

# GADAMER E HABERMAS: OS ATRITOS DA LINGUAGEM

GADAMER AND HABERMAS: LANGUAGE AND ITS FRICTIONS

Laurenio Leite Sombra\*

---

**RESUMO:** Esse trabalho busca discutir o famoso debate entre Gadamer e Habermas, impulsionado por questionamentos de Habermas ao possível conservadorismo de concepções de Gadamer como preconceito e tradição, bem como pelo fato de que a hermenêutica ignora implicações importantes da “hermenêutica profunda” derivada da psicanálise e do marxismo. Aborda e comenta as linhas de argumentação de cada autor, e as implicações e possíveis aprendizados advindos desse debate. Aponta o debate como base para uma discussão ética e política importante, ainda nos nossos tempos, seja pela forma que o debate apresenta, seja pelas reflexões do seu conteúdo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gadamer. Habermas. Hermenêutica. Política.

**ABSTRACT:** This paper aims to discuss the famous debate among Gadamer and Habermas, stimulated by Habermas’s critics to the alleged conservativeness from concepts such as prejudice and tradition, also including the fact that hermeneutics passes over important implications from “deep hermeneutics”, product from psychoanalysis and Marxism. It broaches and comments each author’s argumentation and the implications and possible learning due to the debate. Moreover, it maintains this debate as an important substratum for an ethical and political discussion, in terms of content but also in its very configuration.

**KEY WORDS:** Gadamer. Habermas. Hermeneutics. Politics.

---

## Os princípios do debate

Como bem observou Stein<sup>1</sup>, chegamos a uma época de “fim da metafísica” e “crise do fundamento”. Neste sentido, a referência a uma verdade estável, ontologicamente estabelecida, perdeu o seu poder na reflexão filosófica. Este dado histórico, embora fundamentado pela crítica kantiana e sua negação de qualquer possibilidade de acesso à *coisa em si*, ganhou força no final do século XIX (por exemplo, no perspectivismo nietzschiano) e, principalmente, no início do século XX. A materialização dessa crise de fundamentos pode ser vista, por exemplo, com os *jogos de linguagem* de Wittgenstein ou com o *Ser e Tempo*, de

---

\* Mestrando em Filosofia-Unb Contato: lausombra@hotmail.com

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Heidegger (um ser conhecido historicamente, e que já não representava uma estabilidade ontológica). Não à toa, o Século XX viu uma grande renovação no papel da linguagem (na chamada “virada lingüística”). Ela passou a ser o horizonte de reflexão da pesquisa filosófica. Como afirma Oliveira, representou “uma mudança de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”<sup>2</sup>, em contraposição a pesquisas anteriores voltadas à natureza, à essência das coisas ou dos entes, ou ao conhecimento epistemológico à parte do sujeito.

Este é um contexto importante para situarmos o debate ocorrido por décadas (mais precisamente, entre os anos de 1960 e 1981, segundo Hammes<sup>3</sup>), entre dois dos mais expressivos filósofos do século passado, Gadamer e Habermas. Debate marcado por textos escritos por Habermas a partir da obra maior de Gadamer, *Verdade e Método*<sup>4</sup>, e respondidos por Gadamer. Como afirma Hammes, o debate representou “um caso exemplar de experiência hermenêutica”<sup>5</sup>, com várias idas e vindas, e sugerindo um processo de aprendizado entre os autores. Mas o que interessa, aqui, é discutir alguns dos termos fundamentais desse debate, e tentar obter algumas conclusões político-filosóficas dele, sob o pressuposto de que se trata de um momento relevante para a história do pensamento do século XX, possibilitando aprendizados significativos.

Acompanhando o caminho que o próprio debate tomou, esse texto parte da obra de Gadamer para, em seguida, apresentar as críticas empreendidas ao longo do tempo por Habermas, acompanhadas das respostas de Gadamer. Gadamer é, portanto, a referência teórica a ser acompanhada, embora contraposta pelas críticas de Habermas.

Habermas e Gadamer vêm de “lugares” diferentes na filosofia. Habermas foi assistente de Adorno, um dos expoentes da escola de Frankfurt, estudou a economia marxista, a psicanálise de Freud e a sociologia de Weber, Durkheim e Parsons<sup>6</sup>. Partiu de um olhar que privilegiou parte importante das ciências humanas do século XX, alimentado pelo marxismo e pela teoria crítica. Buscou, em toda a sua vida, um diálogo com a ciência, particularmente as ciências sociais. Um aspecto importante do seu pensamento foi a busca de uma “garantia transcendental para seus esforços, universalmente válida”<sup>7</sup>. À medida que ele se aproxima dos fundamentos de uma filosofia da comunicação, essa garantia vai tornando-se a referência de

<sup>1</sup> STEIN, E. "Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia". p. 98

<sup>2</sup> OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. p. 12.

<sup>3</sup> HAMMES, I. *O Debate Habermas-Gadamer*. p. 7.

<sup>4</sup> GADAMER, H. G. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, 1986.

<sup>5</sup> HAMMES, I. *O Debate Habermas-Gadamer*. p. 7.

<sup>6</sup> INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. p. 15.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

“um discurso sem restrições”, imbuído de “um interesse emancipatório”. Habermas vai desenvolvendo a idéia de uma comunidade lingüística, que deve ser pensada em torno da busca de construção de um consenso. A referência transcendental serve de base para se conhecer as distorções comunicativas da comunidade real. Nesse sentido, ganha vulto a crítica das ideologias de herança marxista e a psicanálise como “paradigma metodológico para a reflexão crítica”<sup>8</sup>.

Gadamer vem de uma herança diferente. Ele é um filólogo, que remonta sempre à tradição do pensamento ocidental, passando por experiências fundamentais como a filosofia grega e o humanismo cristão. Acima de tudo, assume sua dívida com Dilthey, Husserl e Heidegger, como pode ser visto abaixo:

A conscienciosidade da descrição fenomenológica que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a compenetração de todos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger, há décadas, assinalam o paradigma sob o qual se colocou o autor<sup>9</sup>.

Gadamer, assim, parte da historicidade hermenêutica de Dilthey. Mas a fenomenologia de Husserl e principalmente, a virada filosófica de Heidegger, possibilitam uma outra radicalidade ao seu pensamento, no qual a própria dicotomia sujeito-objeto é rompida em prol de uma construção que se realiza a partir do diálogo entre os homens, que vai criando tradições sucessivas na história, mediadas pela linguagem. A linguagem, para Gadamer, “é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa”<sup>10</sup>. Sobre essa base, se fundamenta “a comunidade entre os homens e em seu consenso sobre o que é bom e correto”<sup>11</sup>.

É fundamental para a compreensão do pensamento de Gadamer entender que não se pode pensar numa verdade além da linguagem. Ao contrário, ela é construída ali mesmo, nesse horizonte, dentro da história da construção humana. Uma frase de Gadamer que se tornou antológica, “ser que pode ser compreendido é linguagem”<sup>12</sup> resume, talvez, o espírito dessa compreensão de verdade que está já inserida no próprio círculo em que ela se constitui, não além dele.

<sup>7</sup> INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. p. 30.

<sup>8</sup> INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. p. 33.

<sup>9</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 36.

<sup>10</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 560.

<sup>11</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 627.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Linguagem em Gadamer é, acima de tudo, diálogo<sup>13</sup>. E o diálogo hermenêutico se faz necessário especialmente quando estamos lidando com uma tradição que não é a nossa, por distâncias que se estabelecem a partir do tempo (no nosso diálogo com a tradição), da relação com outros povos ou mesmo a partir da estranheza que surge da nossa relação com qualquer um. Somos ao mesmo tempo comuns e estranhos ao outro. Por isso podemos nos comunicar, por isso temos de transpor distâncias, e daí a necessidade da hermenêutica.

Um aspecto fundamental para pensarmos a crítica de Habermas é a revalorização da autoridade, da tradição e do preconceito, que Gadamer realiza, em oposição ao *Aufklärung*, que considera essas noções como negativas, algo a ser enfrentado. Gadamer entende a autoridade como a noção em que assumimos que “o outro está acima de nós em juízo e perspectiva que [...] seu juízo [...] tem primazia em relação ao nosso próprio”<sup>14</sup>. Ele acrescenta que “poder dar ordens e encontrar obediência é parte integrante da autoridade. Mas isso somente provém da autoridade que alguém [já] tem”<sup>15</sup>. A tradição, por sua vez, é “uma autoridade que se tornou anônima”<sup>16</sup>. Uma afirmação importante para o debate é quando Gadamer diz: “a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e venerável [...] necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas”<sup>17</sup>. E mais adiante:

Quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários [...], conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, integrando-se com o novo, numa forma de validez. Em todo caso, a conversação representa uma conduta tão livre como a destruição e a

<sup>12</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 687.

<sup>13</sup> Não é à toa que Gadamer inicia *Verdade e Método* com o belo poema de Rilke, símbolo eminente do diálogo humano:

*Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar  
Nada mais é que habilidade e tolerável ganho;  
Somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola  
Que é uma eterna comparsa do jogo  
Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato  
E destro impulso, num daqueles arcos  
Do grande edifício da ponte de Deus:  
Somente então é que saber apanhar  
É uma grande riqueza,  
Não tua, de um mundo.*

<sup>14</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 419.

<sup>15</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 420.

<sup>16</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 421.

<sup>17</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 422.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

inovação. Tanto a crítica à tradição, como a sua reabilitação romântica, ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico<sup>18</sup>.

Finalmente, a importância da noção de preconceito. Gadamer define preconceito como “um juízo que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa”<sup>19</sup>. Mas, partindo da concepção de Heidegger, ter uma concepção prévia é um princípio ontológico. Não há possibilidade de se partir de outro lugar que não os próprios preconceitos. Para Gadamer, “são os preconceitos não percebidos os que [...] nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição”<sup>20</sup>. Os preconceitos têm uma legitimidade e uma positividade, a depender de como se lida com ele.

Com noções como essas, Gadamer constrói um olhar hermenêutico, que parte do nosso diálogo com a tradição (em constante “fusão de horizontes”<sup>21</sup>), transformando-a, mas acima de tudo, valorizando-a, em contraposição a um ideal iluminista de rompimento com os preconceitos e a tradição, sob a luz da razão. Nessa perspectiva, Gadamer busca um fundamento ontológico ao processo de compreensão humana, anterior às ciências<sup>22</sup>.

É a partir dessas concepções, que Habermas confecciona a sua crítica, tema que será abordado em seguida. Antes, cabe descrever, inspirado em Gadamer, uma situação que talvez seja desnecessária, porque explícita. Como autor desse artigo, também parto dos meus preconceitos. E o mais óbvio é certa “predileção” por Gadamer, um dos autores por quem tenho dedicado minhas pesquisas. Partindo disso, esse texto baseia-se na obra de Gadamer para discutir as críticas que são formuladas *em torno* da sua obra. A obra em si de Habermas não é objeto dessa análise, exceto no que ela apresenta de crítica a Gadamer. Parece, por outro lado, que o próprio debate Habermas-Gadamer teve esse sentido. Ele partiu de *Verdade e Método* e girou em torno da obra de Gadamer, o que não o impediu de influenciar a obra própria dos dois autores. Talvez compreender claramente esse preconceito me tenha permitido distinguir aspectos fundamentais da crítica habermasiana, que permitem enriquecer a hermenêutica filosófica.

<sup>18</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 423.

<sup>19</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 407.

<sup>20</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 406.

<sup>21</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. p. 457.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

## Os pontos do debate.

O livro *Dialética e Hermenêutica* é uma coletânea de artigos de Habermas que avaliam e criticam a hermenêutica de Gadamer. Ele compõe os artigos *Sobre “Verdade e Método”*, de Gadamer, de 1967; *A Pretensão da Universalidade da Hermenêutica*, de 1970; *Hans-Georg Gadamer: Urbanização da Província Heideggeriana*, de 1979, e *Hermenêutica Filosófica. Leitura Tradicional e Leitura Crítica*, de 1981, como parte do livro *Teoria da Ação Comunicativa*. Um processo tão longo, intermediado por respostas de Gadamer (no *Verdade e Método II*, há *Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia – Comentários Metacriticos na Verdade e Método I*, de 1967, e *Réplica a Hermenêutica e Crítica da Ideologia*, de 1971) certamente pressupõe um enriquecimento do debate e um aprendizado dos autores<sup>23</sup>, mas o objetivo aqui é tratar as críticas postas de forma mais sincrônica, sem tanta preocupação com a evolução histórica do debate. Coloquemos, em seguida, os principais aspectos postos por Habermas.

### 1. Crítica a certa desqualificação das ciências pela hermenêutica filosófica.

Para Habermas,

a confrontação de ‘Verdade e Método’ não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas [...]. A reivindicação que a hermenêutica legitimamente faz valer contra o absolutismo [...] de uma metodologia geral das ciências não dispensa de todo o trabalho da metodologia – e será, como temos de temer, ou produtiva nas ciências, ou simplesmente não o será<sup>24</sup>.

Mais adiante, ele presume que

as modificações institucionais forçadas pelo progresso científico-técnico exercem sobre os esquemas lingüísticos da concepção de mundo indiretamente uma influência do mesmo tipo que outrora exerciam as

<sup>22</sup> Ricoeur chega a afirmar que *Verdade e Método* “talvez fosse preferível intitular-se *Verdade OU Método*” (1990, p. 38), aspecto criticado por Habermas. Como se verá, Gadamer recusa essa disjuntiva, apenas defende a primazia do ontológico.

<sup>23</sup> Hammes (2003) trata desse “aprendizado hermenêutico” dos debatedores. A simples observação dos últimos textos de Habermas já demonstra certo arrefecimento da crítica, muito embora parcialmente.

<sup>24</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 14.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

modificações do modo de produção; pois a ciência se tornou a principal dentre as forças produtivas<sup>25</sup>

Em a *Pretensão de Universalidade*, ele já aborda um outro aspecto:

É evidente que a ciência moderna pode legitimamente pretender chegar a enunciados verdadeiros sobre “as coisas” através de procedimentos monológicos, em vez de atentar para o espelho do discurso humano [...]. Dado que os sistemas científicos de enunciados hipotético-dedutivos não são elementos do discurso, as informações que podem ser derivadas destes sistemas se afastam do mundo da vida (*Lebenswelt*) articulado em linguagem natural<sup>26</sup>.

Parecem-me três componentes diferentes da crítica. A primeira citação se refere à importância que Habermas atribui ao conhecimento metódico e à crítica ao deslocamento, na filosofia de Gadamer, desse conhecimento a um status derivado. A segunda faz uma discussão que se insere dentro da própria lógica gadameriana. O fato de que a ciência, ela mesma, inseriu-se na nossa tradição, não sendo possível, portanto, desprezá-la. A última, talvez a mais radical, questiona a própria universalidade do pensamento de Gadamer, no momento que a ciência moderna cria uma linguagem própria não acessível à formulação filosófica da hermenêutica.

Gadamer, em contraposição, afirma que “*Verdade e Método I* jamais considerou como excludente a contraposição implícita em seu título”<sup>27</sup>. Mais adiante reforça a idéia de que “convém reconhecermos na linguagem, enquanto estrutura fundamental da sociabilidade humana, o *a priori* válido para as ciências sociais”<sup>28</sup>. Depois, que “o sujeito que reflete, mesmo nas ciências da compreensão, não consegue evadir-se do contexto histórico-efeitual de sua situação hermenêutica”<sup>29</sup>. Ou seja, segundo Gadamer, não há rejeição do método, mas ele é antecedido hermeneuticamente pela nossa relação com a linguagem (e, dentro dela, a tradição).

Em seguida, ele rejeita o “fato novo” das ciências como linguagem diferenciada da linguagem natural.

Será que a matemática é algo novo? E o que sempre definiu o especialista, o Xamã e o médico não foi o fato de que eles nunca lançaram mão de recursos

<sup>25</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 22.

<sup>26</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 36-37.

<sup>27</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 278.

<sup>28</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 279.

<sup>29</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 280.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

de entendimento que não fossem compreensíveis para todos? O que podemos ver como problema moderno extremado é que o especialista já não considera ser tarefa sua traduzir seu saber para a linguagem comum corrente [...]. Mas com isso, a tarefa hermenêutica como tal não se modificou em nada<sup>30</sup>.

Em seguida, ele afirma que “a pretensão da hermenêutica é e continua sendo integrar na unidade da interpretação de mundo feita na linguagem o que aparece como incompreensível ou como não ‘compreensível’ para todos, mas apenas para os iniciados”<sup>31</sup>. Em ambas as afirmações, Gadamer tenta integrar as ciências (mesmo as mais inacessíveis) ao seu processo de compreensão. Mesmo reconhecendo que elas têm métodos próprios e, muitas vezes, conteúdos praticamente incompreensíveis ao leigo, podem ser incorporadas no conjunto da compreensão humana, e da sua tradição. Deve ser entendido que o fundamental do pensamento de Gadamer é que não há um conhecimento meramente objetivo, algo do “lado de fora”, além da linguagem humana, mesmo as ciências, ramo do conhecimento que mais poderia evocar-se esse estatuto<sup>32</sup>.

Diante desse poder inclusivo da filosofia de Gadamer, as críticas de Habermas que mais parecem fazer efeitos são aquelas que a atacam pelo “lado de dentro”. Nesse sentido, é relevante a observação de que a ciência incorporou-se à tradição (e, nesse aspecto, de uma forma certamente inédita na história da humanidade), o que exige da hermenêutica um diálogo diferenciado com ela.

## 2. A crítica de Habermas à tríade preconceitos-autoridade-tradição.

Estamos aqui mais próximos do centro do debate. De uma forma geral, Habermas ataca o conservadorismo de Gadamer, subentendido na defesa que ele faz da valorização dos preconceitos, da autoridade e da tradição. Para usar uma frase que incorpora os três elementos, Habermas diz: “que autoridade convirja com conhecimento, equivaleria a dizer que a tradição, que atua por trás do educador, legitimaria os preconceitos inculcados aos da nova geração”<sup>33</sup>. Esse olhar conservador impediria a força de uma reflexão crítica que transformasse a tradição. Assim, “o preconceito de Gadamer em favor dos direitos dos preconceitos documentados pela tradição questiona a força da reflexão, que, entretanto se

<sup>30</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 298.

<sup>31</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 299.

<sup>32</sup> Posição que certamente ganha força com os “paradigmas” de Kuhn (2005).

<sup>33</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 17.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

confirma pelo fato de que ela também pode rejeitar a pretensão das tradições”<sup>34</sup>. E: “autoridade e conhecimento não convergem”<sup>35</sup>.

Um ponto importante da crítica de Habermas é quando ele afirma que “somos tentados a aplicar Gadamer contra Gadamer e lhe demonstrar hermeneuticamente que ele ignora aquela herança por ter ele assumido um conceito não-dialético de Esclarecimento (*Aufklärung*) a partir da perspectiva limitada do século XIX alemão”. Ou seja, Gadamer teria petrificado a noção de *Aufklärung* e deixado de dialogar com ela como uma tradição válida.

Em sua defesa, Gadamer diz crer ser um erro “querer absolutizar a tradição cultural”<sup>36</sup>. Mais adiante, diz que “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 conhecimento”<sup>37</sup>. No artigo seguinte, afirma que

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 possamos 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<sup>38</sup>.

Ou seja, a tradição é um processo histórico, vivo, continuamente transformado. Aderir a ela, no sentido de Gadamer, não significa estar preso às amarras do passado. No entanto, não há como negar que Gadamer parte, por assim dizer, de um princípio de conservação. De alguma forma, ele assume isso, quando reconhece o lugar de onde ele parte (e mesmo onde quer chegar), em contraposição a Habermas. Ele critica a “consciência emancipatória”, quando ela “tem diante de si, em princípio e como tarefa, a dissolução de toda coerção dominadora. O que significa que sua imagem paradigmática última deveria ser a utopia anárquica. Mas isso me parece uma falsa consciência hermenêutica”<sup>39</sup>. De alguma forma, Gadamer parece dizer que ele parte da conservação por não acreditar em uma leitura política da tradição humana que quer a tudo transformar. A eliminação de toda coerção dominadora, fundamento transcendental de Habermas, significaria uma “utopia anárquica”, que não é o pressuposto de Gadamer. Isso não o impede em acreditar no potencial crítico da hermenêutica

<sup>34</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 17-18.

<sup>35</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 18.

<sup>36</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 282.

<sup>37</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 285.

<sup>38</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 312.

<sup>39</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 290.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

filosófica e em seu poder transformador, mas crê que a sua base se constitui a partir do diálogo com o passado, e não com o sonho de um diálogo totalmente isento de coerção.

Mas a outra crítica de Habermas (mais uma vez mais poderosa, por ser uma crítica de “dentro” da teoria de Gadamer) é sobre a petrificação do *Aufklärung* que Gadamer enseja. Curiosamente, Habermas desenvolve pouco essa crítica. Mas o fato é que não se pode desprezar a renovação da tradição advinda do iluminismo. O historiador Jorge Grespan, pensando o iluminismo, tendo como eixo a Revolução Francesa, afirma que

a partir dela, superou-se definitivamente a tradicional concepção de que os homens seriam distintos por natureza [...] numa visão hierárquica que acompanhou a humanidade por milênios [...]. Pôde, também, por outro lado, radicalizar-se tal exigência na reivindicação por justiça social, em que mesmo as diferenças de classe devem ser abrandadas ou até suprimidas<sup>40</sup>.

Mais adiante ressalta o viés cético (que pressupõe, me parece, uma importante crítica às tradições anteriores) de alguns autores iluministas, como Voltaire e Hume<sup>41</sup>. De forma geral, “o iluminismo não podia ter uma forma sistemática [...] já que se definia justamente pelo repúdio de todo e qualquer sistema rígido e acabado de pensamento”<sup>42</sup>.

Nesse sentido, pensar a tradição do iluminismo (ou *Aufklärung*, como dizem os alemães) significa incorporar um diálogo que já não pode ser mais desprezado. É porque incorporamos a idéia de igualdade e liberdade que podemos falar, hoje, em coerção da comunicação. Habermas talvez não tenha valorizado esse ponto da sua crítica por continuar acreditando que a comunidade comunicativa sem coerção é um paradigma transcendental, que garante objetividade à sua análise. Se tivesse assumido, dentro de um ponto de vista radical, que ele também está falando a partir de uma tradição (tradição esta que Gadamer não deu o devido crédito, exceto para criticá-la), sua crítica seria ainda mais corrosiva. Por outro lado, assumi-la significaria reconhecer que o ponto de onde ele parte, por mais que nos pareça absolutamente legítimo (igualdade, liberdade, direitos individuais) também representa uma situação na história, e não uma verdade absoluta<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> GRESPLAN, J. *Revolução Francesa e Iluminismo*. p. 9.

<sup>41</sup> GRESPLAN, J. *Revolução Francesa e Iluminismo*. p. 17.

<sup>42</sup> GRESPLAN, J. *Revolução Francesa e Iluminismo*. p. 15.

<sup>43</sup> Um exemplo que pode nos ajudar é o depoimento de Eric Hobsbawn, de que um diplomata de Cingapura teria dito que a “democracia” daquele país seria “menos permissiva que o tipo ocidental; mais autoritária, acentuando mais o bem comum que os direitos individuais” (1995, p. 553). Claro que a nossa tendência é um repúdio a esse pretendido autoritarismo mas, por vezes, desconsideramos a tradição de onde eles partiram. Por lá, não houve as Revoluções francesa ou americana.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Pensar o iluminismo como uma tradição, e não meramente como um combate às tradições, nos possibilita trazer um potencial extremamente revolucionário à teoria de Gadamer, sem recusarmos a sua concepção de que, mesmo nas revoluções, há muito que permanece.

### 3. A relação de dupla influência da linguagem com a *práxis*.

Como já dito, o marxismo é uma base importante para o pensamento de Habermas. Na formação do Marx maduro, há uma evidente priorização da atividade humana (com ênfase em sua atividade produtiva) em relação à consciência. Segundo o próprio Marx, “as premissas de que partimos [...] são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência [...]. A primeira condição de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos”<sup>44</sup>. Essa concepção da história “não explica a prática segundo a idéia, explica a formação das idéias segundo a prática material”<sup>45</sup>.

Essa concepção marxista, sem dúvida, representa um enfrentamento importante a toda concepção de linguagem como a base da compreensão humana. Habermas se apropriou dela, produzindo uma crítica poderosa a Gadamer. Habermas afirma que “linguagem também é *medium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada”<sup>46</sup>. Com uma linguagem ainda mais marxista diz que “uma transformação dos modos de produção acarreta uma reestruturação da imagem lingüística do mundo”<sup>47</sup>, embora reconheça que “revoluções de produção da vida material são, por sua vez, mediadas linguisticamente”<sup>48</sup>. Habermas também afirma que “o contexto objetivo [...] constitui-se, sobretudo, de linguagem, trabalho e dominação”<sup>49</sup>. Mais adiante, diz que “linguagem e ação se interpretam reciprocamente” e recorre às “formas de vida” de Wittgenstein para corroborar a sua concepção<sup>50</sup>. Poderíamos pensar essa crítica em duas partes. Primeiro, a relação de interdependência entre *práxis* e linguagem. Segundo, a constatação de que essa *práxis*, via de regra, se realiza dentro de um contexto de violência e dominação.

<sup>44</sup> MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. p. 10.

<sup>45</sup> MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. p. 36.

<sup>46</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 21.

<sup>47</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 22.

<sup>48</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 22.

<sup>49</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 23.

<sup>50</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 32.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Gadamer, quando comenta esses aspectos, não parece negar a importância deles. Ele entende, porém, que eles estão subsumidos na própria estrutura da linguagem humana. Assim, diz que “a 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”<sup>51</sup>. Mais especificamente diz que “do ponto de vista da colocação do problema hermenêutico, parece objetivamente absurdo que os reais fatores de trabalho e domínio devam permanecer fora de suas fronteiras”<sup>52</sup>. Mais adiante: “no fundo, a linguagem não é nenhum espelho, e o que vemos nela não é reflexo de nosso ser nem do ser de todos, mas uma interpretação e revitalização do que existe conosco, tanto na dependência real de trabalho e dominação como em tudo o mais que constitui o mundo”<sup>53</sup>.

Essas concepções possibilitam aprofundar o sentido da linguagem em Gadamer. Sentido que não busca afastar-se da práxis, mas incorporá-la no próprio campo de significações humanas. Trabalho e dominação fazem parte desse campo. Eles não parecem merecer, contudo, um status especial, como lhe atribui Habermas – isso aparece subrepticamente quando Gadamer fala de “trabalho e dominação como em tudo o mais”. Gadamer reforça a universalidade da linguagem humana (e, em consequência, da hermenêutica filosófica) quando diz que

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 medium universal da razão (e da desrazão) prática<sup>54</sup>.

Gadamer parece, portanto, “incorporar” a crítica de Habermas ao seu pensamento. Trabalho e dominação são aspectos da práxis humana que devem estar subsumidos ao seu campo de significações, como tudo o mais. O que parece estar fora do pensamento gadameriano é a concepção de trabalho e dominação como opostos à linguagem, em relação de interdependência com ela. Dada a universalidade da linguagem, não há um “lado de fora” a ela. Essa réplica de Gadamer não esconde o fato de que, na sua obra, trabalho e dominação

<sup>51</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 76.

<sup>52</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 282.

<sup>53</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 283.

<sup>54</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 297.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

têm pouca relevância. Se assumirmos, como dito anteriormente, a tradição do iluminismo como elemento fundamental ao diálogo, não é mais possível se discutir a compreensão humana moderna sem dar grande ênfase a essas categorias.

#### 4. O encobrimento da linguagem

Um último aspecto fundamental para a discussão é o questionamento de Habermas ao que chamo de “encobrimento da linguagem”, isto é, o fato de que a linguagem produz certos velamentos que exigem procedimentos meta-hermenêuticos para compreendê-la. Aqui, Habermas apropria-se fundamentalmente de duas escolas de pensamentos que tiveram diversas interfaces no século XX: o marxismo e a psicanálise. Do marxismo vem a noção de ideologia como o sistema de idéias da classe dominante, que se traduz como idéias universais de toda a sociedade. Segundo Marx, “o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual”<sup>55</sup>. Mais adiante, que “os pensamentos dominantes serão cada vez mais abstratos, ou seja, assumirão cada vez mais a forma de universalidade”<sup>56</sup>. É interessante notar que o livro *A Ideologia Alemã*, de Marx e Engels, trata muito pouco da noção de ideologia, e muito mais da importância da base material de produção, a economia. Mas ele, em conjunto com outras obras, dá a base para o desenvolvimento dessa concepção em outros autores marxistas. Assim, Lukács, por exemplo, desenvolve a idéia de ideologia como uma “falsa consciência” produzida pela classe dominante, em contraposição à “verdade” portada pelo proletariado<sup>57</sup>.

A psicanálise, por sua vez, desvelou a idéia do inconsciente e a possibilidade, como afirma Habermas, de uma “comunicação [e uma consciência] sistematicamente distorcida”<sup>58</sup>. Ela possibilitou uma nova “suspeita” sobre o humano, de que sua própria consciência estivesse contaminada por discursos e impulsos ocultos, só desvelados eventualmente por um processo de investigação psicanalítico, revelador do inconsciente.

O casamento de psicanálise e crítica das ideologias parece inevitável. Ambas apontam para a possibilidade de encobrimento da linguagem, para o fato de que o nosso olhar da

<sup>55</sup> MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. p. 48.

<sup>56</sup> MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. p. 50.

<sup>57</sup> MCDONOUGH, R. "A ideologia como falsa consciência". p. 52-53.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

realidade é distorcido, seja pelo encobrimento do meio social em que vivemos, seja pelas próprias traições da nossa estrutura psíquica. O que permite, inclusive, pensar esse processo como duas faces do mesmo fenômeno. Habermas, partindo do princípio da referência de uma comunicação sem distorções, apropriou-se dessas duas escolas. Para ele,

a competência lingüística permanece como que às costas dos sujeitos: eles só podem assegurar-se explicitamente de um contexto de sentido [...] na medida em que permanecem também dependentes de um contexto transmitido no conjunto dogmática e implicitamente sempre já previamente dado. A compreensão hermenêutica [...] já está inevitavelmente condicionada pelo contexto no qual o sujeito que compreende adquiriu inicialmente seus esquemas de interpretação<sup>59</sup>.

Partindo dessa concepção, ele afirma que “o sujeito que produz estas manifestações vitais não reconhece suas próprias intenções. Essas manifestações se deixam conceber como partes de uma comunicação sistematicamente distorcida”<sup>60</sup>. Ele diz que “deparamo-nos com limites não triviais do terreno de aplicação da compreensão hermenêutica em casos que a psicanálise e, quando se trata de conjuntos coletivos [...], a crítica da ideologia pretendem esclarecer”<sup>61</sup>. Mais adiante, cita uma noção do que ele chama de “hermenêutica profunda”, em que “um consenso ensaiado de maneira aparentemente ‘radical’ [...] pode ser também resultado de pseudocomunicação”<sup>62</sup>. Nesse sentido, “a metapsicologia só pode ser fundamentada como meta-hermenêutica”<sup>63</sup>.

Gadamer faz um contraponto a esse pensamento de Habermas, a partir das mesmas bases das respostas anteriores. A recusa fundamental é à concepção de que essas reflexões críticas possam se dar “às costas” da linguagem. Para ele,

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 não consegue evadir-se do contexto histórico-efetual de sua situação hermenêutica<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 39.

<sup>59</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 29.

<sup>60</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 39.

<sup>61</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 39.

<sup>62</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 62.

<sup>63</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. p. 58.

<sup>64</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 280.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Gadamer acrescenta que “a realidade não se faz ‘às esconsas da linguagem’ [...], mas às esconsas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo [...] e se dá, também, na linguagem”<sup>65</sup>. Aqui, ele entende que não compreendemos perfeitamente o mundo, mas mesmo essa incompreensão se dá dentro de nossa estrutura de significados. Nessa linha, ele questiona a própria objetividade do psicanalista. “A pretensão de conhecimento da psicanálise [...] deve se expor a uma reflexão hermenêutica. Qual a relação existente entre o saber do psicanalista e sua postura dentro da realidade a que pertence?”<sup>66</sup>.

Um ponto fundamental da réplica de Gadamer é o questionamento à competência comunicativa, isto é, à referência a um acordo básico de um consenso sem coerção, como base para a crítica à comunicação distorcida. Para Gadamer,

há algo que não se encaixa totalmente. Estamos à 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 do diálogo. Quem está cindido aqui? Quais são as dessimbolizações que precisam acontecer, por exemplo, na palavra ‘democracia’? Com base em que competência? [...] Nesse sentido, parece-me difícil eximir Habermas de uma autocompreensão ontológica falsa.<sup>67</sup>

Aqui, Gadamer parece entrar no cerne da sua réplica. Quem autoriza a competência comunicativa, se ela se dá “às esconsas da linguagem”? Ou, mais claramente, fora do próprio diálogo hermenêutico com a tradição, mesmo que a transformando? Em resposta às críticas de Habermas, Gadamer afirma que “a hermenêutica produz reflexão crítica, por exemplo, quando defende a linguagem compreensível contra falsas pretensões da lógica, que busca importar determinados critérios de cálculo enunciativo a textos filosóficos”<sup>68</sup>. Diz também que a hermenêutica filosófica “torna suspeita toda ideologia, à medida que evidencia seus preconceitos”<sup>69</sup>. Assim, Gadamer recupera um papel da hermenêutica filosófica que, quando parte da força da reflexão sobre os próprios preconceitos, ganha também um poder de criticidade.

<sup>65</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 286.

<sup>66</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 291.

<sup>67</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 310.

<sup>68</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 296.

<sup>69</sup> GADAMER, H. G. *Verdade e Método II*. p. 304.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

## Os saldos do debate

Postos os pontos do debate, como descritos acima, resta refletir sobre o que ele nos apresenta, ainda hoje. Ele parte de uma concepção poderosa, como a de Gadamer, que reflete a compreensão da história humana como parte de um incessante diálogo que somos, sempre refletido a partir da tradição, mas transformando-a a todo momento, numa espécie de dialética sem síntese. É uma concepção que assume ao mesmo tempo a produtividade e certa humildade do conhecer humano, nunca repousado numa verdade absoluta.

A crítica de Habermas, por outro lado, exige uma concretude à reflexão hermenêutica de Gadamer, que se existe implicitamente, não parece dar a devida dimensão a aspectos fundamentais da trajetória humana, como o processo de exploração e violência organizada que, em grande parte, vivemos. O pensamento de Gadamer também reflete pouco sobre o fato de que a autoridade também se dá por uma autoridade de poder (e mesmo de violência), o que gera uma tradição que já é fruto desse processo de dominação. Uma tradição, porque ideológica, difícil de ser desvelada, porque nos constitui. Pensar o encobrimento da linguagem, nesse sentido, é fundamental.

Gadamer, por outro lado, questiona o fato dessa crítica se assentar em bases transcendentais, como se fosse possível estabelecer parâmetros de crítica, que estivessem além da linguagem e do nosso próprio diálogo com a tradição. Réplica que não invalida o poder da crítica de Habermas, mas a coloca dentro de um contexto situacional, o que permite que também ela, a crítica, possa ser desvelada em seus preconceitos. Essa “contracrítica” tem o poder de romper com o possível dogmatismo mesmo de uma crítica revolucionária. A reflexão do século XX já nos ensinou o quanto isso é importante.. isso não elimina, no entanto, um certo conservadorismo da filosofia de Gadamer, e da “primazia do passado” que ela enseja.

Habermas, por sua vez, parte do futuro. Do desejo iluminista de transformar a sociedade, eliminá-la de processos dominadores, de coerções. Nesse desejo, deixo-lhe com a última palavra (pelo menos nesse texto), embora ele não a peça:

eu sou da opinião de que nós não deveríamos obscurecer da tradição humanista exatamente o Iluminismo (Aufklärung), o século XVIII universalista. Mas, com este acréscimo eu não quero ficar com a última palavra. Gadamer é o primeiro a acentuar o caráter aberto [...] do diálogo.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------

Dele todos nós podemos aprender a sabedoria fundamental hermenêutica, de que é uma ilusão achar que alguém possa ficar com a última palavra<sup>70</sup>.

## Referências

- GADAMER, Hans-Georg. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad: Flávio Paulo Meurer. 3ª. Edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Trad: Enio Paulo Giachini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- GRESPLAN, Jorge. *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Editora Contexto, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad: Álvaro L.M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HAMMES, Itamar. *O Debate Habermas-Gadamer: um caso exemplar de experiência hermenêutica*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS, 2003.
- HOBBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991*. Trad: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. Trad: Sérgio Bath. 2ª. Edição. Brasília: Editora Unb, 1987.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad: Luís Cláudio de Castro e Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MCDONOUGH, Roisín. *A Ideologia Como Falsa Consciência: Lukács*. In: Centre For Contemporary Cultural Studies, Universidade de Birmingham. *Da Ideologia*. Trad: Rita Lima. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 2ª. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Trad: Hilton Japiassu. 4ª. Edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- STEIN, Ernildo. *Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia*. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad: Álvaro L.M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

<sup>70</sup> HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. p. 85.

INTUITIO	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.1 - No.2	Novembro 2008	pp. 171-187
----------	-------------------	--------------	------------	------------------	-------------