counter utilitarianism, but in thinking in terms of end-states, he is being less than radical in his critique of ‘Weberian’ rationalism and is not being as ‘postmetaphysical’ as he could be, for metaphysical rationalism has always privileged *stasis* over *process*. Habermas’s notion of ‘consensus’ is conceptually unsuited to any actual discussion process; what it describes, ironically enough, is a state of affairs that would prevail once the conflictual pursuit of truth has *come to an end*, that is, a state of affairs wherein with everyone in full agreement there would no longer be any need for discussion”. Madison, *Op. cit.*, p. 467-468. Não deixa de ser irônico, num certo sentido, que Stephen White descreva a interpretação habermasiana da modernidade como apontando precisamente para uma certa solidariedade, como reivindicado por Gadamer. No contexto da teoria do agir comunicativo, escreve White: “Habermas offers a two-level interpretation of the modern world, in which a distinction is drawn between the rational potential implicit in ‘cultural modernity’ and the selective or one-sided utilization of that potential in ‘societal processes of modernization’. The cultural potential of modernity constitutes the critical standpoint from which particular aspects of Western modernization can be judged negatively. What Habermas means by this is that modern culture has made available a ‘rationalized lifeworld’ – one in which actors consistently carry the expectation that the various validity claims raised in speech are to be cognitively distinguished, and that they have to be redeemed in different ways. As such a lifeworld emerges, an increasing number of spheres of social interaction are removed from guidance by unquestioned tradition and opened to coordination through consciously achieved agreement. Simultaneously with this advance in communicative rationalization, there also occurs an advance in the rationality of society as measured from a functionalist or systems perspective. This latter sort of rationalization means that there is an expansion of social subsystems that coordinate action through the media of money (...) and administrative power (...). The initially beneficial expansion of these media has progressed to the point, however, that they increasingly invade areas of social life that have been or could be coordinated by the medium of understanding or ‘solidarity’. Modernization of the West has thus generated a pathology: an unbalanced development of its potential. Habermas refers to this phenomenon as a ‘colonization of the lifeworld’ that brings in its wake a growing sense of meaninglessness and dwindling freedom”. White, *Op. cit.*, p. 8. A superação desse quadro se daria, portanto, pela retomada da solidariedade comunicativa na compreensão recíproca.

Essa antecipação subjaz a toda parceria social e seus esforços de entendimento. Mas também aqui vale o mesmo princípio: o mesmo ideal da razão que deve guiar toda tentativa de persuasão, venha de onde vier, também proíbe que alguém reivindique para si o conhecimento correto da cegueira do outro. Por isso, o ideal da convivência pautada numa comunicação livre de coerções é tanto vinculante quanto indeterminado. Os objetivos que podem ser integrados dentro desse quadro formal são objetivos de vida bem diferentes. Também a antecipação da vida justa, essencial para toda razão prática, deve concretizar-se, isto é, deve assumir em sua consciência a oposição mordente entre os meros desejos e os verdadeiros fins de um querer ativo.³⁷⁸

No fundo, trata-se mais uma vez de denunciar certo idealismo na perspectiva da crítica das ideologias – a despeito de sua construção se opor precisamente a esse idealismo e pretender dele escapar. Como a posição psicanalítica se revela demasiado restrita para dar conta do diálogo em geral, em todas as suas instâncias e em toda sua complexidade, torna-se necessário um salto que Gadamer reputa infundado – para não dizer falacioso – para que dessa situação se possa antecipar uma boa vida e para que seja feita a transposição para o contexto social irrestrito. Se não há como negar que haja também na hermenêutica essa antecipação, o que Gadamer propõe é que ela seja extraída das condições empíricas do uso da linguagem, segundo a ideia da razão³⁷⁹. Com efeito, é a partir da estrutura da pré-compreensão, da pertença inescapável à tradição e da dimensão ontológica da linguagem que ele extrai os traços – formais – dessa antecipação, de modo a incluir, ao contrário do que lhe atribuem seus críticos, inclusive a dimensão política do diálogo:

O bem humano é algo que encontramos na práxis humana e não pode ser determinado fora da situação concreta onde se prefere uma coisa à outra. Isso representa a

³⁷⁸ *Verdade e método II*, p. 319. Nesse sentido, Madison sublinha as diferenças entre a filosofia política dos dois: “(...) Habermas’s approach to ethical issues differs from Gadamer’s in its excessive intellectualism. There is a danger in this, in that when Habermas maintains that ‘normative claims to validity have cognitive meaning’ and that they ‘can be treated like claims to truth’, he tends to subsume ethics under epistemology, which is to say, to subordinate the practical to the theoretical all over again. This is, of course, the standard move in traditional rationalism, and it is precisely this move or mindset that philosophical hermeneutics has sought most strenuously to counter. For Gadamer, practical discourse is precisely *not* a procedure for ‘testing’ the ‘validity’ of ‘hypothetical’ claims; in practical reasoning one seeks to show the *persuasiveness* or *reasonableness* of this or that (always contestable) interpretation, not to demonstrate its *validity*”. Madison, *Op. cit.*, p. 470.

³⁷⁹ Da mesma maneira que Gadamer se defende da acusação de tradicionalismo afirmando que seu reconhecimento do caráter constitutivo da tradição não implica a defesa de determinados conteúdos por ela transmitidos, ele pode acusar Habermas de confundir uma universalização aberta com a uma universalidade concreta. Na leitura de Madison: “Hermeneutics sees no reason for equating *universalizability* (a principle to which it firmly subscribes, and which is not identical to Habermas’s ‘universalization’) with de facto universality, that is, *consensus* (what *everyone* agrees to – or ‘would’, in some intelligible heaven, agree to). Gadamer does, of course, equate truth with agreement (*Einverständnis*), but he does not, like Habermas, absolutize agreement and does not hold that consensus is the actual goal (the ideal end-state) of communicative rationality (...). Hermeneutics would maintain that in practice of discourse and is, thereby, being unfaithful to what is demanded of any thoroughgoing *practical* philosophy (...)”. Madison, *Op. cit.*, p. 467.

experiência crítica do bem e não um consenso contrafático. Deve ser trabalhado e retrabalhado até a concretização da situação. Enquanto ideia geral, essa ideia da vida justa é uma ideia “vazia”. Ali radica-se o fato decisivo de que o saber da razão prática não é um saber que tenha consciência de sua superioridade frente ao ignorante. Ao contrário, dá-se aqui em todos e em cada um a pretensão de saber o que é justo para o todo. Mas para a convivência social das pessoas isso significa que precisamos convencer os outros. E precisamos convencê-los, de certo, não no sentido de que a política e a configuração da vida social sejam uma mera comunidade de diálogo, de modo a sentir-nos independentes de um diálogo livre de coerções, à margem de todas as pressões de dominação, como o verdadeiro recurso terapêutico. A política exige da razão que reconduza os interesses para a formação da vontade, e todas as informações sociais e políticas da vontade são dependentes da estrutura das convicções gerais construídas pela retórica. Isso implica – e creio que isso pertence ao conceito da razão – termos de contar sempre com a possibilidade de que a convicção do outro, seja no âmbito individual ou social, possa estar certa. O caminho da experiência hermenêutica, que, como gosto de reconhecer, elaborou em si conteúdos específicos da tradição cultural do Ocidente, levou-me a assumir um conceito com aplicação muito ampla. Refiro-me ao conceito de jogo. (...) Parece-me que reflete muito mais a pluralidade que acompanha o exercício da razão humana, assim como a pluralidade que conjuga as formas opostas na unidade de um todo. O jogo das forças complementa-se com o jogo das convicções, das argumentações e experiências. O esquema do diálogo, quando bem empregado, torna-se muito fecundo: no intercâmbio das forças e no confronto dos pontos de vista vai se construindo uma comunidade que ultrapassa o indivíduo e o grupo ao qual se pertence.³⁸⁰

No fecho de sua réplica aos críticos – em especial Habermas e Apel –, Gadamer reforça o caráter *crítico* de sua hermenêutica. Paradoxalmente, ele aponta o caráter imanente da reflexão

³⁸⁰ *Verdade e método II*, p. 320-321. Para Madison, a hermenêutica gadameriana seria, paradoxalmente, mais democrática que a teoria crítica habermasiana: “In a truly democratic society the ‘truth’ (what everybody could, in principle, agree to) is nothing substantive (...); it is nothing other than the democratic process itself, that is, free and open ‘conversation’ in the Gadamerian sense of the term. Liberal democracy has nothing to do with consensus, if by this one means the *elimination* or transcendence of *conflict*. Democracy has to do, rather, with the *management* of conflict. No liberal would ever believe that the conflict of interests between individuals could ever be eliminated, and individual rights and freedoms still be respected. *No one* (...) can ever consult with *everyone* who *might* conceivably be affected by this or that common agreement (...); nor could any real discursive situation ever, strictly speaking, be ‘domination-free’, ‘ever so subtle or covert’ that ‘repression’ may be. Just as common agreements do not do away with conflicts of interest, so also they do not require the prior abolition of inequalities of ‘power’ (...). All conversations, however open and well-meaning they might be, are *constrained* by exogenous factors, even if only by the time factor. Hermeneutics is very much a theory of democracy, but it does not conceive of democracy as a future ideal state-of-affairs in which everyone, with an unlimited amount of time on their hands, would find themselves in a democracy as a *way of life*, a mode of praxis in the here and now, whereby individual and group differences can be dealt with (...) in a communicatively rational manner. As is the case with respect to truth and justice, democracy, from a hermeneutical point of view, is, and can only be, a *relative* concept. When it is absolutized to refer to an ideal state of unanimous consent (the ‘general will’ Habermas alludes to), it becomes a formula for tyranny”. Madison, *Op. cit.*, p. 468-469.

hermenêutica acerca da antecipação de uma boa vida na discussão *concreta* entre interesses divergentes numa situação de diálogo. O apelo à retórica vem nesse sentido, no enraizamento do exercício racional aos limites – também positivos – da efetivação empírica do diálogo³⁸¹. Num certo sentido, parece que Gadamer acaba mostrando como a sua descrição da estrutura dialogal obedece às exigências de uma crítica imanente, tão cara à teoria crítica. Embora não se deixe guiar pelo interesse emancipatório, preferindo um ideal imanente de razão – ou racionalidade discursiva –, é inegável que haja na filosofia hermenêutica um espaço constitutivo para a crítica, e isso se deixa entrever mesmo na relação do sujeito-intérprete partícipe no diálogo com seus próprios preconceitos e com a tradição:

É evidente que a expressão que utilizo, às vezes, dizendo que importa aderir à tradição, favorece a mal-entendidos. Não significa uma preferência pelo tradicional, ao qual deveríamos nos submeter cegamente. A expressão “adesão à tradição” significa, antes, que a tradição não se esgota no que sabemos de nossa própria tradição e da qual temos consciência, de tal modo que pudéssemos suspendê-la mediante uma consciência histórica adequada. A mudança do vigente é uma forma de adesão à tradição não menos que a defesa do vigente. A tradição se dá propriamente numa constante mudança. A “adesão” a ela impõe-se como formulação de uma experiência, em virtude da qual nossos planos e desejos sempre se adiantam à realidade, como se não tivessem ligação com essa. O que importa, então é fazer a intermediação entre as antecipações do desejável e as possibilidades do factível, entre o mero desejo e o querer real, isto é, conformar as antecipações no material da realidade.³⁸²

³⁸¹ Gadamer se refere, não sem uma pitada de ironia, à amplitude de suas considerações, que transcendem o fenômeno textual e têm em vista o diálogo em geral: “Peço clemência por mim, um velho filólogo, por ter exemplificado tudo isso no ‘ser para o texto’. Na verdade, a experiência hermenêutica está totalmente entretida na realidade geral da práxis humana, na qual a compreensão do escrito chega a ser essencial, mas sua inclusão é apenas secundária. Chega tão longe quanto a disposição para o diálogo dos seres racionais”. *Verdade e método II*, p. 318. Madison implica nessa postura gadameriana uma recusa à totalização da crítica: “In opposition to Habermas, Gadamer has stressed the impossibility of a *totalizing* critique of inherited practices (the ‘tradition’); the only way in which we can critically scrutinize certain presuppositions (‘prejudices’) is by tacitly appealing to others. The trouble with the kind of transparency and ‘undistorted’ communication Habermas hold up as an ideal of communicative action is that it is a hermeneutical impossibility, for it would require us to extricate ourselves (...) from our historical situatedness altogether – a ‘counterfactual’ if there ever was one (...). Where Gadamer’s critical hermeneutics differs crucially from Habermas’s critical theory is in its maintain that for communicative rationality to prevail over what Gadamer calls ‘social irrationality’ it is not at all necessary that relations of power and inequalities of condition be eliminated from the discursive situation; all that matters is that the interlocutors come to the discussion in a spirit of ‘good will’. The search for a consensus that could guarantee that it is altogether ‘distortion-free’ and that could be assured that it was achieved ‘under the idealized conditions off unlimited communication free from domination’, that is, which could be sure that it is ‘a true consensus’, is a quixotic quest. Moreover, contrary to what Habermas maintained in his earlier critique of Gadamer, there is *no* ‘reason to assume that the background consensus of established traditions and of language-games may be a forced consensus which resulted from pseudo-communication”. Madison, *Op. cit.*, p. 472-473.

³⁸² *Verdade e método II*, p. 312. Sobre o balanço do debate, escreve Palmer: “It is because understanding is a basic process that occurs in virtually every moment of human existence, no matter what kind, that Gadamer claimed his ontology of understanding was ‘universal’. It was universal in the sense that it articulated the conditions for the

Mais uma vez, Gadamer aponta para o caráter imanente e potencialmente crítico de sua hermenêutica. O papel da tradição é o de ancorar nossas projeções e nos defender da tentação idealista, de projeções irreais. Com essa leitura, não se trata aqui de dizer que Gadamer é mais crítico que seus críticos, nem de avaliar o quanto suas réplicas potencialmente transformaram o projeto de Habermas em particular.

Antes, importa aqui mostrar elementos que possam servir de resposta satisfatória à crítica das ideologias, já contidos na formulação gadameriana. Com efeito, parece-me que Gadamer responde satisfatoriamente ao desafio que lhe foi oposto da perspectiva da crítica das ideologias – tanto diretamente por Habermas quanto indiretamente por Ricœur. Interessa analisar agora como a postulação da universalidade da hermenêutica pode ser avaliada após esses confrontos, à guisa de balanço.

2 – Autorreflexão e universalidade da hermenêutica

Já em sua *Réplica* aos críticos, Gadamer reforça as aspirações universais de sua posição:

(...) a hermenêutica filosófica estende sua pretensão mais além. Reivindica universalidade. Fundamenta-a dizendo que a compreensão e o entendimento não significam primária e originalmente um procedimento ensinado metodologicamente, mas uma forma de realização da vida social humana, que em última formalização representa uma comunidade de diálogo. Nada pode ser excluído dessa comunidade de diálogo, nenhuma experiência de mundo. Nem a especialização das ciências modernas e seu crescente esoterismo empreendedor, nem o trabalho material e suas formas de organização, nem as instituições de poder e administração política, que mantêm a constituição da sociedade, encontram-se fora desse *médium* universal da razão (e da desrazão) prática.³⁸³

possibility of any understanding whatsoever: it was spatio-temporally situated, it required a reference reservoir of historical experience and conceptualities, it stood in a horizon of expectations, and it was articulated in language. Habermas agreed with much of this and took it up into his own theory of communicative action, but he felt that Gadamer omitted any methodologically useful basis for social critique. Furthermore, logic seemed to stand outside such conditioning. He argued that Gadamer uncritically accepted traditional understandings and pre-understandings as authoritative and legitimate, whereas an adequate account of the communicative situation must set standards for measuring the legitimacy of one's pre-understanding as passed on by tradition. Gadamer would reply that one's standards for critique also come from tradition. Also, it seemed to Habermas that Gadamer was not sensitive to the distortions in communication and did not offer a standard or theoretical basis for eliminating them. The special significance of Habermas's proposal of the ideal speech situation of undistorted communication was that in it he was putting forward a theoretical basis for standards in social and political theory. It would seem that Dilthey's dream of a methodological basis for the *Geisteswissenschaften*, a basis for legitimation and for developing a fair and just society, has been realized in Habermas's social and political theory". Palmer. Habermas versus Gadamer? *Op. cit.*, p. 497-498. Embora esse balanço pareça um elogio a Habermas, é de se reconhecer que os méritos que lhe são imputados por Palmer acabam, a um só tempo, recolocando-o na mira das objeções iniciais de Gadamer a uma redução epistemológica da compreensão e contra Habermas ele próprio, ao compará-lo a Dilthey, de quem ele procurou se afastar desde *Conhecimento e interesse*.

³⁸³ *Verdade e método II*, p. 297.

Ao contrário do que lhe foi imputado, portanto, Gadamer não exclui a pertinência de procedimentos metódicos; antes, importa-lhe situá-los no contexto mais amplo da consciência hermenêutica e, com isso, negar-lhes a pretensão de exclusividade no que concerne ao conhecimento. É por e para isso que ele desenvolve uma hermenêutica propriamente filosófica³⁸⁴, para retificar uma autocompreensão, inclusive científica³⁸⁵:

Trata-se de retificar uma autocompreensão. Essa reflexão hermenêutica é “filosófica” não porque reivindicasse para si uma determinada legitimação filosófica, mas ao contrário porque contesta uma certa pretensão “filosófica”. O que critica não é um procedimento científico como tal, como por exemplo o da pesquisa científica ou o da análise lógica, mas a falta de justeza metodológica dessas aplicações (...). E ademais, a legitimação filosófica baseada nessa questão de crítica não tem nada de especial. Não existe nenhuma outra justificação para o filosofar a não ser remeter-se ao fato de que sempre se filosofou, mesmo que muitas vezes sob os signos negativos de oposição à pretensão da “metafísica”, por exemplo, no caso do ceticismo, da crítica da linguagem ou da teoria da ciência.³⁸⁶

Com efeito, no longo posfácio à terceira edição de *Verdade e método*, publicado em 1972, Gadamer lida diretamente com o que, para ele, foi um grande mal-entendido³⁸⁷. Em vez de uma recusa do método, sua “reflexão hermenêutica buscou em todo lugar o aval da práxis da ciência”, embora ele tenha sido levado “necessariamente a ultrapassar o limitado horizonte

³⁸⁴ “Enquanto se definir a hermenêutica como uma arte da compreensão e se compreender o exercício dessa arte como um comportamento competente, do mesmo modo que a arte de discursar e de escrever, esse saber disciplinar pode fazer uso consciente das regras e pode ser chamado de teoria da arte. Assim Schleiermacher e seus seguidores concebiam a hermenêutica como ‘teoria da arte’. Mas a hermenêutica ‘filosófica’ não é isso. Ela não está à procura de elevar uma competência à consciência de regras. Essa ‘elevação’ continua sendo um processo peculiarmente ambivalente, uma vez que por outro lado a consciência das regras ‘eleva-se’ sempre de novo a uma competência ‘automática’. A hermenêutica filosófica, ao contrário, reflete sobre essa competência e sobre o saber onde essa repousa. Não se presta mais, portanto, à superação de determinadas dificuldades de compreensão como ocorre frente a textos ou no diálogo com outras pessoas, mas o que busca é, como diz Habermas, um ‘saber reflexivo crítico’.” Idem, p. 295-296.

³⁸⁵ “A hermenêutica é a arte do entendimento. Parece especialmente difícil entender-se sobre os problemas da hermenêutica, pelo menos enquanto conceitos não claros da ciência, de crítica e de reflexão dominarem a discussão. E isso porque vivemos numa era em que a ciência exerce um domínio cada vez maior sobre a natureza e rege a administração da convivência humana, e esse orgulho de nossa civilização, que corrige incansavelmente as faltas de êxito e produz constantemente novas tarefas de investigação científica, onde se fundamentam novamente o progresso, o planejamento e a remoção de danos, desenvolve o poder de uma verdadeira cegueira. No enrijecimento desse caminho rumo a uma configuração progressiva do mundo pela ciência perpetua-se um sistema no qual a consciência prática do indivíduo se submete resignada e cegamente ou então se rebela revoltosa, e isso significa, não menos cega”. Idem, p. 292.

³⁸⁶ Idem, p. 297.

³⁸⁷ “Foi certamente um grande mal-entendido querer acusar o lema ‘verdade e método’ de estar ignorando o rigor metodológico da ciência moderna. O que dá validade à hermenêutica é algo bem diferente, e isso não tem nenhuma tensão com o *ethos* rigoroso da ciência. No fundo, nenhum pesquisador produtivo pode duvidar de que a pureza metodológica é indispensável à ciência. Mas a simples aplicação de métodos usuais caracteriza bem menos a essência da investigação do que a invenção de novos métodos, e por trás desses, a fantasia criativa do investigador. E isso não serve apenas para o âmbito das assim chamadas ciências do espírito”. *Verdade e método II*, p. 508-509.

de interesses da metodologia da teoria científica”³⁸⁸. Em todo caso, Gadamer pretende que suas investigações tenham, inclusive, relevância para a reflexão científica:

Mas a hermenêutica tem sua relevância para a teoria da ciência, na medida em que com sua reflexão no âmbito das ciências descobre condicionamentos de verdade que não pertencem à lógica da investigação, mas que a precedem. Em certa medida, esse é o caso, embora não exclusivamente, das assim chamadas ciências do espírito, cujo termo inglês equivalente (*moral sciences*) mostra que essas ciências tomam por objeto algo que pertence necessariamente ao próprio conhecente.³⁸⁹

Uma vez mais, Gadamer reforça sua luta pela ampliação do campo semântico de *verdade* e contra a tirania de um ideal de ciência demasiado restrito³⁹⁰. O que lhe interessava, acima de tudo, era recuperar a dignidade da dimensão *prática* do conhecimento, que fora banida da teoria da ciência em sua sanha metódica – a qual, ironicamente, se revela secundária em relação à dimensão da prática³⁹¹. Ao buscar livrar-se da reflexão filosófica, a reflexão sobre a ciência incorre na mesma falha da qual pretendia se proteger:

(...) pode haver um acordo objetivo tanto no fato de que há somente uma única “lógica da investigação” quanto no de que esta não é tudo. Isso porque os pontos de vista

³⁸⁸ Idem, p. 509.

³⁸⁹ Idem, p. 510. Nesse sentido, Kertscher testemunha a centralidade da noção de verdade para a filosofia de Gadamer, a despeito das (infundadas) suspeitas relativistas que a cercam: “(...) the centrality of truth is evident in the fact that the point of reference to which all meaning and understanding must be related consists, in every case, in the need to arrive at an agreement on a subject matter that is placed before the dialogue partners. The famous concept of the fusion of horizons should be understood in this sense. Interpretation is guided by reference to truth and to a subject matter that relates the interpreter to the interpreted text or likewise to the partners in a conversation. If one takes the conversation seriously, then according to Gadamer, one is involved in the language, and in the specific subject matter of the conversation, in a way that highlights the horizon of both one’s own language and of one’s own previous understanding. In the light of the idea of understanding as a fusion of horizons, understanding is conceived as a matter of interpreting the claim to truth of an utterance from the speaker’s own present horizon. Therefore, from the speaker’s perspective, understanding is also a reinsertion of meaning from within the speaker’s own present horizon”. Kertscher. Gadamer’s ontology of language reconsidered. In: *Gadamer’s century*, Op. cit., p. 147.

³⁹⁰ “De fato, a ampliação do ideal da ‘ciência’ exerce um fascínio tão grande que induz sempre de novo a considerar que a reflexão hermenêutica carece de objeto. Parece que o investigador tem dificuldades de ver o estreitamento perspectivístico que o pensamento metodológico traz consigo. Ele já está sempre voltado à justeza metodológica de seu procedimento, isto é, está afastado da direção oposta, que supõe a reflexão. Mesmo que, defendendo sua consciência metodológica, ele se comporte de fato reflexivamente, já não permite que essa sua reflexão volte a ganhar uma tematização consciente. Uma filosofia das ciências que compreende a si mesma como teoria da metodologia científica e que não admite nenhum questionamento que ela não possa caracterizar como sensato pelo processo de *trial and error*, não se dá conta de que com essa caracterização já se encontra fora do mesmo”. *Verdade e método II*, p. 512.

³⁹¹ “O tema que abordei em minhas reflexões foi o procedimento da própria ciência e a restrição da objetividade que se pode observar nelas (e que não é recomendado). Creio que reconhecer o sentido produtivo de tais restrições, por exemplo, na forma dos preconceitos produtivos, não é nada mais que um mandamento da honestidade científica, pelo qual o filósofo deve responder. (...) Tanto a lógica teórica quanto a filosofia das ciências satisfazem, antes, uma necessidade filosófica de justificação e são secundárias frente à práxis científica. Apesar de todas as diferenças existentes entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, a validade imanente da metodologia crítica das ciências jamais poderá ser contestada. Mesmo o racionalista crítico mais extremado não pode negar que a aplicação da metodologia científica é precedida por certos fatores que dizem respeito à relevância de sua escolha temática e de seu questionamento”. Idem, p. 514.

seletivos que caracterizam os questionamentos relevantes, instituindo-os em tema de investigação, não podem ser conquistados através da lógica da investigação. Mas o que chama a atenção nesse ponto é que, em nome da racionalidade, a teoria da ciência abandona-se a um completo irracionalismo e considera ilegítima a tematização desses pontos de vista da prática do conhecimento, feitos pela reflexão filosófica. (...) Não parece dar-se conta de que ela mesma acoberta uma imunização muito mais nociva face à experiência do senso comum e à experiência de vida. Isso ocorre toda vez que o domínio científico de nexos parciais fomenta uma aplicação desprovida de crítica, por exemplo, quando espera que os especialistas se responsabilizem pelas decisões políticas.³⁹²

Essa confusão é atribuída por Gadamer à decadência do conceito de *práxis*³⁹³. Como via de superação, ele propõe retomarmos a noção de *relevância* – tão presente nas ciências do espírito – também nas ciências da natureza³⁹⁴, pois “o que está em questão (...) não é somente a função da hermenêutica dentro das ciências, mas também a autocompreensão do homem na idade moderna da ciência”³⁹⁵. Em suma, ele invoca a pertinência da lógica de pergunta e resposta também no âmbito da ciência, algo que faz parte do repertório básico de qualquer cientista, pois se trata do mecanismo elementar de formulação de uma hipótese e seu posterior teste por meio de experimentações e observações.

Mas o que está envolvido nesse movimento, e que não será tão facilmente aceito no âmbito das ciências naturais, é que – como no caso da obra de arte e do fato histórico – a evocação da dialética da pergunta e da resposta serve, antes de tudo, para nos lembrar do caráter *situado* desse – como de todo – conhecimento. Pois se há uma pergunta à qual a observação

³⁹² Idem, p. 513.

³⁹³ “Creio que o fundamento último da confusão que reina na metodologia das ciências é a decadência do conceito de *práxis*. Esse conceito perdeu sua legitimidade na época da ciência e de seu ideal de certeza, pois desde que a ciência passou a ver o seu objetivo na análise que busca isolar os fatores de causalidade do acontecer – tanto na natureza quanto na história – a *práxis* passou a ser uma mera aplicação da ciência. Mas essa ‘*práxis*’ já não precisa prestar conta de seus dados. É assim que o conceito de técnica marginalizou o conceito de *práxis*, em outras palavras, a competência dos *experts* marginalizou a inteligência política”. Idem, p. 514-515.

³⁹⁴ “O problema da relevância não deve se restringir apenas às ciências do espírito. O que são os fatos nas ciências da natureza não pode ser atribuído a toda e qualquer grandeza mensurável. Eles não passam de resultados de medições que representam a resposta a uma pergunta, a confirmação ou refutação de uma hipótese. Mesmo a organização de um experimento ou a medição de alguma grandeza não se legitima pelo simples fato de essas medições serem executadas com a maior precisão e de acordo com todas as regras da arte. Ganha a sua legitimação apenas através do contexto de investigação. Assim, toda ciência implica um componente hermenêutico. Do mesmo modo que uma questão histórica ou uma realidade histórica não pode dar-se num isolamento abstrato, tampouco no âmbito das ciências da natureza poderá dar-se algo parecido. Mas com isso não se está restringindo a própria racionalidade do proceder, supondo-se que isso seja possível. O esquema de ‘propor uma hipótese e fazer sua verificação’ é uma característica inerente a toda investigação, mesmo nas ciências do espírito, e até mesmo no âmbito da filologia. De certo, é impossível livrar-se do perigo de considerarmos a racionalidade do proceder como uma legitimação suficiente para o significado do que se ‘conheceu’ dessa maneira”. Idem, p. 518-159.

³⁹⁵ Idem, p. 515.

empírica se apresenta como resposta, há alguém que pergunta – um cientista. E esse alguém, reforça sempre Gadamer, existe no tempo e no espaço. Mais, manifesta-se *linguisticamente*:

Em sua investigação científica, as ciências são real e totalmente independentes da imagem de mundo que guardam pela linguagem, onde vivem os investigadores enquanto tais? E serão independentes sobretudo do esquema de mundo de sua própria língua materna? Mas, em outro sentido, também aqui está sempre em jogo a hermenêutica. Mesmo que, usando uma linguagem normatizada pela ciência, se conseguisse filtrar todas as conotações que provêm da língua materna, ainda assim permaneceria o problema da “tradução” dos conhecimentos científicos para a linguagem comum, único meio de as ciências da natureza alcançarem sua universalidade comunicativa e com isso sua relevância social. Mas isso já não afetaria a investigação como tal. Apenas mostraria que a mesma não é “autônoma”, mas está inserida em um contexto social. Isso vale para toda e qualquer ciência. Nesse caso, não é necessário reservar uma autonomia especial para as ciências “compreensivas”, e tampouco se pode deixar de perceber que nelas o saber pré-científico desempenha um papel muito importante. Decerto, tudo aquilo que nessas ciências possui esse modo de ser pode ser classificado como “acientífico”, como cientificamente improvável, etc. Mas é exatamente por isso que se reconhece a estrutura dessas ciências. Então devemos objetar também que é justamente o saber pré-científico, remanescente nessas ciências como um resto lamentável de acientificidade, que constitui seu modo próprio de ser e determina a vida prática e social das pessoas (...) mais decisivamente que tudo que se pode conseguir e até querer por meio de uma crescente racionalização dos contextos humanos de vida.³⁹⁶

O que importa reter desse longo argumento é a persistência de elementos na *práxis* científica que escapam ao controle rigoroso e estreito de procedimentos metódicos. Longe de buscar uma depuração de tudo o que extra-metódico e que se apresenta como “acientífico”, Gadamer advoga, ao contrário, justamente pela valorização desses conteúdos, com o que ele almeja produzir uma melhor autocompreensão da ciência. Uma vez mais, sua estratégia consiste em apontar para a onipresença da dimensão linguística também na prática e circulação

³⁹⁶ Idem, p. 520. Aproveitemos o ensejo para retomar o papel da tradução – em sentido amplo – na concepção gadameriana de linguagem. Segundo Jens Kertscher: “Gadamer’s main thesis in relation to meaning, understanding, and language, as expressed in *Truth and Method*, is that language, or to use Gadamer’s own terms, verbal experience, determines the object as well as the achievement of understanding. Language is therefore not a mere instrument of communication, but a dimension that is independent and constitutes the space of understanding. The fact that Gadamer does not clearly distinguish between the achievement and the object may appear problematic inasmuch as the so-called object can be articulated and understood only through language. Gadamer avoids this difficulty by comparing the act of understanding with that of translating: to understand an utterance is a matter of being able to translate its sense in one’s own words. According to Gadamer, this is only possible if the speaker succeeds in embedding the utterance to be understood within a dialogical context”. Kertscher, Jens. “We understand differently, if we understand at all”: Gadamer’s ontology of language reconsidered. In: *Gadamer’s century*, *Op. cit.*, p. 142.

científica, o que – como vimos no primeiro capítulo deste trabalho – abre um horizonte de universalidade e de consideração ontológica. Pois se a linguagem constitui a *imagem de mundo* com a qual operam os cientistas, que por sua vez depende também da situação a partir da qual eles enunciam o que enunciam, também na ciência está em jogo um *colocar-se em situação*, próprio do que Gadamer chamou de consciência hermenêutica³⁹⁷.

Com essas considerações, Gadamer pretende corrigir o que se lhe aparece como compreensão equivocada de seu projeto filosófico – aquela que imputa a seus escritos uma oposição radical entre *verdade* e *método*. Trata-se, antes, de reconhecer o acréscimo que a própria linguagem, concebida ontológica ou simplesmente filosoficamente, aporta à ciência³⁹⁸ e, com isso, apontar para a existência de uma base consensual intersubjetiva pressuposta inclusive na estruturação do discurso científico. Mais uma vez, a dimensão hermenêutica vem à baila, como vimos nas considerações sobre retórica e razão prática – respondendo às objeções de Habermas³⁹⁹. Trata-se de retificar a compreensão de que a postulação desse consenso como ponto de partida e condição de possibilidade da compreensão – em vez de sua projeção futura como ideal

³⁹⁷ Em torno dessa chave, Gadamer pode repensar a ideia mesma de progresso científico. Na leitura de Kertscher: “Gadamer emphasizes that both the speaker’s and the interpreter’s present horizons stand as limits as well as conditions of the possibility of understanding. If this is right, then it is also clear that the idea of an objective meaning that belongs to the *interpretanda* – whether they be texts or linguistic utterances that are part of a conversation – is inconceivable since it would presuppose the idea of a neutral standpoint beyond all horizons. The same point also holds for the idea of progress in understanding inasmuch as this presupposes the possibility of arriving at a form of language that would be fully transparent and with which no interpretation would be needed. In such a case linguistic communication would have overcome its own finitude, and truth would have been made transparently present to all speakers of the language”. Kertscher. Gadamer’s ontology of language reconsidered. In: *Gadamer’s century*, Op. cit., p. 147.

³⁹⁸ “(...) no âmbito da filosofia, a questão é bem diversa, sobretudo toda vez que premissas do saber da linguagem pré-científica se introduzem no conhecimento. Também ali a linguagem tem uma função bem diferente do que designar o mais univocamente possível os dados. Ela ‘própria doa algo’ e leva essa sua ‘autodoação’ para dentro da comunicação. Nas ciências hermenêuticas, a formulação da linguagem não representa uma mera remissão a um estado de coisas, que poderia ser trazido ao conhecimento por outro caminho e pela verificação. Mas na maneira de sua significação também torna-se visível um estado de coisas. A exigência específica que se faz à expressão da linguagem e à formação conceitual aqui é ter de designar também o contexto de compreensão no qual o estado de coisas significa algo. As conotações de uma expressão não turbam, portanto, a sua compreensibilidade (pelo fato de não designarem univocamente a coisa em questão). Elas melhoram-na, na medida em que tornam mais compreensível o contexto em questão como um todo. O que se constrói em palavras, aqui, é um todo, e só nelas pode tornar-se um dado”. *Verdade e método II*, p. 524. Essa expressibilidade é tida por Gadamer como o caráter estético que a linguagem faz presente também no âmbito das ciências.

³⁹⁹ “Ora, a objeção mais grave que se fez contra o meu esboço de uma filosofia hermenêutica foi a de que eu extraio o significado fundamental do entendimento presumivelmente a partir da vinculação que a linguagem tem com toda compreensão e todo acordo, legitimando assim um preconceito social em favor das relações vigentes. Pois bem, creio que está realmente correto e continua sendo uma ideia real o fato de que só se pode alcançar o acordo sobre a base de um entendimento originário e que a tarefa da compreensão hermenêutica tivesse de superar a rasa incompreensibilidade de um texto herdado da tradição, ou que sua tarefa primeira fosse superar o engano produzido pelo mal-entendido. Isso não me parece correto nem no sentido da hermenêutica ocasional dos tempos primitivos, que não refletia sobre suas outras pressuposições, nem tampouco no sentido de Schleiermacher e da ruptura romântica com a tradição, para a qual o primeiro elemento de todo compreender é o mal-entendido. Todo acordo na linguagem não apenas pressupõe um entendimento sobre os significados da palavra e sobre as regras da língua falada. Em tudo que se pode discutir com sentido há, ao contrário, muitos elementos que permanecem incontestados, também com referência a ‘coisas’.” Idem, p. 528.

regulador – consista numa “tendência conservadora, desautorizando assim a tarefa crítico-emancipatória da reflexão hermenêutica”⁴⁰⁰.

Pelo contrário, por meio de uma compreensão filosófica da retórica⁴⁰¹ e uma concepção da hermenêutica informada pela *Wirkungsgeschichte*⁴⁰² permite a um só tempo uma crítica ao conceito abstrato de reflexão emancipatória por uma reflexão hermenêutica enraizada:

O reconhecimento dessa constelação pressupõe certamente a ideia de que o conceito da reflexão emancipatória é muito vago e indeterminado. Trata-se de um simples problema objetivo, ou seja, da interpretação adequada de nossa experiência. Que papel desempenha a razão no contexto de nossa práxis humana? Em todo caso, sua forma comum de realizar-se é a da reflexão. E isso significa que sua natureza não é mera aplicação de meios racionais para conseguir objetivos e fins preestabelecidos. Não se restringe ao âmbito da racionalidade guiada pelos objetivos. Nesse ponto, a hermenêutica une-se com a crítica da ideologia contra a “teoria da ciência”, na medida em que essa conserva sua lógica imanente e a aplicação dos resultados de pesquisa como o próprio princípio da práxis social. A reflexão hermenêutica eleva à consciência também os objetivos. Mas isso não no sentido de um conhecimento e fixação prévios de objetivos estabelecidos e supremos, aos quais, então, bastaria acrescentar a reflexão sobre a idoneidade dos meios para se alcançar os objetivos. Isto é antes a tentação que surge no proceder da razão técnica em seu próprio âmbito: pensa-la somente como a escolha correta dos meios, considerando as questões do objetivo como já previamente decididas.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Idem, *ibidem*.

⁴⁰¹ “Considerar a retórica como uma mera técnica e até mesmo como um mero instrumento de manipulação social não passa de uma miopia que não quer ver seu verdadeiro sentido. Na verdade, ele a constitui um aspecto essencial de todo comportamento racional. (...) A institucionalização da formação da opinião pública, desenvolvida por nossa sociedade industrial, por maior que seja seu âmbito de atuação e por mais que mereça ser designada como manipulação, não esgota, em absoluto, o âmbito da argumentação racional e da reflexão crítica que domina a práxis social”. Idem, p. 531.

⁴⁰² “O que diferencia a práxis hermenêutica e sua disciplina da aprendizagem de uma mera técnica, seja uma técnica sociológica ou um método crítico, é que naquela um fator da história dos efeitos contribui constantemente para determinar a consciência de quem compreende. Isso implica necessariamente seu reverso, a saber, aquilo que é compreendido desenvolve sempre uma certa força de persuasão, colaborando assim na formação de novas persuasões. Não nego o fato de que quem busca compreender deve distanciar-se das próprias opiniões sobre as coisas. Aquele que quer compreender não precisa afirmar aquilo que está compreendendo. No entanto, penso que a experiência hermenêutica nos ensina que esse esforço só se torna eficiente dentro de certos limites. Aquilo que se compreende fala sempre também por si próprio. Nisso reside toda a riqueza do universo hermenêutico, que está aberto a tudo que é compreensível. Na medida em que coloca em jogo toda amplitude de seu espaço de jogo, o objeto obriga aquele que compreende a pôr em jogo seus próprios preconceitos. Esses são os benefícios da reflexão adquiridos na práxis e somente nela. O universo da experiência do filólogo e seu ‘ser para o texto’, que coloquei em primeiro plano, não passa de um fragmento e um campo de ilustração metodológica para a experiência hermenêutica, imbricada no todo da práxis humana. É verdade que nessa experiência a compreensão do que está escrito reveste-se de uma importância especial. Mas trata-se apenas de um fenômeno tardio e por isso secundário. A experiência hermenêutica tem na verdade um alcance tão amplo quanto o da disposição ao diálogo dos seres racionais”. Idem, p. 529-530.

⁴⁰³ Idem, p. 531-532. Quanto ao estatuto dessa antecipação, escreve Kertscher: “(...) the interpreter not only operates by anticipating the intelligibility of what has been said but also by presuming its rationality. Gadamer calls

Como se vê aqui, Gadamer rejeita uma antecipação substancial de uma concepção de boa vida, algo que lhe soa como uma hipostasia idealista de questões contingentes, sempre em aberto e a serem decididas no exercício da práxis. Para ele, o bom exercício da razão prática pressupõe uma abertura radical⁴⁰⁴, de modo que a verdadeira reflexão emancipadora se efetiva na medida em que os pré-conceitos são recolocados em jogo e o próprio espaço de jogo é colocado em questão. A reflexão crítica gadameriana, portanto, não é desprovida de certa negatividade. Nesse sentido, Gadamer insiste em recusar uma concepção de emancipação que se deixe saturar aprioristicamente de qualquer maneira – posição que ele controversamente atribui a Habermas e a Apel⁴⁰⁵ aqui:

E onde está atuando aqui a reflexão emancipatória? Eu diria que por toda parte, e de tal modo que, cada vez que se dissolve antigas ideias sobre objetivos, acaba concretizando-

this a ‘fore-conception of completeness’ (*Vorgriff der Vollkommenheit*). By this he means not only that it is necessary to presuppose the sense of that which has to be interpreted if one wants to understand it in a communicative process that itself involves concepts of the truth, the correctness and the appropriateness of utterances. To understand why this is so, we have to take into account the act that we understand an utterance only in the manner in which it could have been meant in a specific situation. We have to presuppose, therefore, that it is appropriate to this situation. We are only able to do this, however, if what we say involves the making (or denying) of claims to validity, so that understanding always stands in relation to the making of judgments. Judgments, on their part, always presuppose the intelligibility of what is said. We can finally propose, therefore, that the anticipation of the appropriateness of an utterance to a situation implies an anticipation of its intelligibility. This means that we can view every utterance as being placed in a space of truth, correctness, and appropriateness. That which stands outside of such a space must be viewed, at least in everyday conversation, as being both incomprehensible and inaccessible to understanding.” Kertscher. Gadamer’s ontology of language revisited, *Op. cit.*, p. 148.

⁴⁰⁴ “Toda racionalidade implica consequências, mesmo a racionalidade da técnica, a qual em cada caso busca seguir racionalmente objetivos limitados. Mas ela desempenha seu papel com mais propriedade para fora da racionalidade instrumental dominada tecnicamente; desempenha-o na experiência prática. Aqui, *consequência* já não se refere à racionalidade natural e evidente da escolha dos meios (...). Trata-se, antes, da consequência do próprio poder querer. Quem se encontra numa autêntica situação de escolha precisa de um critério do que é preferível, sob o qual realiza sua reflexão em vista de uma tomada de decisão. Quem se encontra numa autêntica situação de escolha precisa de um critério do que é preferível, sob o qual realiza sua reflexão em vista de uma tomada de decisão. Seu resultado então será sempre mais do que a mera subordinação ao critério orientador. O que alguém considera justo determina também o critério, não só porque, com isso, acaba decidindo previamente sobre resoluções vindouras, mas também no sentido de que com isso se configura a própria prontidão para determinados objetivos da ação. Aqui, *consequência* acaba significando continuidade, e somente esta preenche de conteúdo a identidade consigo mesmo. (...) É assim que se forma a imagem diretriz tanto do indivíduo quanto da sociedade. Mas se forma de tal modo que os ideais de uma geração mais jovem são sempre distintos dos da geração anterior, e seguem por sua vez determinando-se. Isso significa, vão se consolidando através da práxis concreta de seu comportamento em seu próprio espaço de jogo e no espaço de seus objetivos”. *Verdade e método II*, p. 532-533.

⁴⁰⁵ “Nesse ponto, o conceito de sentido defendido pela filosofia idealista da identidade foi funesto. Ele reduziu a competência da reflexão hermenêutica à chamada ‘tradição cultural’, seguindo a linha de Vico que só considerava compreensível para os homens o que era feito por estes. A reflexão hermenêutica (...) tenta mostrar justamente que esse conceito da compreensão de sentido é errôneo (...). Parece-me que tanto Apel quanto Habermas fincam pé nesse sentido idealístico de compreender o sentido, que nada tem a ver com o *ductus* de minha análise. Não foi por acaso que orientei a minha investigação pela experiência da arte, cujo ‘sentido’ não pode ser esgotado pela compreensão conceitual. O fato de eu ter desenvolvido o questionamento de uma hermenêutica filosófica universal, tomando como ponto de partida a crítica à consciência estética e refletindo sobre a arte – e não partindo imediatamente do âmbito das chamadas ciências do espírito – não significa, de modo algum, um arrefecimento diante da exigência de método na ciência. Significa antes uma primeira mediação do alcance que possui a questão hermenêutica e que não busca primeiramente designar certas ciências como hermenêuticas, mas trazer à luz uma dimensão que precede a todo uso do método na ciência. É por isso que a experiência da arte tornou-se importante em muitos aspectos”. *Idem*, p. 535.

se novamente para novos objetivos. Com isso, obedece somente à própria lei do passo gradual da vida histórica e social. Mas creio que essa reflexão tornar-se-ia vazia e adialética se presumisse ser uma reflexão perfeita e acabada. Segundo essa presunção, superando um processo de emancipação constante, a sociedade alcançaria uma autopossessão definitiva, livre e racional, libertando-se assim dos condicionamentos tradicionais e construindo novas formas vinculantes de validade.⁴⁰⁶

Para Gadamer, importa, uma vez mais, apresentar a relação com a tradição como uma tomada de consciência realizada em liberdade, “que não é a defesa do anterior mas a continuação da vida moral e social em geral”⁴⁰⁷. É por meio dessa tomada de consciência – e só por meio dela – que se consegue transcender da situação existencial dada (finitude) rumo a uma reflexão verdadeiramente universal. Trata-se, talvez paradoxalmente, de uma exigência *crítica* que a consciência hermenêutica revela, uma ancoragem na concretude a partir da qual se pode dar o salto para além dos seus limites iniciais:

Aquilo que se pode submeter à reflexão é sempre limitado frente àquilo que vem determinado por uma cunhagem prévia. É a cegueira frente a esse ato da finitude humana que conduz ao lema do Iluminismo e à anatematização de toda autoridade. Mas afirmar que o reconhecimento desse fato já representa um posicionamento político de defesa do vigente é um mal-entendido muito grave. Na verdade, tanto o discurso sobre progresso ou revolução quanto o discurso sobre conservação não passaria de uma simples declamação, se reivindicasse um saber salvador, prévio e abstrato. (...) Parece-me que vincular o caráter dialético de toda reflexão, sua referência ao previamente dado, com o ideal de um esclarecimento total não passa de uma estranha confusão dos espíritos. Creio que isso é tão errôneo como o ideal de uma total autoclarificação racional do indivíduo, capaz de viver seus impulsos e motivações com controle e consciência plenos.⁴⁰⁸

Vê-se, portanto, como a universalidade postulada por Gadamer se estrutura em torno de três eixos principais: uma *abertura* ao dado novo de sentido, a *mediação* linguística da compreensão e seu perene *inacabamento*, recusa à realização totalizante da reflexão. Não à toa o caso paradigmático que surge da experiência da arte – ponto de partida da investigação gadameriana em *Verdade e método* – é o do clássico. Um clássico se define pela inesgotabilidade de seu sentido, por jamais cessar de dizer algo novo a quem o interpela. A um só tempo, garante a ponte do passado com o presente e impõe um distanciamento do intérprete de sua condição existencial finita:

⁴⁰⁶ Idem, p. 533.

⁴⁰⁷ Idem, p. 534.

⁴⁰⁸ Idem, p. 534-535.

Esse tipo de texto fixa a pura ação de linguagem (...). Nele, a linguagem está presente de tal modo que sua relação cognitiva com o dado está tão suspensa como a referência comunicativa no sentido da interpelação. Então, a situação hermenêutica geral básica da constituição e fusão de horizontes (...) deverá ser aplicada também a esses textos eminentes. Estou longe de afirmar que o modo como uma obra de arte fala à sua época e ao seu mundo (...) não ajuda a determinar seu significado, ou seja, o modo como ela nos fala. Este era realmente o núcleo da consciência da história dos efeitos, a saber, pensar a obra (*Werk*) e seu efeito (*Wirkung*) como a unidade de um sentido. O que descrevi como fusão de horizontes representa a forma como essa unidade se realiza. Esta não permite ao intérprete falar de um sentido originário de uma obra sem que na compreensão da mesma já não esteja sempre implicado o sentido do próprio intérprete. Toda vez que se pensar, por exemplo, que é possível “romper” o círculo da compreensão, através do método histórico-crítico (...), se está ignorando essa abertura hermenêutica fundamental. (...) [trata-se do] que Heidegger caracterizava como “entrar no círculo *de maneira correta*”, ou seja, não é uma atualização anacrônica e nem um acrítico puxar de brasas para a sardinha das próprias opiniões prévias. A elaboração do horizonte histórico de um texto já é sempre uma fusão de horizontes. O horizonte histórico não pode ser erigido primeiramente por si.⁴⁰⁹

Antes de constituir um vestígio de classicismo, portanto, a referência gadameriana ao clássico se dá com motivações eminentemente filosóficas, como exigência mesma da estrutura da reflexão hermenêutica crítica⁴¹⁰. Essa temática é retomada por Gadamer em seu *Entre fenomenologia e dialética – tentativa de uma autocrítica*, de 1985, escrito por ocasião da publicação de suas obras completas. Ali, Gadamer se esforça em reconhecer as limitações temáticas de suas investigações – às quais se pode atribuir certa inconsistência na visão que transmitem das ciências da natureza e, por isso, terem sido necessários os esclarecimentos posteriores aqui

⁴⁰⁹ Idem, p. 540-541.

⁴¹⁰ “Não foi um determinado cânon temático do classicismo o que me motivou a caracterizar o clássico como a categoria da história dos efeitos, por excelência. Com essa categoria, queria destacar muito mais a singularidade da obra de arte e sobretudo todo e qualquer texto eminente frente a outras formas de tradição compreensíveis e necessitadas de interpretação. Aqui, a dialética de pergunta e resposta por mim desenvolvida não perde sua validade, mas modifica-se: a pergunta originária, em relação à qual um texto deve ser compreendido como uma resposta (...) caracteriza-se, aqui, a partir de seu próprio princípio por sua superior autoridade e liberdade com relação ao texto. Mas isso não significa que a ‘obra clássica’ só seria acessível ainda em uma convencionalidade sem esperanças. Tampouco significa que exija um conceito harmonioso e incontestado do ‘humano comum’. A obra só ‘fala’ quando fala ‘originariamente’, ou seja, ‘como se o dissesse para mim próprio’. Isso não significa, em absoluto, que aquilo que assim fala deve ser medido em um conceito normativo extra-histórico. Trata-se, antes, do caso oposto. O que fala desse modo impõe, com isso, uma medida. E aqui está o problema. A pergunta originária, cuja resposta constitui a compreensão do texto, apela, nesse caso, para uma identidade de sentido que já intermediou desde o princípio a distância entre origem e presente”. Idem, p. 542.

referidos⁴¹¹. No entanto, como o próprio Gadamer procurou demonstrar nesses trabalhos que sucederam a *Verdade e método*, não se tratava propriamente de uma oposição, mas de uma incompletude – a qual ele deixava como tarefa de seus seguidores mais jovens suprir⁴¹².

A questão que resta para esse esboço de autoanálise, com vistas à reafirmação da universalidade da hermenêutica, consiste na seguinte:

Olhando retrospectivamente, (...) parece-me que não se alcançou plenamente a consistência de caráter teórico desejada, pelo menos num ponto. Não fica suficientemente claro como se harmonizam os dois projetos fundamentais que contrapõem o conceito de jogo ao princípio subjetivista que determina o pensamento da modernidade. Por um lado, encontra-se a orientação no jogo da arte, e ademais, a fundamentação da linguagem no diálogo, que trata do jogo da linguagem. Com isso coloca-se a questão mais ampla e decisiva: até que ponto consegui tornar visível a dimensão hermenêutica como um além da autoconsciência, (...) não suspender mas conservar a alteridade do outro na compreensão? Tive, assim, que recuperar o conceito de jogo em minha perspectiva ontológica, ampliada ao caráter universal da linguagem. Tratava-se de vincular estreitamente o jogo da linguagem com o jogo da arte, no qual havia vislumbrado o caso hermenêutico por excelência. Era natural agora pensar a nossa experiência de mundo em seu aspecto da linguagem, que é universal, sob o modelo do jogo.⁴¹³

O que está em jogo, finalmente, é a oposição entre hermenêutica e fenomenologia. É a partir dela que se consegue compreender certa reticência, em Gadamer – como em Heidegger antes dele –, em caracterizar sua perspectiva como *intersubjetiva*. Tratava-se de evitar um conceito de subjetividade que se mantivera presente em Husserl – embora as obras husserianas

⁴¹¹ “Ainda menos consistente é, sem dúvida, a imagem oposta que esta investigação faz das ciências da natureza. Tenho claro para mim que, aqui, se deixou para trás um amplo campo de problemas hermenêuticos, que ultrapassa meu próprio alcance no processo de investigação científica. Somente nas ciências histórico-filológicas cheguei a participar esporadicamente e com alguma competência do trabalho de investigação das mesmas. Onde não posso estudar trabalhos originais, sinto não ter o direito de querer conscientizar o investigador do que ele faz ou do que acontece com ele. A essência da investigação hermenêutica consiste justamente em que ela deve surgir da práxis hermenêutica”. Idem, p. 9-10.

⁴¹² “(...) estou perfeitamente consciente do condicionamento temporal dos pontos de partida de minha formação de pensamento. É tarefa dos mais jovens dar conta das novas condições de práxis hermenêutica, o que já está ocorrendo em vários pontos. Querer ainda aprender isso parece-me uma tarefa desmedida para um octogenário”. Idem, p. 10.

⁴¹³ Idem, p. 11-12. É por essa dimensão de alteridade que Ingram confere um caráter comunicativo à compreensão em Gadamer: “(...) understanding always takes place within a process of communication. The communication in question may be internal – between ‘me’ and my biography – or external – between ‘me’ and another person (or text). Communication of this sort makes identification and identity possible. It makes possible meaning, understood as something that can be identical for different people. It makes possible values and norms, understood as something that can be agreed on by different people. It thus makes possible the continuous identity of a culture that can be handed down and renewed generation after generation; the socialization and individuation of persons; and the coordination of social actions around shared norms and aims. In short, communicative action makes possible community. All of this can be seen as serving a practical (broadly speaking, moral) interest in achieving unconstrained agreement with others”. Ingram. *Habermas: introduction and analysis*. Op. cit., p. 52.

tardias, editadas e publicadas posteriormente a *Verdade e método*, permitam nuançar o papel desse conceito em sua fenomenologia.

Pela insistência no conceito de jogo, que ganhou força com a filosofia de Wittgenstein⁴¹⁴ e traz em si uma abertura inafastável – uma partida tem fim, o jogo não tem –, Gadamer recusa a aspiração de completude e totalidade na dimensão hermenêutica:

Ninguém pode responder de um modo racional à pergunta pela primeira compreensão de sentido. Esta sempre já vem precedida por experiências de sentido anteriores à linguagem e principalmente o intercâmbio de olhares e gestos, de tal modo que todas as transições são fluentes. Igualmente incompreensível é a perfeição do fim. Ninguém pode construir, propriamente, isto que a linguística de hoje chama de “competência para a linguagem”. O que isso significa não pode ser retratado objetivamente como a consistência do que é correto segundo a linguagem. Antes, a expressão “competência” indica que a capacidade de linguagem desenvolvida naquele que fala não se deixa descrever como o emprego de regras e assim como um mero manejo correto da linguagem, segundo as regras. É preciso vê-la como o fruto de um processo no exercício da linguagem que seja de certo modo livre, de tal modo que uma pessoa acaba “sabendo” o que é correto a partir de sua competência própria. Um ponto nuclear de minha própria tentativa de conferir validade hermenêutica à universalidade do aspecto próprio da linguagem é minha concepção do aprendizado da fala e da conquista de orientação no mundo como uma trama inextricável da história da formação do homem. Mesmo sendo um processo infundável, isso pode fundamentar algo como competência.⁴¹⁵

Voltar-se, ainda que tardiamente, ao conceito wittgensteiniano de jogo de linguagem leva Gadamer a reorganizar suas considerações sobre a consciência estética e a consciência histórica. Quanto à primeira, cabe reconhecer que o modelo da pergunta e da resposta enfrenta certas limitações quando nos deparamos com uma obra de arte; isso porque, num primeiro

⁴¹⁴ Gadamer admite seu encontro tardio com Wittgenstein, o que representa certo atraso na perspectiva de *Verdade e método*: “(...) quando as ideias desse livro se desenvolveram, nos anos trinta, anos em que as circunstâncias temporais trouxeram consigo um crescente isolamento, a concepção que se impôs formalmente foi o fisicalismo e a *unity of science*. O *linguistic turn* da investigação anglo-saxônica ainda não havia despontado no horizonte. Só pude estudar a obra tardia de Wittgenstein depois de ter atravessado minha própria trajetória de pensamento. E também foi só bem mais tarde que comprovei na crítica de Popper ao positivismo motivos muito próximos à minha própria orientação”. *Verdade e método II*, p. 10. Essa confissão de atraso é interessante em mais de um sentido: por um lado, afasta objeções injustas ao projeto de *Verdade e método*, uma espécie de cobrança que Gadamer se veja às voltas com a referência incontornável que foi e é Wittgenstein; por outro lado, abre perspectivas de comparação da maneira como cada autor desenvolve a noção de jogo. Donatella Di Cesare comenta, sobre o período: “Wie präsentiert sich aber die Sprachreflexion im Deutschland der frühen sechziger Jahre? Wittgenstein ist beinahe unbekannt. Die analytische Philosophie, die in Amerika allmählich die Oberhand bekommt, ist mit dem Positivismus des Wiener Kreises assoziiert und eben deshalb marginalisiert”. Di Cesare, Donatella. *Das unendliche Gespräch*. In: Figal, Günter (Org.). *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007. P. 177. Sobre as aproximações entre Gadamer e Wittgenstein, ver: Arnschuld, Ulrich. On the certainty of uncertainty: Language games and forms of life in Gadamer and Wittgenstein. In: *Gadamer’s century*, Op. cit., p. 25-44.

⁴¹⁵ *Verdade e método II*, p. 12.

momento, essa dinâmica se nos aparece como unilateral: a ausência do autor no confronto com a obra nos dá a impressão de uma via de mão única, na qual projetamos ou extraímos sentidos da obra e, por assim dizer, o círculo não se completa. No entanto, Gadamer insiste na inesgotabilidade do sentido da obra de arte e, a partir dela, elucida a circularidade dialética de sua interpretação:

A obra de arte caracteriza-se sobretudo pelo fato de jamais podermos compreendê-la completamente. Isso quer dizer que se nos aproximarmos dela e a interrogarmos jamais receberemos uma resposta definitiva a partir da qual possamos afirmar “agora eu sei”. Dela não se extrai uma informação precisa – e pronto! Não se podem haurir de uma obra de arte as informações que ela esconde em si, de modo a esvaziá-la como ocorre com comunicados que recebemos. A recepção de uma obra poética, seja pelo ouvido real ou somente por aquele ouvido interior que escuta na leitura, apresenta-se como um movimento circular, no qual as respostas repercutem em novas perguntas e provocam novas respostas. Isso motiva a demora junto à obra de arte (...). A atitude de demorar-se é certamente a caracterização específica na experiência da arte. Uma obra de arte jamais se esgota. Ela nunca está vazia. (...) Nenhuma obra de arte nos fala sempre do mesmo modo. E a consequência é que nós também precisamos responder cada vez de modo diferente. Diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, uma e mesma – a unidade da expressão artística – se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas. Considero um erro querer contrapor essa multivariada infundável à identidade irreduzível da obra.⁴¹⁶

Quanto à experiência da consciência histórica, uma mesma ilusão se manifesta. Gadamer reconhece o risco de transparecer, uma vez mais, uma abordagem unilateral: pode-se pensar que a exigência do distanciamento temporal é o que caracteriza a interpretação e que, portanto, o estabelecimento do sentido se dá de maneira monológica ou subjetiva, numa projeção do sujeito rumo ao fenômeno histórico, num desdobramento de sua identidade – seus pré-conceitos – que não deixa abertura para a intervenção de uma alteridade, a ponto de descaracterizar qualquer interpretação propriamente dialógica desse movimento. Cabe, portanto, retificar essa compreensão:

⁴¹⁶ Idem, p. 14. Vislumbra-se, nesse trecho, um aspecto dos primeiros confrontos entre Gadamer e Habermas: do ponto de vista hermenêutico, parece que Habermas insiste numa concepção de linguagem como mera comunicação, como transmissão de comunicados cuja natureza é, por definição, finita. Trata-se, por outro lado, de contrapor uma concepção *expressivista* da linguagem, que trata as manifestações de sentido como inesgotáveis, fonte perene de aberturas e ressignificações. No decorrer dos anos 1970 – e de maneira mais decisiva a partir dos anos 1980 – é nítido como Habermas se aproxima dessa segunda concepção de linguagem, inspirado por Humboldt e, consequentemente, mais próximo da hermenêutica.

Em alguns pontos de minha argumentação percebe-se de modo especial que o meu ponto de partida das ciências “históricas” do espírito é unilateral. Sobretudo a introdução do significado hermenêutico da distância temporal, pois (...) acabou sendo um pessimismo precursor do significado fundamental da alteridade do outro e com isso da função fundamental que concerne à linguagem, isto é, ao diálogo. Teria sido mais adequado à coisa em questão falar, de uma forma mais geral, da função hermenêutica da distância. Não precisa tratar-se sempre de uma distância histórica e também não é sempre a distância temporal, em absoluto e como tal, que está em condições de superar conotações falsas e aplicações destrutivas. A distância mostra-se também na simultaneidade, como um momento hermenêutico, por exemplo, no encontro entre pessoas, que na conversa buscam primeiramente uma base comum (...). Cada um desses encontros deixa vir à consciência algo como uma opinião preconcebida, que parece tão evidente e natural a esta pessoa que ela não se dá conta da equiparação ingênua que faz com o próprio, e o mal-entendido que se estabelece com isso. (...) No entanto, permanece correto que onde entra em jogo a distância temporal, esta garante um auxílio crítico especial, porque é só então que saltam à vista as modificações e que as diferenças podem ser observadas.⁴¹⁷

Se essas considerações parecem um tanto repetitivas, no contexto deste trabalho, isso se dá por se ter insistido desde o princípio, aqui, na dimensão propriamente hermenêutica da experiência, para além de suas instanciações estéticas e históricas. Com efeito, trata-se sempre de ressaltar, por assim dizer, uma base fundamental da experiência de sentido, que se nos apresenta pela abertura em nós provocada pelo confronto com o dado novo, uma abertura que absorvemos pela mediação da linguagem e que engendra um esforço de compreensão que se revela, sempre e a cada vez, interminável. São esses os *traços fundamentais de uma filosofia hermenêutica*, tal como a conseguimos reconstruir a partir de Gadamer. O confronto com Habermas, Apel e Ricœur parece – pelo menos esse foi o esforço empreendido ao longo deste trabalho – reafirmar e se dirigir a essa base comum, exigindo, a partir dela, correções e novos desenvolvimentos.

Se isso é verdade, então a apreciação crítica da hermenêutica gadameriana nos fornece uma base mínima a partir da qual (re)construir uma perspectiva hermenêutica. Não se trata de “voltar a Gadamer” ou reafirmar sua obra, mas de – como ele próprio escreveu – assumir a tarefa “das novas gerações” de levar o impulso inicial a novos desdobramentos e corrigir rumos que se nos apareçam insuficientes. O que se conserva de sua filosofia, além do que se afirmou acima, é essa postura de combate ao subjetivismo por meio do reconhecimento da dimensão de alteridade onipresente no esforço de compreensão. Quando Gadamer se refere a uma fusão de

⁴¹⁷ Idem, p. 16.

horizontes, portanto, não se trata da dissolução das diferenças numa identidade em transformação e expansão, mas na interiorização de tensões constitutivas de nossas experiências:

A identidade do eu, assim como a identidade do sentido, que se constrói através dos participantes do diálogo, permanece intocada. É evidente que nenhuma compreensão de um pelo outro dialogante consegue abranger todo o âmbito do compreendido. Nesse ponto, a análise hermenêutica deve se desfazer de um falso modelo de compreensão e entendimento. Por isso, no entendimento, jamais se dá o caso de a diferença ser tragada pela identidade. Quando dizemos que nos entendemos sobre alguma coisa, isso não significa, em absoluto, que um tenha uma opinião idêntica ao outro. “Chega-se a um acordo”, como diz muito bem a expressão. (...) A meu ver, querer isolar e fazer objeto de crítica os elementos do discurso (...) é um desvirtuamento da perspectiva. Assim, na realidade, esses elementos não se dão, e torna-se compreensível por que, do ponto de vista dos “signos”, precisamos falar de *différance* ou *différence*. Nenhum signo, no sentido absoluto de significado, é idêntico a si mesmo. (...) Partindo do conceito de síntese passiva e da teoria das intencionalidades anônimas, parece-me, na verdade, haver uma linha transparente que chega à experiência hermenêutica, a qual, suposto que se refute a violência metodológica do modo de pensar transcendental, pode coincidir amplamente com a minha máxima: “Quando se consegue compreender, compreende-se de modo diferente”.⁴¹⁸

Com essas considerações, temos consolidados os elementos a partir dos quais se pode desenvolver uma hermenêutica universal. A título de epílogo a este trabalho, vejamos brevemente duas tentativas recentes de realizar esse esforço.

⁴¹⁸ Idem, p. 25.

EPÍLOGO – CAMINHOS ABERTOS

Não poucas vezes repeti, ao longo deste trabalho, que meu objetivo não era o de defender uma concepção específica da universalidade da hermenêutica, muito menos sua expressão por um dos autores aqui trabalhados. Se parto da expressão gadameriana dessa universalidade na terceira parte de *Verdade e método* e se procuro mostrar, após confrontação com críticas em diversos graus de oposição, que os traços fundamentais dessa universalidade se sustentam, é porque creio – e espero ter demonstrado satisfatoriamente – que ali encontramos uma base sobre a qual é possível desenvolver a filosofia hermenêutica em novas e necessárias direções.

Um dos temas aqui mencionados foi o da relação entre epistemologia e ontologia na história dessa tradição. Com efeito, apresentei as contribuições de Heidegger e – em alguma medida – de Gadamer como uma “virada” que conduziria a hermenêutica da primeira para a segunda perspectiva. Entretanto, como vimos com Apel, parece-me que a demanda por um retorno à dimensão epistemológica permanece legítima e, em grande medida, ainda não realizada na filosofia posterior de Gadamer. Do mesmo modo, creio ser possível complementar ou estender a universalidade básica da hermenêutica em outras dimensões, a partir de diagnósticos da insuficiência das formulações gadamerianas, como por exemplo um retorno à estética ou uma melhor aplicação à política ou, ainda, à religião.

No caso que nos interessa aqui, não se trata, obviamente, de um retorno que possa esquecer a radicalidade da intervenção ontológica; antes, trata-se, por assim dizer, de uma negação determinada – à moda hegeliana – da própria recusa à epistemologia, que traz consigo a experiência e as contribuições da ontologia fundamental. Em certo sentido, Ricœur buscou lançar pontes sobre esse abismo, no quadro de uma ontologia fragmentada e de uma epistemologia modesta.

Para encaminhar à conclusão e, ao mesmo tempo, reforçar as potencialidades de uma hermenêutica universal, gostaria de comentar brevemente dois esforços mais contemporâneos – deste século – de tratar essa tarefa. Trata-se do projeto declaradamente neokantiano de revisão da hermenêutica em Christian Berner, por um lado, e do esforço transcendental-antropológico de Johann Michel precisamente para ligar epistemologia e ontologia, de outro lado. Trato esses autores – Berner e Michel – como exemplos de (novas) perspectivas para o movimento de afirmação de uma hermenêutica universal, mas que ao mesmo tempo mantêm uma relação de continuidade com as três características básicas – abertura, mediação linguística e inacabamento – contidas na formulação de Gadamer – a despeito das críticas que esses dois autores tenham ao filósofo alemão.

Embora sejam perspectivas bastante distintas entre si, as visadas de Berner e Michel se encontram, portanto, no que me parece o essencial: constroem-se a partir de uma base hermenêutica universal.

1 – Christian Berner e os desvios do sentido

Tendo produzido comentários dedicados à tradição hermenêutica, mas também ao kantismo⁴¹⁹, é na obra *Au détour du sens*, de 2008, que Christian Berner atinge uma reflexão mais autônoma e de fôlego sobre o tema hermenêutico por definição: a compreensão. Nessa obra, Berner procura desenvolver uma filosofia hermenêutica que seja capaz de reivindicar a tradição secular de uma “arte de compreender” sem, no entanto, reduzi-la a esses procedimentos metodológicos⁴²⁰.

Desde a perspectiva de Berner, a filosofia hermenêutica se estabelece a partir de uma certo ímpeto de compreensão⁴²¹, *élan* o qual ele identifica com a própria essência da filosofia⁴²². Postulando o *sentido* como sendo o objeto próprio da compreensão, Berner sublinha o caráter

⁴¹⁹ Para além da obra a ser analisada aqui, Berner publicou uma introdução a Schleiermacher e um estudo sobre o conceito de “concepção de mundo”, com ênfase em Dilthey. Berner, Christian. *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, dialectique, éthique*. Paris: Cerf, 1995. Berner, Christian. *Qu'est-ce qu'une conception du monde?* Paris: Vrin, 2006. Somam-se a esses volumes duas coletâneas de especial importância para a reflexão histórico-conceitual sobre a tradição hermenêutica: um dicionário filosófico em torno do conceito de interpretação e uma introdução geral à filosofia hermenêutica, ambas com co-direção de Denis Thouard. Berner, Christian; Thouard, Denis. (Ed.) *Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008. Dos mesmos autores: *L'Interprétation. Un dictionnaire philosophique*. Paris: Vrin, 2015.

⁴²⁰ “Ouvrir les perspectives d'une philosophie herméneutique exige d'éviter deux écueils: le premier consiste à réduire l'herméneutique à une philosophie dont, récusant l'aspect méthodologique de l'herméneutique traditionnelle, on voit difficilement comment elle peut se réclamer de ce qui au départ est bel et bien une ‘technique’ ou un ‘art’ d'interpréter. Or tel est paradoxalement le cas de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler ‘herméneutique philosophique’ ou même ‘philosophie herméneutique’. Or il n'y a pas dans cette lecture actuelle de l'herméneutique une fatalité, tant elle repose sur une histoire confuse. Le second écueil consiste, à l'inverse, à trop charger l'herméneutique comme méthode, c'est-à-dire à n'y voir que la discipline philologique complémentaire de la critique sans prendre en compte la façon dont elle engage la pensée et la compréhension de l'homme par lui-même. Il fallait donc éviter d'un côté une philosophie avec un bagage herméneutique trop léger, de l'autre une herméneutique sans bagage philosophique”. Berner, Christian. *Au détour du sens*. Paris: Éditions du Cerf, 2007. P. 349.

⁴²¹ “Une philosophie herméneutique se fonde donc sur l'*élan vers la compréhension*. Cette compréhension appelle l'herméneutique dans la mesure où pour comprendre vraiment, l'homme ne peut pas ne pas interpréter et où ce sont les règles et les méthodes de l'interprétation qui permettent de préciser pourquoi nous interprétons ainsi et non pas autrement, quelle grammaire est à l'œuvre dans notre intelligence de nous-mêmes et du monde. Car l'herméneutique nous montre que le sens n'est pas indépendant de notre accès constructif à lui”. Idem, p. 350.

⁴²² “(...) la philosophie rencontre l'herméneutique parce que le comprendre, qui est l'objet de l'herméneutique, est au cœur même du projet philosophique. Car que fait véritablement un philosophe? Il explique ce qu'est la compréhension humaine dans les différents champs où elle se déploie, contribuant à la clarifier et à apporter des réponses. (...) la philosophie y rejoint l'herméneutique lorsqu'elle rapporte la compréhension à l'*élan philosophique* lui-même en interrogeant le mouvement qui remonte de la connaissance des phénomènes à la position d'idées ultimes comme conditions de toute compréhension, établissant l'herméneutique comme une philosophie de la réflexion critique”. Idem, p. 349.

intersubjetivo de sua posição filosófica, evitando simultaneamente um essencialismo objetificante do sentido e um relativismo total⁴²³:

Le sens n'est rien d'autre que ce que nous comprenons; l'herméneutique comme méthode ajoutant à cela que nous ne comprenons véritablement qu'en interprétant, une philosophie herméneutique affirme que le sens n'est pas en dehors de son interprétation. Elle prévient ainsi toute hypothèse substantialiste disant ce que serait le sens. Car de ce dernier nous ne pouvons toujours que dire comment nous le comprenons. C'est ainsi que la philosophie herméneutique rejoint certaines thèses sceptiques, comme celles qui ne voient dans notre attente de sens que l'indice du fait que nous le construisons. Une philosophie herméneutique telle que nous l'avons présentée ne pose pas le sens comme existant en soi, extérieur, l'homme étant alors condamné à le recevoir. Or c'est là l'une des tentations permanentes des philosophies du sens que l'on a coutume de présenter comme philosophies herméneutiques, nourries de la nostalgie des théologies ou ontologies qui rattachent l'accès au sens à une révélation: les hommes ne parviennent qu'en partie à un sens qui les excède, qui se donne à eux sous la forme du "destin" ou, pour dire plus sobrement la même chose, de "l'adresse".⁴²⁴

Com essa maneira de conceber o sentido, Berner invoca a filosofia transcendental kantiana como fonte de inspiração para a reconstrução de uma hermenêutica que seja, a um só tempo, cética, anti-essencialista e anti-relativista⁴²⁵. O motivo retomado de Kant é aquele do *orientar-se no pensamento*; isso porque Berner concebe o esforço de interpretação como o conflito entre o mundo que chamamos de nosso – o conjunto constituído por aquilo que se nos aparece como "familiar" – e outros mundos – reais ou possíveis⁴²⁶. Essa oposição, que engendra

⁴²³ "Ne pas poser le sens comme être précipite facilement dans l'autre extrême et nous plonge de l'essentialisme dans le *relativisme*: dans ce dernier, le sens est pensé comme événement contingente. (...) Certes, cette compréhension est *relative* à un moment donné où un sujet, pris dans une société et une culture, rencontre une formation qui, en fonction des intérêts qui alors l'animent, lui paraît significative, mais cette reconnaissance du sens doit être attribuée à une subjectivité qui se définit en ce qu'elle le concrétise". Idem, p. 352. É por meio das objetivações de sentido que engendram essa relação de reconhecimento, portanto, que Berner vislumbra um escape ao relativismo.

⁴²⁴ Idem, p. 350.

⁴²⁵ "Contre un tel *essentialisme* du sens, la structure transcendantale de la compréhension veut que nous explicitons et clarifions les hypothèses et présomptions à l'œuvre dans notre activité de comprendre, comme Kant explique ce qu'est comprendre même si nous n'accédons pas au réel tel qu'il est en soi: le *sens* est construit par l'interprétation et ne saurait être tenu pour l'être. Ce travail, que l'on voit mis en œuvre dans les théories généralistes de l'interprétation, mais aussi dans ce que nous avons appelé l'herméneutique critique, définit la tâche d'une philosophie herméneutique, qui prend modèle sur l'interprétation des textes: il n'y a pas de sens antérieur à celui qui se construit et reconstruit dans la matérialité du langage, par l'auteur qui parle ou écrit avec et conter une langue donné ou par le lecteur qui le lit ou l'entend. Une philosophie herméneutique ne fait donc pas d'hypothèse relative à l'être du sens, mais part des opérations interprétatives de la compréhension où elle le pose à titre d'idéal régulateur. C'est pourquoi nous n'avons abordé le sens que par le détour de la compréhension et de l'interprétation". Idem, p. 351.

⁴²⁶ "Le monde qui est le nôtre, notre monde familier dont nous disons qu'il nous a 'bercés', se révèle vite confronte à d'autres mondes; les croyances premières s'effondrent, le monde des enfants s'oppose à celui des adultes, les enfants comme les adultes s'affrontent entre eux. Ainsi se ait l'expérience que le monde dans lequel je suis intégré est inséparable d'un autre monde, celui dans lequel je dois m'orienter et dont je sens la présence jusqu'au cœur.

um retorno ao familiar, uma familiarização daquilo que é, num primeiro momento, estranho ou estrangeiro, é evidenciado pela dimensão espaço-temporal da existência: “Ce que met en évidence la problématique du retour appelé par la nostalgie, c’est la question du rapport entre l’espace, le temps et notre temporalité essentielle. Le retour confronte en effet l’identité du lieu à la différence creusée par le temps. Il révèle l’espace altéré par la vie et inquiété par le temps”⁴²⁷. Se há uma ligação forte entre a filosofia e esse choque desorientador⁴²⁸, é por meio da operação de compreensão que, segundo Berner, essa tensão se realiza. E “compreender” aparece, nessa perspectiva, sob mais de um sentido:

(...) comprendre est d’abord ce qui nous permet d’être dans un monde familier, c’est-à-dire de nous y orienter, de reconnaître un sens immédiatement présent, ce qui est l’objet propre de la *philosophie*; comprendre est ensuite une façon de savoir, d’être, disons-nous, affranchi de tout, ce qui est de l’ordre de la *science*; comprendre est enfin un savoir-faire, une manière de “s’y entendre”, ce qui relève de la *pratique*. L’orientation est donc à la fois savoir et pratique.⁴²⁹

Aqui está contida a exigência de multi-direcionamento da hermenêutica, nessa fusão de saber teórico e prática (inclusive) cotidiana. Trata-se, como veremos, de um tema a ser retomado por Johann Michel, sob um acento mais fortemente antropológico. Por ora, vê-se como Berner pode transpor a problemática do estranhamento ao seu *locus* privilegiado, o sentido⁴³⁰, e construir uma orientação para a filosofia hermenêutica que, a um só tempo, preserve a multiplicidade de sentidos do compreender⁴³¹ e renuncie a toda pretensão de totalidade, uma

Autrement dit, il y a dans le ‘chez soi’ une opacité et une conscience de limites qui ouvrent le monde dans lequel on est initialement plongé à d’autres mondes”. Idem, p. 10.

⁴²⁷ Idem, ibidem. Berner aproxima o jargão heideggeriano da existência situada, projetada, a esse imperativo propriamente kantiano de orientação: “(...) toute existence dans le monde, dans un monde que l’individu ne constitue pas mais dans lequel il est initialement ‘jeté’, situe ou simplement ‘mis’. Dans ce monde, il a d’emblée des amarres qui guident son orientation spatio-temporelle et lui permettent de se fixer, c’est-à-dire en un sens large, de le comprendre. Cette première compréhension, en grande partie préreflexive, prélinguistique, fournit un cadre de référence permettant de se situer”. Idem, p. 30.

⁴²⁸ “Étant nostalgie, l’étrangeté éprouvée est soif de retour au tout, d’accomplissement du sentiment d’appartenir au tout. Ce sentiment de la totalité, poussant à s’élever par-dessus la situation singulière, est l’élan *philosophique*. Et si la philosophie est à proprement parler cette recherche, c’est qu’elle pose en son départ l’homme perdu, conscient d’être ailleurs que chez lui. Elle trouve son origine dans un dépaysement massif, inhérent à notre finitude qui se caractérise par le fait qu’elle est située quelque part. (...) la philosophie semble naître de la désorientation, de l’homme égaré dans ce qui n’est pas même un monde. (...) Transformer l’étranger en familier; non pas tout savoir, mais n’être pas en milieu hostile, l’hostilité étant l’une des formes de l’étranger; non pas tout savoir, mais pouvoir s’orienter, trouver son chemin à partir de la situation”. Idem, p. 12.

⁴²⁹ Idem, p. 14.

⁴³⁰ “On cherche à comprendre lorsqu’on est confronté au phénomène de l’étrangeté et de la désorientation, c’est-à-dire au caractère problématique de la vérité et du sens. Ce caractère problématique ne se résume pas à l’absence de sens: l’interrogation sur le sens peut être tout aussi bien suscitée inversement par une diversité de sens ou une pléthore de sens offerts qui, en provoquant leur confusion, appelle tout autant l’effort d’interpréter pour comprendre”. Idem, p. 16.

⁴³¹ Contra leituras exclusivamente metódicas de Schleiermacher, Berner insiste nessa multiplicidade de sentidos do compreender, já presentes (ou ao menos possíveis) naquele autor: “Voilà qui ne doit pas signifier pour autant

vez que se trata de satisfazer essa necessidade finita – teórico-prática – de orientação num contexto específico⁴³²: “Comprendre signifie alors tout simplement que nous n’avons pas besoin de comprendre mieux, car nous n’avons pas besoin de tout comprendre lorsque nous avons assez compris. Comprendre est alors effectivement comprendre suffisamment par rapport à certaines fins et donc cesser d’interpréter”⁴³³.

A retomada – ou renovação – da hermenêutica por Berner passa pela constatação de que a realidade não se deixa reduzir à dimensão linguística – e mesmo que a linguagem não esgota todas as possibilidades de compreensão⁴³⁴. Entretanto, essa tese que poderia ser lida de maneira anti-gadameriana, é logo matizada pela afirmação de uma *inteligência crítica* que elabora e constitui o sentido e que, ela sim, é essencialmente linguística⁴³⁵. Ao precisar a relação entre

qu’il n’y a pas de compréhension que méthodique ou, à l’inverse, que toute compréhension peut prétendre au savoir; le concept de compréhension est au départ très vaste et dépasse celle que vise par principe l’herméneutique, à savoir la compréhension qui *reconstruit le sens dans la nécessité*, c’est-à-dire qui peut l’expliquer. Pouvoir expliquer est une caractéristique de cette compréhension vers laquelle tendent tous les hommes. Mais si au sens strict nous ‘comprenons’ vraiment ce que nous ‘savons’, c’est-à-dire que la compréhension relève du champ épistémologique, nous devons reconnaître aussi que le terme s’applique à d’autres champs où nous comprenons sans prétendre à un véritable savoir: parfois, nous disons ‘comprendre’ autrui, ses sentiments, sans trouver les mots pour le dire ou l’expliquer; nous ‘comprenons’ parfois ce que nous faisons ou ce que nous devons faire sans pouvoir en rendre clairement compte”. Idem, p. 19-20. Vemos aqui claramente ressonâncias da demanda gadameriana por reconhecimento de dimensões extra-metódicas ou extra-científicas do fenômeno do compreender.

⁴³² “La finitude de notre connaissance nous interdit cependant de penser que de tels éléments auxquels nous sommes parvenus puissent avec certitude être définitivement simples et nous empêche d’être fermement assurés de ne jamais plus être conduits à les décomposer plus avant. Il y a donc une modestie inhérente à la compréhension, qui tient précisément à ce statut intermédiaire et que Schleiermacher ramassait dans la formule de l’infinité du processus de compréhension”. Idem, p. 23. Berner retoma, também, a questão própria de Gadamer sobre a tradição enquanto dimensão constitutiva da compreensão, que adverte, novamente, contra qualquer ilusão de totalidade: “(...) ler apport au monde devient un rapport d’interprétation et permet à l’individu d’une part s’approprier et constituer le sens qu’il perçoit *comme* adresse et transmis, d’autre part de transformer ce sens et enfin de donner du sens à ce qui n’a pas, suivant ses besoins. Il ne s’agit évidemment pas de donner du sens à tout. (...) tout n’a pas besoin d’être compris et par suite tout n’a manifestement pas besoin d’être sensé. (...) ce n’est pas tant que nous n’accédons pas au sens absolu, mais que l’homme peut très bien se contenter de ne pas le posséder. Le plus souvent, nous nous contentons d’un ‘petit’ sens, d’un sens relatif à notre époque, et nous ne souffrons pas tous les jours de l’absence du ‘sens de la vie’: le *sens de la vie* est souvent plus dans ce qui est proche que dans un fin ultime”. Idem, p. 30. Também a lógica da questão e da resposta, cara a Gadamer, se encontra aqui em germe: a configuração situacional do intérprete define suas necessidades de compreensão e, com isso, configura a maneira como ele irá interpelar os fenômenos de sentido – em termos gadamerianos, define a *questão* que moverá sua interpretação.

⁴³³ Idem, p. 20.

⁴³⁴ “Certes, il ne s’agit pas de dire que tout est langage ou que toute compréhension est linguistique; il ne s’agit même pas de dire avec Hegel que ‘le langage est le plus vrai’, car il est sans conteste des signes qui ne relèvent pas du langage, de même que des œuvres non linguistiques peuvent faire sens (...). De même, je ne pense pas que toute compréhension soit linguistique: car si (...) il faut pour comprendre s’en remettre finalement à une compréhension immédiate, c’est-à-dire à une compréhension qui ne renvoie pas à une médiation supplémentaire et qui est la condition de possibilité de la compréhension, elle ne sera plus elle-même articulée dans le langage”. Idem, p. 37.

⁴³⁵ “(...) nous ne pensons pas pouvoir réduire le réel à un texte; nous ne pensons pas davantage que l’action soit structurée comme un texte, même si le texte fournit un *modèle d’intelligibilité* de l’action, c’est-à-dire une manière *pour nous* de la comprendre. Car rien n’interdit de reconnaître une intelligence à même le réel, une intelligence pratique, etc., qui n’est pas celle de notre discours. C’est l’*intelligence critique* seulement qui se manifeste dans le langage, et c’est là ce qui fait la spécificité d’une philosophie herméneutique: elle s’attache à ce lieu d’articulation réfléchi du sens qu’est le langage où la compréhension se comprend elle-même. Le langage est en effet la forme dans laquelle nous *reconstruisons* ce que nous rencontrons *comme* sens, il est le lieu où le sens se manifeste

linguagem e compreensão, Berner deixa transparecer sua intenção de construir uma hermenêutica que integre, além dos aspectos metodológico e existencial já mencionados, também uma visada propriamente *crítica*. É nesse sentido que ele se vê capaz de retomar a história da tradição hermenêutica, dando-lhe uma nova guinada:

L'herméneutique est donc une approche spécifique d'une compréhension qui se réfléchit et prend par là elle-même une forme "textuelle", c'est-à-dire s'inscrit dans un langage structuré: notre connaissance du monde et de nous-mêmes s'articule dans le discours et se présente dans le langage et notre compréhension y trouve sa dimension réflexive propre. Ce que nous comprenons de sorte à pouvoir l'expliquer, ce qui pour nous peut donc prétendre au savoir, ce à quoi nous donnons un sens réfléchi s'accomplit dans la dimension du langage. Concevoir alors une philosophie "herméneutique", orientée sur la compréhension que nous avons des textes, c'est s'attacher à la dimension essentiellement langagière de toute philosophie dans sa visée réflexive: elle comprend la compréhension qui s'y expose. La philosophie, comme approche critique de la pensée, implique une réflexivité qui passe par l'objectivation linguistique.⁴³⁶

O compromisso histórico de Berner se revela, portanto, duplo: de uma parte, reescrever a história da hermenêutica e, de outra parte, escrever a história dessa história⁴³⁷. Tudo isso no sentido de redirecionar a narrativa filosófica, desse ponto de vista, para a relação linguagem-mundo: "(...) l'herméneutique dans sa version philosophique semble s'être coupée du problème des rapports entre langage et monde, l'exigence de vérité étant une prétention d'emprise sur le monde. Voilà qui définit des tâches pour une herméneutique dans le cadre de la pensée contemporaine"⁴³⁸. Se é pela dimensão reflexiva que tal investigação se revela essencialmente linguística, é também ali que encontramos o imperativo do *desvio*: pois o sentido é revelado ao intérprete de maneira privilegiada em suas objetivações ou expressões externas.

Mais que a totalidade das experiências, é na reflexão sobre as experiências que a filosofia hermenêutica encontra suas fontes, o que explica a produtividade do modelo exegético nessa tradição – embora não justifique uma visada reducionista que queira elevá-lo a único

réflexivement à nous, c'est-à-dire la dimension où peut se déployer une *intelligence critique*. Bref: c'est dans le langage que nous élaborons le sens en le construisant". Idem, p. 37-38. Vemos, aqui, uma interpretação que vai de encontro a uma expansão ilimitada do "modelo do texto" postulado por Ricoeur.

⁴³⁶ Idem, p. 38-39.

⁴³⁷ "Guidée par des intérêts variés, l'histoire de l'herméneutique est donc loin d'être uniforme et le concept d'herméneutique dans la philosophie contemporaine loin d'être clairement défini. Nous le disons: il faudrait s'atteler à un double travail consistant d'une part à réécrire cette histoire, d'autre part à écrire l'histoire de cette histoire". Idem, p. 108.

⁴³⁸ Idem, p. 112.

procedimento possível⁴³⁹. Trata-se, contudo, de compreender a dialética entre *sentido* e *verdade*, sem, com isso, optar por um em detrimento de outro:

L'attachement au modèle herméneutique semble enfin se porter sur le sens au détriment de la recherche de la vérité, qui définit la philosophie. Et il est vrai que la technique de l'interprétation s'attache d'abord à la reconstruction du sens. Une telle reconstruction ne signifie évidemment pas que la question de la vérité ne se pose pas: elle ne se pose pas en *même temps* que celle du sens. C'est dans le temps seulement que la méthode se découple de la vérité, mais elle en est la condition de possibilité: il faut savoir clairement ce qui est dit pour se demander si ce qui est dit est vrai. C'est pourquoi l'herméneutique insiste sur le moment *reconstructif* qui est essentiel parce qu'il est la construction de la véritable altérité du sens qui évite les projections arbitraires. L'herméneutique est le détour véritable et non pas raccourci. (...) À précipiter la question de la vérité, il y a soumission bien trop rapide à notre porpre pensée, c'est-à-dire finalement à notre précompréhension qui est une forme de notre incompréhension. L'herméneutique est alors école de prudence, c'est-à-dire d'attention dans le champ même où l'accès à la vérité est incertain, ou du moins pas immédiat. Cette attitude herméneutique dévoile une dimension éthique qui habite, jusque dans sa méthode, l'acte de comprendre. (...) Il consiste à reconnaître, hypothétiquement comme condition de possibilité de la compréhension, dans les expressions du sens qui ont une source autre, des expressions rationnelles. Ce principe prend par là la mesure de l'altérité en cherchant à éviter sa réduction: il faut pouvoir se mettre en quelque sorte à la place d'un autre, c'est-à-dire en dialogue avec autrui, comprendre étant apprendre sa langue.⁴⁴⁰

Vê-se aqui, de maneira explícita, o esforço de Berner em conciliar as dimensões epistemológica e ontológica da hermenêutica: desdobrando temporalmente o esforço de compreensão, compreendemos melhor o lugar dos procedimentos metódicos em sua efetivação, bem como a presença de questionamentos que lhes escapam. Ademais, advertidos pela precariedade do acesso sempre indireto ao sentido, somos compelidos a manter o que Berner chamou de uma

⁴³⁹ "C'est parce que le langage est le lieu du sens que la compréhension linguistique, et plus particulièrement la compréhension des discours, c'est-à-dire l'herméneutique peut fournir des éléments importants en matière philosophique, et cela même comme technique. Certes, tout n'est pas langage et il y a d'autres types d'interprétation et de compréhension que ceux qui ont affaire aux discours. Mais le rapport aux textes, les méthodes qui y sont élaborées et la théorie de la connaissance qui est à son fondement justifient le recours à l'herméneutique lorsqu'il s'agit de comprendre les rapports réfléchis de l'homme et du monde par l'entremise de ce qu'il en dit. (...) L'attachement au modèle exégétique est donc la conséquence de notre attachement au langage, de l'incontournable médiation de celui-ci, c'est à dire la détermination de notre pensée par le langage et de son rôle d'intermédiaire dans notre connaissance et dans notre constitution du monde. L'herméneutique se rattache à la condition langagière non pas de toute expérience, mais de toute réflexion sur l'expérience, de toute pensée de l'expérience. Une philosophie herméneutique affirme qu'elle doit partir du milieu, de la médiation, même si à partir de là, et comme toute véritable philosophie, elle vise la vérité, c'est-à-dire à la fois l'universel (...) et le réel dans sa singularité (...)" Idem, p.118.

⁴⁴⁰ Idem, p. 120-121.

prudência ou humildade face às nossas próprias interpretações. Os temas gadamerianos voltam aqui com ênfase kantiana, pois é da noção de ideia em sentido kantiano que Berner vai extrair os pilares para construir sua própria perspectiva hermenêutica⁴⁴¹.

Assim, Berner se apropria das “máximas do senso comum”⁴⁴² para desenvolver uma concepção do compreender que responda aos desafios que apareceram ao longo deste trabalho, na discussão em torno da possibilidade de uma hermenêutica universal. Apoiando-se nessa universalidade e ressaltando – como visto – seu caráter de mediação linguística e de incompletude ou inacabamento, Berner se esforça no sentido de restaurar a dignidade dos procedimentos metodológicos empregados com justiça e justeza na interpretação, ao mesmo tempo em que aponta para o transbordar da constituição intersubjetiva do sentido.

Para o que interessa aqui, no contexto da argumentação de base deste trabalho, este breve comentário deve bastar para apontar em sua filosofia hermenêutica uma continuidade da construção do horizonte universalista, num sentido novo que lhe é próprio. Vejamos, a seguir, outra tentativa, mais focada na tarefa de estender o diálogo a outros campos do saber científico, com Johann Michel.

⁴⁴¹ “Qu’il y va principalement pour l’homme de comprendre, de se comprendre, et que l’humanité se manifeste dans cet effort, voilà ce que nous montre la philosophie de Kant tout entière. C’est là que relèvent tant l’élan naturel de la raison vers les idées totales thématisé par la *Critique de la raison pure* que le plaisir que les hommes prennent à la découverte du sens dans la nature ou les œuvres d’art, c’est-à-dire au *fait* de comprendre auquel se confronte la *Critique de la faculté de juger*. Car ce sont bien, dans la première critique, ces idées totales qui sont les conditions de possibilité de la compréhension, si l’on ne se méprend pas sur leur statut mais qu’on les saisit comme les *foyers imaginaires* qui nous donnent les *perspectives* du comprendre. De même, dans la troisième critique, l’énigme du *fait* de la compréhension esthétique et de la compréhension téléologique appelle à comprendre le comprendre. La *Critique de la raison pure* nous dit que l’effort de comprendre est inscrit dans l’essence de l’humanité, si fortement même qu’il pousse à dépasser les limites de ce qui est compréhensible, la *Critique de la faculté de juger* que l’homme fait l’expérience de son humanité dans le fait de comprendre”. Idem, p. 128. Entendendo a relação entre as ideias e a atividade de compreender, temos em Kant a indicação de uma perspectiva – um horizonte? – de orientação na busca por sentido: “Les idées sont donc le point de fuite de la perspective de la connaissance du sujet fini, ou plutôt elles définissent cette perspective en assignant le point de fuite. Ces idées sont utilisées de façon hypothétique par la raison: elles sont la supposition d’un sens et en cela elles permettent de comprendre et de s’orienter, tout en favorisant l’élan vers la compréhension. Cette démarche hypothétique, fondamentale en herméneutique, est la ‘manière de penser’ (*Denkungsart*) appelée par les ‘principes régulateurs’, où l’on a ‘une raison suffisante pour admettre quelque chose de manière relative (*suppositio relativa*), sans pour autant être autorisé à l’admettre absolument (*suppositio absoluta*)’.” Idem, p. 132-133.

⁴⁴² “Si chacune des maximes présuppose les deux autres, nous venons cependant de voir qu’il y a dans le passage progressif de la première à la troisième une logique interne suivant un mouvement que l’on peut dire ‘dialectique’. La première des maximes est celle de l’entendement, la seconde celle de la faculté de juger, la troisième celle de la raison, dit Kant. Dans la mesure où les trois permettent de passer de l’entendement à la raison en passant par la faculté de juger, ces maximes contiennent en elles-mêmes le *progrès* qui fait l’humanité (...)”. Idem, p. 144.

2 – Johann Michel e a dimensão antropológica da interpretação

A trajetória de Johann Michel é realizada entre a filosofia e as ciências sociais⁴⁴³. Sob uma perspectiva hermenêutica, seu livro mais recente, *Homo interpretans*, de 2017, representa um marco profundo, tanto em sua produção pessoal quanto – arrisco dizer – nas possibilidades que abre para o campo como um todo⁴⁴⁴.

De saída, Michel desafia as duas histórias da hermenêutica: tanto a “longa”, que remonta a Aristóteles e à hermenêutica judaica, quanto a “curta”, que toma como marco instaurador a filologia da Escola de Göttingen (Wolf, Heyne, Schlegel, entre outros), sobre a qual Schleiermacher iria operar sua guinada filosófica⁴⁴⁵. Na perspectiva de Michel, ambas pecam em dois sentidos: em primeiro lugar, haveria um claro *déficit antropológico* em ambas, no sentido de negligenciar os estudos de procedimentos interpretativos na vida cotidiana; em segundo lugar, em ambos os casos há uma clara *limitação* da hermenêutica, que permanece ligada ao ato de decifrar certos *gêneros textuais*. Esses são os dois obstáculos a serem superados por Michel⁴⁴⁶.

Trata-se de dar conta, a um só tempo, do fenômeno interpretativo nessa duplicidade tensa: simultaneamente uma operação da vida ordinária (a dimensão antropológica) e uma atividade erudita (dimensão epistemológica)⁴⁴⁷. Michel se propõe a fazê-lo sem, no entanto, se pretender a uma *fundamentação* interpretativa da antropologia: não se trata de dizer que interpretar é o *próprio* do ser humano, mas, reconhecendo o papel desempenhado pela interpretação

⁴⁴³ Michel, Johann. *Homo interpretans*. Paris: Hermann, 2017. Na trajetória intelectual de Michel, merecem destaque especialmente os livros *Sociologie du soi* (2012) e *Quand le social vient au sens* (2015). O autor se insere na tradição francófona recente de renovação da hermenêutica, ao lado de nomes como Grondin, Berner, Denis Thouard, Marc-Antoine Vallée e Jean-Claude Gens.

⁴⁴⁴ Este breve comentário é inspirado na resenha que publiquei na revista *Methodos*. Barros de Oliveira, Rafael. Les chantiers ouverts de l'interprétation. *Methodos* (online). V. 19. 2019. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/5203>.

⁴⁴⁵ Michel chega a desdobrar, ainda, essa história longa: “Cette histoire longue de l’herméneutique recouvre toute une série de ramifications qui se croisent rarement. D’une part, une ramification ontologique prend l’une de ses sources dans la métaphysique aristotélicienne (que Heidegger remettra au goût du jour) lorsqu’elle s’interroge sur la pluralité du sens de l’être. D’autre part, une ramification indiciaire prend l’une des sources dans l’herméneutique médicale (Hippocrate, Galien...). Enfin, une ramification exégétique et philologique prend sa racine dans l’interprétation des Écritures saintes et des grands textes de l’Antiquité gréco-romaine”. *Homo interpretans*, p. 272.

⁴⁴⁶ “L’enjeu interprétatif n’est pas seulement d’ordre épistémologique au titre d’un élargissement de l’herméneutique aux sciences de la vie. Il est aussi d’ordre éthologique comme manière pour l’organisme vivant de se rapporter à son monde ambiant”. Idem, p. 20.

⁴⁴⁷ Michel articula essa tarefa também em relação à história recente da hermenêutica: “La double travers de l’herméneutique, venant de Gadamer, est à la fois d’assimiler toute compréhension à une interprétation et de réduire toute interprétation au langage au sens linguistique du terme. Ce qui ne veut pas dire que la compréhension immédiate serait dénuée de perspectives, de préjugés, de partialités sur le sens saisi comme l’est également l’interprétation qui est toujours sélective. (...) l’interprétation est bien un mode de comprendre, parce qu’il est justement question du sens. Mais il s’agit d’un mode de compréhension médiatisé, réfléchi, à la différence de la compréhension spontanée ou immédiate. C’est la vertu en revanche du pragmatisme que de réhabiliter à la fois les sphères de l’expérience immédiate de la compréhension et de formes non-linguistiques de compréhension comme les connaissances ‘par corps’.” Idem, p. 29.

no conjunto da vida humana. Sua dialética é de mão dupla: da dimensão antropológica à dimensão epistemológica e de volta.

Michel empreende, assim, uma reconstrução antropológica que difere – e muito – das antropologias filosóficas à maneira de Kant ou mesmo de Ricœur. Seu ponto de partida consiste numa integração da antropologia cultural, social, natural e histórica ao conjunto de ciências como a biosemântica e a biosemiologia: seu objetivo principal é suprir a recusa – heideggeriana e gadameriana, por exemplo – de levar em conta os discursos científicos particulares na formulação de uma reconstrução integrativa rumo a uma filosofia geral da interpretação. O que Michel busca é um conceito de interpretação que não seja nem estreito demais – como aquele que liga interpretação à incompreensão (Schleiermacher) ou mesmo apenas à compreensão (Gadamer) – nem largo demais – como aquele que postula a onipresença da interpretação (Günther Abel).

A posição intermediária de Michel consiste em postular a irrupção da interpretação sempre que somos confrontados por uma “problematicidade” do sentido, ou seja, na medida em que defrontamos com um sentido perturbado, estranho ou obscuro, que não se oferece imediata e de maneira não problemática a nossa compreensão. Essa indisponibilidade inicial aparece como o gatilho da interpretação, por meio daquilo que Berner chamou – como vimos – de exigência do desvio. Michel parte da constatação desse desafio comum no cotidiano: não são poucas vezes que encontramos fenômenos cujo sentido não se deixa apreender por nossa experiência prévia, por nossos pré-conceitos – para voltar a falar com Gadamer – de maneira tranquila. Ao contrário, consistem em desafios, em choques que nos fazem reorganizar, em certa medida, o conjunto prévio de dados com os quais abordamos esse novo fenômeno.

Michel parte à cata e à organização desses “regimes de problematicidade de sentido”, como a obscuridade, estranheza, equivocidade, entre outros. Para superá-los, reúne técnicas ordinárias – é dizer, corriqueiras, não-teorizadas – de interpretação: clarificação, explicitação, exemplificação, categorização, desvelamento, narração, etc. A essas técnicas, chamadas etno-interpretações, Michel dá o nome de *interpretaciais*, um conceito entre os existenciais heideggerianos e os transcendentais kantianos. São modos de ser e estar numa situação ou interação e, ao mesmo tempo, condições de possibilidade do conhecimento, da compreensão de todo sentido problemático – daí a síntese antropológico-epistemológico-existencial de Michel.

Munido desse instrumental conceitual que ele constitui a partir da vida cotidiana, de uma antropologia ordinária, Michel se volta à tradição erudita e propriamente epistemológica das investigações sobre a interpretação – a hermenêutica propriamente dita, como a tratamos

ao longo de todo este trabalho. Também aqui se desdobra uma tarefa negativa dupla: Michel busca evitar, a um só tempo, o relativismo niilista e um dogmatismo universalista ou totalizante.

Ora, não deixa de ser curioso que Michel tome como aliado no combate à primeira vertente justamente Nietzsche, o qual ele mobiliza simultaneamente contra Vattimo e Rorty, mas também contra Heidegger e sobretudo Gadamer, a quem Michel atribui uma concepção relativista da interpretação. Pois não se pode afirmar que todas as interpretações são equivalentes, em função de sua pretensão irredutível à validade; embora tampouco – contra aquele universalismo totalizante – seja possível afirmar dogmaticamente a existência *da melhor* interpretação. Busca-se um frágil meio-termo, que admita que sempre se pode interpretar *de outra maneira*, sem que isso implique que se possa interpretar *de qualquer maneira*⁴⁴⁸.

Para compor essa mediação, entretanto, Michel conjura o apoio de referências que já foram tratadas ao longo do presente trabalho: o fundamento transcendental-pragmático da comunicação, pensado a partir do modelo de uma comunidade ideal de comunicação pressuposta, sem fronteiras nem limites – à maneira de Apel⁴⁴⁹ –, nos permite, a partir de nossas interpretações situadas, finitas e falíveis – para adotar um vocabulário caro a Ricœur –, vislumbrar um horizonte regulador que tende ao progresso e à verdade, sem nunca, no entanto, alcançá-la completamente ou esgotá-la – numa consideração que ecoa Peirce. Com essa perspectiva, Michel

⁴⁴⁸ Nesse sentido, Michel mobiliza a posição de Apel: “La difficulté à laquelle se heurte Apel lui-même est qu’il fait sien également le principe de la finitude de toute compréhension. Comment dès lors sauver la question de droit de l’interprétation? La solution consiste à dégager des *a priori* (au sens de transcendants et non de préjugés) qui régissent l’interprétation. Le fait est que dès nous interprétons, nous cherchons à *mieux* comprendre. Est ainsi pré-supposé l’idéal ‘d’une communauté d’interprétation illimitée qui argumente’ et qui suppose des conditions permettant d’améliorer notre interprétation (...). De là l’importance de distinguer les conditions de constitution du sens (question de fait) des conditions de validité du sens (question de droit). (...) La finitude de la compréhension humaine brise l’espoir d’accéder à des vérités fixes et immuables. Ce fait n’empêche pas pourtant le progrès de nos interprétations si elles répondent à des conditions de méthode et si elles sont soumises à des principes discursifs d’argumentation conformes à l’éthique de la discussion. Cette meilleure compréhension interprétative n’affecte pas seulement la manière dont nous comprenons un texte, également la manière dont nous comprenons l’histoire, la société, nous-mêmes, et *in fine*, l’humanité elle-même. On saisit mieux ici les enjeux éthiques et politiques d’une telle pragmatique herméneutique réflexive que déplace la question de la vérité du côté kantien de l’idée régulatrice. Entre le savoir absolu hors de la compréhension humaine, trop humaine et le pure et simple relativisme, se pose l’idée régulatrice qui se rapproche moins de l’infini que de la vérité comme idéal vers lequel doit tendre une communauté d’interprétation illimitée qui argumente”. Idem, p. 190-191.

⁴⁴⁹ “K.-O. Apel reconnaît aisément l’apport aussi bien d’une herméneutique de la précompréhension (de Dilthey à Gadamer en passant par Heidegger) que d’une pragmatique du langage ordinaire issue du second Wittgenstein pour comprendre les opérations de constitution du sens. (...) Apel donne les clés d’une convergence possible, autour de la médiation langagière de notre compréhension du monde. C’est le cas à la fois dans la sphère du ‘monde de l’esprit’ (second Dilthey) dans laquelle s’inscrit toute compréhension, dans le modèle des jeux de langage et des formes de vie (second Wittgenstein) et dans le modèle de la structure pré-compréhensive de significations publiques et historiques à l’œuvre dans toute compréhension (Heidegger et Gadamer). (...) L’inscription de la compréhension du sens dans les jeux de langage, dans les mondes éthiques ou dans les traditions permet certes de dépasser les apories du solipsisme méthodologique d’une herméneutique qui voudrait convoquer la compréhension de soi en tant qu’elle est un investissement par empathie pour comprendre autrui. Elle ne permet pas en revanche de dégager les conditions de validité des prétentions de sens telles qu’elles se déploient dans les communautés réelles et les formes de vie concrètes”. Idem, p. 189-190.

pretende evitar dois extremos: um *cogito* glorificado, que aspira a compreensões infinitas e totalizantes, e um *cogito* humilhado, que permanece restrito aos limites da subjetividade situada no espaço e no tempo. O caminho de Michel consiste num enriquecimento antropológico da “via longa” da hermenêutica ricœuriana, com aportes do pragmatismo transcendental-filosófico e em diálogo com os discursos específicos das ciências humanas. Seu mérito consiste em lidar com as mais diversas disciplinas e, num esforço hercúleo de integração não reducionista, compor a operação da interpretação em seus diversos matizes. Sobre as duas vias, escreve Michel:

La voie dite longue construite (...) par Ricœur demeure singulière dans le paysage des herméneutiques contemporaines, pour peu qu'elle fraye le chemin d'une *herméneutique critique* corrélée à une *herméneutique onto-épistémologique*. (...) Le moment de la distanciation et de l'objectivation opéré par ces sciences humaines et sociales est entièrement assumé dans l'architecture de l'herméneutique ricœurienne. (...) Cette voie longe de l'herméneutique, on peut la croiser dans des termes semblables à la même époque chez Apel qui définit clairement les conditions d'une herméneutique critique et normative et les conditions d'une herméneutique sur le plan épistémologique.⁴⁵⁰

Com esse quadro conceitual, Michel busca se apropriar da operação husserliana da *Rückfrage* – um questionamento às avessas. Na *Krisis*, Husserl deriva as ciências físico-matemáticas a partir de um solo originário comum: o *Lebenswelt*, o mundo da vida. Assimilando essa noção, Michel propõe que a compreendamos em sentido ontológico, em vez da orientação epistemológica conferida por Husserl: reconhecendo a pertença das ciências naturais à base pré-objetiva da vida humana⁴⁵¹. O objetivo, no quadro de *Homo interpretans*, é de preservar a pretensão de validade universal das ciências rompendo, entretanto, o modelo de separação radical entre as ciências humanas e as da natureza. Não se trata, portanto, de cair no relativismo historicista ou no culturalismo; nem, tampouco, de propor um modelo integrativo reducionista que colonize metodicamente o campo múltiplo das ciências. Michel procura construir um modelo

⁴⁵⁰ Idem, p. 245.

⁴⁵¹ “(...) il s’agit, d’un côté de refuser à la science historique une pure auto-fondation en attestant qu’elle renvoie aux configurations narratives et, à travers elles, aux structures pré-narratives de l’expérience ordinaire du monde. D’un autre côté, il s’agit d’assurer une autonomie aux procédures d’explication historique qui permettent de préserver la science historique de toute dilution dans le simple genre récit et de garantir du même coup sa scientificité. En conséquence, fidèle à (...) [la] lecture critique de la *Rückfrage* husserlienne, la dérivation de la science historique n’est pas radicale et laisse un résidu ‘indérivable’ (...) qui se traduit désormais notamment dans l’autonomie relative des procédures explicatives de la science historique. (...) Le gain de cette méthode de dérivation indirecte, en faisant la part belle à la fois à la dialectique ascendante et à la dialectique descendante, est considérable et peut être étendu, sous certaines réserves, à l’ensemble des disciplines qui prétendent au statut de science interprétative. Le gain philosophique de la dérivation indirecte consiste, d’un côté, à montrer que toute science interprétative renvoie bien à un monde de la vie ordinaire qui est déjà structuré de manière interprétative selon des méthodes courantes d’enquête interprétative (...). D’un autre côté, les sciences interprétatives, comme l’histoire et la philologie, recourent à des procédures de contrôle et administration de la prévue, à des argumentations critiques, autant de ruptures avec les interprétations ordinaires”. Idem, p. 220.

que preserve, a um só tempo, a autonomia relativa de cada disciplina científica e permita uma relação dialógica produtiva entre elas.

Essa porosidade interdisciplinar das ciências aparece como requisito do movimento de “des-regionalização” da hermenêutica enquanto ciência – em sentido amplo – do ato de interpretação – numa clara ressonância do projeto empreendido por Ricoeur. O que está em jogo é a possibilidade de lançar pontes – como dissera Habermas a respeito de Gadamer – de uma ciência a outra, de uma disciplina de interpretação erudita a outra. Com isso, Michel espera poder estender a campos científicos o esforço da hermenêutica filosófica, atingindo áreas do saber em grande medida ignoradas por seus predecessores – como exemplos, aparecem em *Homo interpretans* um discurso hermenêutico-filosófico sobre a medicina e a economia.

Uma obra de fôlego, o livro de Michel abre espaço para alguns questionamentos que me parecem centrais – e que faço questão de apresentar para evitar uma leitura dogmática desta breve apresentação. O próprio título da obra dá margem a mal-entendidos, visto que não se trata, para Michel, de questionar o “próprio do ser humano”; por que, então, falar em *Homo interpretans*? Esse título provocador – e talvez com grande apelo editorial – evoca outros jogos de palavra similares, como *Homo ludens* ou *Homo faber* e, com isso, abre a porta para esse tipo de interpretação “essencialista” das intenções de Michel.

Para além disso, é uma lacuna do livro que os *interpretaciais*, tão utilizados na primeira parte para caracterizar os regimes de interpretação na vida cotidiana, não tenham sido retomadas na segunda, dedicada aos discursos “sábios” – à dimensão epistemológica da interpretação. Resta a possibilidade de pensa-los como derivações indiretas do mundo da vida, como tentativas de resposta ao questionamento husserliano acerca do fundamento das ciências – um caminho que Michel pode seguir em suas próximas obras.

Uma tomada de posição clara na obra de Michel se dá em favor do apagamento relativo das fronteiras que separam as ciências humanas e naturais. Ele a estabelece, entretanto, em detrimento de uma possível crítica do cientificismo e do positivismo: para Michel, trata-se antes de manter o aspecto narrativo e interpretativo das ciências da vida e da natureza, e assim chegar à conclusão de que as ciências do espírito também têm direito à sua pretensão de verdade e objetividade científica. Ora, poder-se-ia aproximar as disciplinas e, ao mesmo tempo, enfraquecer essa pretensão, como fazem alguns filósofos pragmatistas – como Dewey ou Peirce, por exemplo. Essa estratégia é mobilizada por Michel contra uma concepção metafísica e totalizante da verdade, antes de ser dirigida contra as objeções à pretensão de cientificidade das ciências humanas, sem que seja necessário cair num relativismo mais radical (como aquele de um Richard Rorty ou de um Hilary Putnam), do qual Michel se protege por meio de uma

concepção interpretativa da verdade, ainda apenas tendencial e aberta a se submeter ao teste de novas experimentações empíricas e ao reexame contínuo – em suma, aberta e ciente de seu caráter falível.

Enfim, como em todas as filosofias que se possam dizer hermenêuticas, somos confrontados com o desafio que consiste em não reduzir o caráter linguístico do modo de ser humano (a *Sprachlichkeit* de Gadamer) à escrita (*Schriftlichkeit*). Trata-se de garantir um espaço correlato também à oralidade e ao discurso (*Mündlichkeit*, *Sprechlichkeit*, etc.): esse é o problema que persiste quando nos fiamos no *modelo do texto* ricœuriano, que fora levado ao paroxismo por Derrida, quem extraiu dali – com seu icônico *il n'y a pas de hors-texte* – consequências radicais para a crítica do logocentrismo. Dito de maneira mais direta, os *interpretacials*, que estabelecem uma relação com a ação comunicativa, podem ainda ser dirigidos à “lisibilidade” do mundo concebido como “quase-texto”?⁴⁵²

Essas questões em aberto não depõem contra a empreitada de Michel. Ao contrário, apontam linhas de produtividade a serem perseguidas em sua sucessão. O próprio autor testemunha esse caráter de abertura ao optar, no final do livro, não por uma conclusão tradicional, uma retro-avaliação do percurso em dois atos que apresentara ao leitor. Antes, Michel lança mão de um epílogo fundamentalmente em diálogo com um autor que não ocupara lugar central na démarche da exposição de *Homo interpretans*: Michel Foucault⁴⁵³. Ao invés de uma síntese,

⁴⁵² “Il nous semble cependant (...) que le concept d’interprétation dans sa facture ricœurienne es pour le coup trop restrictif pour ne s’appliquer qu’à l’activité de déchiffrement (révélation ou dévoilement) des signes à double sens. L’activité interprétative ne procède pas seulement d’expressions plurivoques ou équivoques dont le modèle s’inscrit dans les symboles religieux à sens multiplex. Elle procède également d’expressions confuses, obscures, incorrectes, de situations problématiques qui ne se laissent pas fixer comme des textes à déchiffrer. Le domaine des symboles que vise Ricœur ne recouvre qu’une région particulière de signes, de situations et d’actions qui demandent à être interprétés. On peut donc conserver de Cassirer la notion générale de symbolisme pour désigner toute activité médiatrice de donation de sens. À travers cette activité, on peut distinguer une activité de compréhension immédiate et routinisée et une compréhension proprement interprétative de signes, d’expressions, d’actions, de situations qui ont perdu leur évidence et leur familiarité. En d’autres termes, l’interprétation témoigne de l’activité proprement réflexive du symbolisme. Dans le cours habituel de l’existence, le monde ambiant contient des ensembles stabilisés de significations qui permettent à l’agent d’y évoluer et de s’y orienter sans accroche”. Idem, p. 45. Adiante, Michel explicita sua proximidade com o programa de Ricœur, embora mantendo o distanciamento crítico: “L’une des *technologies du soi* les plus courantes d’auto-interprétation confrontée à des ruptures de sens de l’existence humaine se présente comme mise en intrigue de soi. L’*homo interpretans* est ici un proche parent de l’*homo narrans*. L’opération de mise en intrigue étant ici comprise, pour reprendre le modèle aristotélicien revisité par Ricœur, comme opération de synthèse d’événements hétérogènes dans une unité intelligible. L’opération de mise en intrigue est rendue nécessaire du fait du caractère discordant de l’événement. Ce qui est valable à l’échelle des récits d’histoire ou de fiction est valable, *mutatis mutandis*, à l’échelle de nos histoires de vie. Parce que l’événement discordant est chargé d’un bouleversement, voire d’un effondrement de nos univers habituels de signification, il requiert de la part de l’agent un travail interprétatif pour l’agencer dans une nouvelle histoire sensée. Pour qualifier cette catégorie d’événement, nous parlerons d’*événement biographique*”. Idem, p. 53-54.

⁴⁵³ É bem verdade que Foucault não é um nome comumente associado com a hermenêutica filosófica. Sobre esse ponto, escreve Michel: “Les préoccupations intellectuelles de Foucault pour l’herméneutique deviennent plus insistantes à partir du début des années 1980 et s’inscrivent pleinement dans la nouvelle mouture de sa philosophie marquée non certes, comme on l’a dit parfois, par un ‘retour au sujet philosophique’, mais assurément par une archéologie des subjectivations. La question herméneutique dans le dernier Foucault doit être pensée sous le signe

nos deparamos com uma alternativa tanto à via longa quanto à via curta da hermenêutica: a genealogia foucaultiana da hermenêutica do si, como complemento da história do deciframento erudito de signos. Com efeito, Foucault tem razão – sempre segundo Michel – ao mostrar que as técnicas de interpretação de si – como a *exomologesis* e a *exagoreusis* cristãs – escapam aos esquemas de reflexão teórica sobre a compreensão. Mas ele falha – novamente na perspectiva de Michel – ao condenar, a partir de tais exemplos, a totalidade das práticas da hermenêutica do sujeito, reduzindo-as a ferramentas de dominação e de governo de si.

O gesto final de Michel traz uma potência poética e teórica: jamais completar a investigação, jamais fechar-se dentro de um conhecimento que se pretenda sistemático e total. Há uma dimensão performativa na maneira como o epílogo se apresenta: “En finir avec l’herméneutique, ne pas en finir avec l’herméneutique”⁴⁵⁴. Ao contrário, trata-se de conscientizar-se sempre das insuficiências, das perspectivas que permanecem inexploradas, de reconhecer que é sempre possível *compreender de outra maneira*, e antes de tudo *compreender melhor*. Esse *inacabamento* explícito da obra de Michel testemunha a renovação do compromisso ricœuriano supracitado. A ambição de reconstruir técnicas de hermenêutica de si que não funcionem como instrumentos de opressão, mas que, ao contrário, constituam práticas de emancipação: eis a tarefa à guisa de conclusão que nos oferece Michel.

Na minha leitura, e pelo que acabo de expor, trata-se de um representante exemplar do tipo de hermenêutica universalizável que busquei reconstruir ao longo deste trabalho. Indício de caminhos abertos a serem trilhados nessa seara.

de trois paradoxes. D’une part, l’herméneutique qu’il prend pour cible concerne moins directement les sciences du texte que ce qu’il appelle l’herméneutique du soi ou l’herméneutique du sujet. D’autre part, ce n’est pas en herméneute que Foucault s’attarde sur l’origine de l’herméneutique du soi mais bien en archéologue des subjectivations dans l’histoire occidentale. Enfin, la démarche foucauldienne ne vise pas seulement à assigner, en archéologue-philosophe, une origine historique à l’herméneutique de soi. Elle cherche en même temps les moyens de la dépasser pour frayer la voie à d’autres pratiques de soi. L’attention historique à l’herméneutique de soi se conjugue ainsi avec l’espoir d’en finir philosophiquement avec l’herméneutique”. Ídem, p. 366.

⁴⁵⁴ Ídem, p. 366.

CONCLUSÃO

Este trabalho nasce de um estranhamento, de uma inquietação: a filosofia hermenêutica, que até metade do século passado fora representada por nomes do porte de Heidegger, Gadamer, Ricœur e Derrida, não se faz mais presente como grande força no panorama filosófico mundial. Embora tenhamos Vattimo, Taylor, Grondin e Franck, não há propriamente uma “corrente”, como é o caso da fenomenologia ou da teoria crítica – a despeito das muitas cisões internas, variações e questões em aberto.

Desse diagnóstico de época – uso a expressão não sem uma pitada de sarcasmo –, surgiu-me a pergunta elementar: por quê? Por que não mais hermenêutica? Como hipótese preliminar, aventei a possibilidade de que isso tenha se dado em virtude de uma percepção de superação de tal postura filosófica – se é que se pode falar nesses termos em história da filosofia. Para além da já matizada oposição entre filosofia “continental” e filosofia “analítica” – a guerra intelectual entre o “continente” e a “ilha” –, os confrontos mais diretos que envolveram a hermenêutica a partir da segunda metade do século passado foram, sem dúvidas, com a crítica das ideologias e com o pós-estruturalismo desconstrutivista – especialmente o debate Gadamer-Derrida nos anos 1980 (tudo isso *pace* Betti).

Propus-me, portanto, a perseguir essa hipótese no plano propriamente filosófico, perguntando-me se os argumentos envolvidos nos debates corroboram o efeito empírico-sociológico de sua posteridade. Ou seja, se a hermenêutica – por assim dizer – perdeu também teórico, conceitual e filosoficamente, para além de seu apagamento institucional. Parti dos desdobramentos engendrados pelo debate entre Gadamer, Habermas e Apel, acrescentando a síntese mais tardia de Ricœur com o objetivo específico de examinar se uma das posições que me parecem centrais da hermenêutica permanece pertinente: sua aspiração à universalidade.

No primeiro capítulo, busquei mostrar que *Verdade e método* é, acima de tudo, uma tese em favor da universalidade da hermenêutica, em sua dimensão ontológica. Por isso, foquei na terceira parte de *Verdade e método*, onde esse argumento é propriamente formulado. Acompanhando os argumentos de Gadamer, foi possível chegar à postulação essencial dessa universalidade, ligada à universalidade da própria linguagem. A presença incontornável da linguagem na constituição do mundo para nós estabelece uma mediação obrigatória de nossa experiência de mundo pela dimensão linguística. Mais do que isso, impede a pretensão ilusória – uma degeneração do Iluminismo, por assim dizer – de reduzir a linguagem ao seu caráter epistemológico, de modo que se pudesse propor um domínio da totalidade de sentido pela consciência subjetiva.

Dessa forma, em termos gadamerianos, não se pode falar que dispomos da linguagem e a manipulamos – há aqui ecos da crítica heideggeriana à manipulação – sendo mais adequado formular nossa relação com a linguagem em termos de pertencimento: é por isso que Gadamer insiste no diálogo que *somos*.

Em seguida, no segundo capítulo, tentei organizar as oposições críticas de Habermas, Apel e Ricœur à formulação gadameriana. O esforço foi de entender em que medida essas posições atingiam o que eu postulava como o cerne da hermenêutica de Gadamer.

No caso de Habermas, as objeções se organizam – ao menos na minha leitura – em dois eixos: 1) sua recusa ao conceito gadameriano de tradição; 2) um chamamento à complementação crítica da consciência hermenêutica pela crítica da ideologia, cujo modelo paradigmático era, na altura em que o debate ocorreu, a psicanálise. Que haja toda uma posteridade na obra dos dois autores, que tomaram rumos distintos daqueles que podem ser vislumbrados na troca entre ambos, isso infelizmente escapou dos limites propostos aqui. O que estava em jogo era extrair o cerne da controvérsia para, à luz dele, avaliar as possibilidades de atualização de uma filosofia hermenêutica universal.

No caso de Apel, o foco se concentra no que ele identifica ser um déficit normativo na maneira como Gadamer concebera sua hermenêutica universal: ao se ancorar na comunidade de comunicação ou investigação, inspirada em Peirce – que, na pragmática transcendental apeliiana desempenha função análoga àquela da “tradição” em Gadamer –, Apel se vê capaz de lhe atribuir uma função normativa, concluindo que lhe caberia legitimamente zelar pelo *progresso* das investigações, ainda que esse seja sempre precário e tendencial, nunca metafisicamente substantivo e absoluto – há, em Apel, pelo menos da maneira como o leio, uma abertura para a reformulação de paradigmas científicos que haviam fundamentado provisoriamente esse progresso e constituído um consenso nessa comunidade de pesquisadores.

Por fim, Ricœur aparece com uma proposta mediadora – embora não propriamente conciliatória, na medida em que se recusa terminante e constantemente a reduzir os polos opostos a uma síntese – entre hermenêutica e crítica das ideologias: para ele, trata-se de reelaborar a dialética da compreensão entre o que ele chama de *confiança* e *suspeita*, entre uma atitude positiva quanto à abertura e doação de sentido de um fenômeno e seu questionamento por meio de procedimentos metódicos ordenados por categorias como pulsão e dominação.

Para o que interessa nesta investigação, coube mobilizar esse elenco argumentativo e dirigi-lo exclusivamente àquela pretensão de universalidade delineada no primeiro capítulo. Em outras palavras, tratava-se de perguntar se e como todas essas objeções atingiam a possibilidade de uma hermenêutica universal. A função do terceiro capítulo deste trabalho foi, como se viu,

mostrar que tal postulação permanece conceitualmente de pé. Espero ter sido honesto e levado suficientemente a sério as teses de Habermas, Apel e Ricœur e evitado enfraquecê-las e servir-me delas como espantalhos para reafirmar dogmaticamente a posição de Gadamer.

Com efeito, embora seja possível – a meu juízo – recusar frontalmente uma delas – a leitura habermasiana da tradição –, penso que as demais sejam de certa forma bem recepcionadas por Gadamer. Busquei mostrar como ele próprio indica a compatibilidade das exigências de seus interlocutores com o cerne de sua filosofia, embora não de maneira complementar: Gadamer se esforçara em evidenciar que sua própria teoria continha subsídios para desenvolver a dimensão crítica reivindicada pelos três debatedores, e ele próprio reiterou quão inadequada era a leitura que lhe imputava uma recusa radical de procedimentos metódicos. Se esses aspectos não foram suficientemente desenvolvidos em *Verdade e método* – e Gadamer não se furta a admiti-lo – então cabe à sua sucessão fazê-lo; ou seja, cabe às “novas gerações” desdobrar o núcleo duro da hermenêutica filosófica em novas direções, que aparecem como demandas de complementação; cabe, por fim, àqueles assumem essa posição filosófica colocá-la em debate com outros campos disciplinares, levando-a a uma nova – e melhor – expressão ou autocompreensão.

À guisa de balanço do material aqui destacado, penso ser possível elaborar o cerne de uma – ainda pertinente – hermenêutica universal da seguinte forma: reconhecendo o caráter fundamentalmente linguístico de nossa existência e experiência de mundo – em sentido ontológico, vale lembrar, o que implica uma indisponibilidade da linguagem a nosso arbítrio –, somos obrigados a aceitar, conseqüentemente, a constante abertura para fenômenos de sentido que a caracteriza. Que esses sentidos sejam apropriados mediatamente, por meio da própria linguagem, trata-se de uma decorrência trivial. Por fim, da universalidade ontológica da linguagem, deriva-se também a terceira e última consequência fundamental de uma hermenêutica que se pretenda – ela também – universal: o incontornável inacabamento do esforço de compreensão, pois não só há sempre novos sentidos a serem confrontados pela abertura, como também há sempre novas perspectivas, novas situações, a partir das quais outras dimensões desses sentidos podem ser reveladas, um fato a que somos confrontados ao refletir sobre o caráter igualmente irrecusável de nossa finitude enquanto seres humanos.

A partir desse núcleo central, podemos voltar a enfrentar as objeções listadas. Parece-me não ser incompatível com a síntese acima exposta a exigência crítica, que ressalta o potencial de negatividade no confronto com novos dados de sentido. Como tentei mostrar com as respostas de Gadamer, cada nova interpretação envolve um colocar-se em jogo, de si mesmo e de seus preconceitos, que oportuniza reavaliações da própria tradição – que essas se realizem

dentro do quadro da própria tradição, trata-se de uma afirmação trivial que não inviabiliza a crítica. Ademais, ressaltar a existência de parcelas de sentido inapreensíveis por meio de procedimentos metódicos tampouco exclui, como Gadamer insiste em ressaltar, a pertinência desses mesmos procedimentos. De fato, não se trata de um tema que fora bem desenvolvido – sequer suficientemente explicitado – em *Verdade e método*; mas disso tampouco decorre uma incompatibilidade absoluta. Já ali Gadamer apontara para a impertinência de pretender ditar regras à ciência, a seus modos de organização e práticas comunitárias, com isso denotando consciência dos limites do discurso hermenêutico. Nada disso depõe contra a pretensão de universalidade aqui defendida.

Uma afirmação, ao final do terceiro capítulo, talvez mereça reconsideração. O que significa dizer, com Gadamer, que compreender significa sempre compreender *diferentemente*? No fim, será uma confissão involuntária do relativismo inevitável na filosofia hermenêutica gadameriana?

Não creio que seja o caso. Se retomarmos o modo como Gadamer concebe a compreensão, encontramos uma resposta a essa objeção: ao mesmo tempo em que se refere a um *entrar corretamente* no círculo hermenêutico – o que pressupõe que haja formas *erradas* de fazê-lo e, portanto, escapa ao relativismo (ao menos em sentido absoluto) –, o acento gadameriano na tradição como transmissão de sentidos que informam a situação do intérprete atribui a este último um dever de seleção e organização – uma vez que evidentemente uma mesma tradição não é apreendida igualmente por intérpretes distintos. Está implicado no esforço de compreensão a tarefa de reorganizar os preconceitos – que são, como vimos, colocados em jogo a cada nova demanda interpretativa – por meio não só de um juízo reflexivo, mas também de um exercício de imaginação: na medida em que lhe é permitido, o intérprete projeta as mais distintas possibilidades de sentido, mesmo irrealizadas, para produzir a abertura necessária à apreensão de um novo sentido. Nesse âmbito, há claramente uma dimensão avaliativa ou normativa.

Creio que seja possível dizer, com Gadamer, que essas tarefas e esforços foram melhor ou pior realizadas. No momento da aplicação, por exemplo, isso se mostra de maneira mais candente. Infelizmente, trata-se de uma hipótese que não pôde ser desenvolvida nos limites deste trabalho. Contudo, espero ter apresentado elementos suficientes – e suficientemente fundamentados – para sustentar minha hipótese central, a da pertinência, ainda hoje, da postulação de universalidade da hermenêutica. Se me vi obrigado a selecionar um conjunto limitado dos textos tanto dos autores aqui trabalhados – Gadamer, Habermas, Apel e Ricœur – quanto da vasta bibliografia secundária a respeito de cada um deles e das intersecções entre si, isso se deu tanto em virtude dos limites espaço-temporais deste trabalho quanto de um certo impulso para,

por assim dizer, fazer avançar o argumento. Resta-me a esperança de que tais escolhas não tenham sido nocivas à argumentação que se buscou construir.

Ao fim e ao cabo, como mencionado ao longo do texto, não pretendi advogar por um retorno a Gadamer – não é meu objetivo “defendê-lo”, tornando-o “meu autor” e avançando em nuances interpretativas de sua obra. Antes, o que tentei fazer foi apenas apontar uma possibilidade de desenvolvimento para uma filosofia hermenêutica que – ainda – se pretenda universal. Nesse sentido, o epílogo deste trabalho aparece como uma breve exemplificação de um par de pistas de que esse caminho ainda pode ser trilhado. Tanto Berner quanto Michel, na minha leitura, assumem em suas construções teóricas as três dimensões da hermenêutica universalista que identifico acima. Respeitadas as diversidades de seus percursos, estou seguro de que ambos estão de acordo com essa atribuição. Em certo sentido, parece-me plausível listá-los como representantes dessas “novas gerações” a quem Gadamer atribuiu o trabalho de complementar sua teoria – embora nenhum dos dois tome essa tarefa explicitamente para si.

No caso de Berner, sua retomada da filosofia prática de Kant se dá no sentido daquele caminho de retorno da dialética hermenêutica: da ontologia de volta para a epistemologia. Com efeito, Berner é cioso das contribuições que a filologia romântica e contemporânea, bem como as considerações metódicas de Dilthey, podem contribuir para o enriquecimento da consciência hermenêutica sem, contudo, implicar o sacrifício da dimensão ontológico-existencial. Ao conceber a tarefa da filosofia nos termos de uma orientação face a sentidos que se nos aparecem como estranhos, Berner reforça seu caráter crítico e reflexivo, o que o leva a reafirmar a universalidade da linguagem como meio de efetivação desse sentido no mundo.

Michel, por sua vez, vale-se do diálogo com as ciências da natureza e com as ciências sociais para lançar pontes entre os dois grandes sentidos da interpretação: como operação da vida ordinária e como postura privilegiada que articula a constituição de discursos disciplinares. Sua síntese das heranças díspares de Kant e Heidegger no conceito de *interpretaciais* lhe permite voltar à questão fundamental da (auto)interpretação dos sujeitos que se colocam em jogo e em (auto)análise de modo a integrar, sem jamais reduzir, diferentes aspectos que configuram o modo propriamente humano de ser-no-mundo.

Em ambos os horizontes, há uma convergência negativa: tanto Berner quanto Michel concordam que historicamente a hermenêutica filosófica não foi capaz de conciliar as vertentes epistemológica – Schleiermacher e Dilthey – e ontológica – Heidegger e Gadamer. Essa tensão no seio da tradição hermenêutica permanece, aos olhos desses autores, sem resolução. A aposta contida neste trabalho é a de que os elementos para uma hermenêutica universal aqui reunidos possam servir de base articuladora para a solução desse impasse.

Abertura, mediação, inacabamento. Essas três palavras-chave servem de síntese ao projeto aqui desenvolvido. São os três eixos centrais nos quais localizo as condições de possibilidade de construções teóricas de uma hermenêutica universal – passadas, presentes e, espero, futuras.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, Karl-Otto.** *Transformação da filosofia*. 2 vols. São Paulo: Loyola, 2000.
- Barros de Oliveira, Rafael.** Les chantiers ouverts de l'interprétation. *Methodos* (online). V. 19. 2019. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/5203>
- Berner, Christian.** *Au détour du sens*. Paris: Cerf, 2007.
- _____. *La philosophie de Schleiermacher*. Paris: Cerf, 1995.
- _____. *Qu'est-ce qu'une conception du monde?* Paris: Vrin, 2006.
- Berner, Christian; Thouard, Denis.** (Orgs.) *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*. Paris: Vrin, 2015.
- _____. (Orgs.) *Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
- Caputo, John.** Husserl, Heidegger, and the Question of a 'Hermeneutic' Phenomenology. *Husserl Studies*, vol. 1, 1984. P. 270-288.
- Carman, Taylor.** *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in 'Being and Time'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Cenci, Angelo Vitorio.** *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2011.
- Courtine, Jean-François.** *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.
- Crowell, Steven Galt.** *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths towards Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- de Mul, Jos.** *The Tragedy of Finitude: Dilthey's hermeneutics of life*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Depew, David.** The Habermas-Gadamer debate in Hegelian perspective. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 8, n. 4, 1981. P. 426-445.
- Dilthey, Wilhelm.** *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.
- _____. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000.
- _____. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Dreyfus, Hubert; Wrathall, Mark.** (Eds.) *Heidegger reexamined*. 4 vols. Londres: Routledge, 2002.
- Ermath, Michael.** *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1978.

Figal, Günther. (Org.) *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*. Berlim: Akademie Verlag, 2007.

Forster, Michael. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Forster, Michael; Gjesdal, Kristin. (Eds.) *The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Gall, Robert. Between Tradition and Critique: The Gadamer-Habermas Debate. *Auslegung*, vol. 8, n. 1, 1981. P. 5-18.

Gjesdal, Kristin. *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Herder's Hermeneutics: History, Poetry, Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Grondin, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

_____. *L'herméneutique*. Paris: PUF, 1993.

_____. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1993.

_____. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.

_____. *The Philosophy of Gadamer*. Chesham: Acumen, 2003.

Haack, Susan. *Defending Science – Within Reason*. Amherst: Prometheus, 2003.

Habermas, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

Hahn, Lewis Edwin. (Ed.) *Perspectives on Habermas*. Chicago: Open Court, 2000.

Harrington, Austin. *Hermeneutic Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas*. New York: Routledge, 2001.

_____. Objectivism in Hermeneutics? Gadamer, Habermas, Dilthey. *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 30, n.4, 2000. P. 491-507.

Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

How, Alan. A Case of Creative Misreading: Habermas's Evaluation of Gadamer's Hermeneutics. *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, n.2, 1985. P. 132-144.

_____. *The Habermas-Gadamer debate and the nature of the social*. Brookfield: Avebury, 1995.

- Hoynigen-Huene, Paul.** *Sistemacity : The Nature of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ingram, David.** *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- _____. The historical genesis of the Gadamer/Habermas controversy. *Auslegung*, vol. 10, n. 1. 1983. P. 86-151.
- Kaplan, David.** *Ricœur's Critical Theory*. Albany: SUNY Press, 2003.
- Kelly, Michael.** The Gadamer/Habermas debate revisited: the question of ethics. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 14, n. 3-4, 1988. P. 369-389.
- Lafont, Cristina.** *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- Makkreel, Rudolf.** *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Malpas, Jeff; Arnsward, Ulrich; Kertscher, Jens.** *Gadamer's Century: Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- Mariña, Jacqueline.** (Org.) *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- McCarthy, Thomas.** *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press, 1989.
- Michel, Johann.** *Homo interpretans*. Paris: Hermann, 2017.
- _____. *Sociologie du soi*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- Misgeld, Dieter.** Habermas's retreat from hermeneutics: systems integration, social integration, and the crisis of legitimation. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 5, n. 1-2, 1981. P. 8-44.
- Nagel, Thomas.** *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- _____. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, vol. 83, n.4, 1974. P. 435-450.
- Nobre, Marcos.** (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- Nobre, Marcos; Repa, Luiz.** (Orgs.) *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012.
- Nunes, Benedito.** *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- Palmer, Richard.** *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Paz, Octavio.** *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- Repa, Luiz.** *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

- Ricœur, Paul.** *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Rorty, Richard.** (Ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Schleiermacher, Friedrich.** *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: São Francisco, 2006.
- _____. *Hermenêutica e crítica*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- Snow, C. P.** *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Stein, Ernildo.** *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- Valls, Alvaro.** (Org.) *Dialética e hermenêutica – para uma crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- van Buren, John.** *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- van Buren, John; Kiesel, Theodore.** (Orgs.) *Reading Heidegger from the start: Essays in his earlier thought*. Albany: SUNY Press, 1994.
- White, Stephen.** (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.