

O debate entre Gadamer e Habermas e a Universalidade da Hermenêutica*

Teodor Negru
(Piatra Neamt, Romania)

Trad. Marcelo Fischborn¹
Revisão de Natália Pinarello Rigue²

Podemos falar sobre a universalidade da hermenêutica por duas vias que correspondem às duas grandes direções no desenvolvimento dessa disciplina. Em primeiro lugar, podemos dizer que a pretensão da hermenêutica é estabelecer um método universal de interpretação de textos. O segundo significado da universalidade da hermenêutica pode ser encontrado na filosofia de Heidegger, o qual disse que a compreensão é um fenômeno constitutivo dos seres humanos. Nessa concepção, a interpretação não está limitada apenas ao texto, ela torna-se um modo como nos relacionamos com o mundo. No primeiro caso falamos de uma hermenêutica normativa ou metódica (desde a antiguidade até o século XIX), no segundo caso temos uma hermenêutica fenomenológica ou filosófica (no século XX).

No fim do século XVIII e começo do XIX a hermenêutica foi teorizada como um método para interpretar todos os textos, especialmente os textos de humanidades. Apesar das regras particulares dos exegetas, que são aplicadas apenas a certos textos (a Bíblia em especial), o interesse principal nesse momento é encontrar as regras da compreensão em geral. Essa tentativa foi feita primeiramente por Friedrich D. Schleiermacher, que teorizou dois tipos de compreensão: a interpretação gramatical e a interpretação psicológica (ou técnica). A primeira diz respeito à compreensão de uma expressão em sua relação com a linguagem, como uma parte desta, a segunda compreende um proferimento como uma parte do processo de vida do falante. A tarefa principal da interpretação psicológica é compreender como o autor pensa o significado dos textos. Mas a compreensão não pode ser integralmente alcançada, porque a qualquer momento pode haver uma parte que não compreendemos propriamente. A má compreensão é primordial e não pode ser claramente ausentada em definitivo. Desse modo, Schleiermacher encontrou a universalidade da hermenêutica na universalidade da má compreensão.

* Tradução a partir de Negru (2007), com autorização dos editores da publicação original *Cultura, International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*.

¹ Estudante de filosofia da Universidade Federal de Santa Maria

² Estudante de psicologia da ULBRA-SM

A fundação epistemológica da hermenêutica foi continuada por Wilhelm Dilthey, para quem a compreensão torna-se uma “categoria da vida”. Na tentativa de prover uma fundação filosófica para as ciências humanas, Dilthey diz que a tarefa dessas ciências é compreender a manifestação da experiência vivida (*Erlebnis*). A experiência vivida significa não a experiência que é dada, mas a “experiência interior”, a experiência que é condicionada por fatores internos. Desse modo, a experiência vivida tem de ser vista como uma matriz de relações entre um agente prático e o seu contexto histórico, que se torna explícito em expressões. Essas expressões podem ser compreendidas somente se as re-experenciarmos (*Nacherleben*), ou seja, somente se clarificamos o contexto histórico que nelas está incorporado. Desse modo, começando com Dilthey, o termo *compreensão* assumiu o significado de princípio existencial e a hermenêutica tornou-se não apenas um modo de conhecimento para as ciências humanas, mas uma característica da existência humana histórica.

Com essa concepção, Dilthey estaria preparando o caminho para a nova direção da hermenêutica que considerou prioritária a questão a respeito das condições ontológicas que tornam a compreensão possível. O primeiro representante dessa nova tendência é Martin Heidegger. Para Heidegger, a compreensão é um existencial, o que significa que é uma estrutura *a priori* que revela o modo como o *Dasein* existe. Como existencial, a compreensão opera projetando anteriormente ao *Dasein* as suas possibilidades. Essas projeções são organizadas pela interpretação, que tem o papel de tornar explícito o que nós, enquanto seres humanos, já somos simplesmente porque existimos. Por trás de toda interpretação está a estrutura prévia da compreensão; toda interpretação é baseada em algo que temos previamente – ter prévio (*Vorhabe*), em algo que vemos previamente – ver prévio (*Vorsicht*), e em algo que apreendemos antecipadamente – concepção prévia (*Vorgriff*). Com Heidegger a hermenêutica não é mais uma reflexão sobre as ciências humanas, mas uma explicação do fundamento ontológico sobre qual essas ciências podem ser construídas. Agora a hermenêutica não é entendida como um método, mas como o modo fundamental em que o ser humano está relacionado com o Ser e com o mundo.

O projeto de hermenêutica filosófica desenvolvido por Hans G. Gadamer continuará a filosofia de Heidegger, mas de um modo diferente. Heidegger estava interessado apenas na perspectiva ontológica da hermenêutica. Gadamer quer exceder essa concepção e descobrir a historicidade da compreensão. Assim, Gadamer interpretou de maneira histórica as estruturas prévias da compreensão que formam nossa abertura para o mundo, nomeando-as com o termo geral de *preconceitos* [*prejudices*]. Os preconceitos como condição necessária de toda compreensão histórica não devem ser entendidos naquele sentido negativo estabelecido pelo Iluminismo. Isso significa que

não devemos entender como erros preconceituosos juízos que são produzidos pela crença em autoridades ou pelo uso indevido da razão. Para Gadamer, os preconceitos desempenham o papel de pontos de partida valiosos em qualquer tentativa de compreender, e são transmitidos pela tradição. Essa tradição, que está situada no tempo, influenciou-nos em nosso desenvolvimento. Assim, qualquer compreensão começa inevitavelmente com preconceitos, sendo ela mesma situada em um tempo histórico específico e em uma tradição específica. Se compartilhamos os preconceitos de nossa tradição, então a hermenêutica não fornece um procedimento metodológico de compreensão, mas, ao invés disso, clarifica as condições que acompanham qualquer ato de compreensão.

Compreender uma tradição é um processo similar a compreender uma pessoa em uma conversa. Assim, a hermenêutica pode ser vista em um sentido dialógico, no qual nos abrimos, não apenas para receber a mensagem de outro, mas no sentido de transformar nossa consciência após o contato com ele. A comunicação é entendida como fusão de horizontes, horizonte significando para Gadamer “o âmbito de visão que inclui tudo que pode ser visto de uma perspectiva particular” (Gadamer, 1988, p. 269). A fusão de horizontes é a principal tarefa da hermenêutica, porque por ela o interpretar anula a distância entre a tradição e o presente no qual se está vivendo. A comunicação como fusão de horizontes é possível devido à linguagem que pertence a ambos os interlocutores e torna possível a compreensão do significado que precisamos clarificar.

A linguagem torna-se, desse modo, o meio de transmissão histórica, ou seja, o meio no qual conceitos e ideias relacionam-se uns com os outros através da história – podemos compreender e comunicar-nos com o passado porque compartilhamos uma linguagem com ele. Mas não somente a tradição tem um caráter linguístico, a compreensão é ela mesma um processo linguístico, “... a linguagem é o meio universal no qual a própria compreensão é realizada. O modo de realização da compreensão é a interpretação. [...] Toda compreensão é interpretação e toda interpretação se dá em meio a uma linguagem, a qual deve permitir ao objeto tornar-se palavra, e que é ainda, ao mesmo tempo, a linguagem do próprio intérprete” (Gadamer, 1988, p. 430). Nesse caso, a linguagem revela-se ela mesma como uma estrutura ontológica universal, porque é ela que torna acessível o significado de ser, como linguagem de qualquer coisa que pode ser compreendida. “O ser que pode ser compreendido é linguagem. Aqui, o fenômeno hermenêutico carrega em sua própria universalidade a natureza daquilo que é compreendido, determinando-o, em um sentido universal, como linguagem, e [determinando] sua própria relação com quaisquer seres como interpretação. Assim, falamos não apenas de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, resumidamente, de qualquer linguagem que as coisas tenham” (Gadamer, 1988, p. 432). Portanto, da

universalidade da linguagem, Gadamer infere a universalidade da hermenêutica. Mas temos de entender essa universalidade de duas maneiras: como universalidade da dimensão linguística da compreensão e como universalidade da compreensão humana do mundo em geral. No primeiro caso, a universalidade vem do fato de que, como recém vimos, a compreensão é linguística e apresenta-se em qualquer momento em que temos um contato com a tradição. No segundo caso, a universalidade vem do fato de que o ser humano é um ser-no-mundo-linguisticamente, o que quer dizer que a partir da linguagem temos a experiência do mundo. Porque o mundo não é dado de um modo direto, temos de o compreender a partir da agência da linguagem. Em ambos os casos, a universalidade da hermenêutica é dada pela universalidade da linguagem, a qual torna a hermenêutica um “aspecto universal da filosofia e não apenas a base metodológica das assim chamadas ciências humanas” (Gadamer, 1988, p. 433).

Essa universalidade da linguagem como o fundamento da universalidade da hermenêutica é contestada por Jürgen Habermas. A concepção de Gadamer, diz Habermas, não leva em consideração o fato de que, por um lado, a linguagem é um meio de dominação e de poder social e, por outro, que a linguagem é afetada por fatores subconscientes, os quais têm como efeito a sua distorção sistemática. No primeiro caso, em vez de hermenêutica deveríamos falar de uma crítica de ideologias, no segundo, temos que substituir a hermenêutica por uma hermenêutica de profundidade [*depth-hermeneutics*], a qual pode compreender corretamente como a linguagem pode ser distorcida pela psicopatologia.

O conceito de ideologia é introduzido por Habermas no livro *Conhecimento e Compreensão Humana* [*Knowledge and Human Understanding*] com base no conceito de interesse. A partir do interesse, conceito desenvolvido no lugar do conceito Gadameriano de preconceito, Habermas quer mostrar que não há uma tal coisa como um conhecimento puro, todo conhecimento desinteressado esconde uma forma de interesse. O conceito de ideologia expressa, assim, o fenômeno da dominação na ação do plano da comunicação. A partir da ideologia, a linguagem é distorcida devido à alteração entre as duas categorias da vida social, trabalho e poder social. Mais ainda, o impacto da ideologia é desconhecido por aquele que é afetado, por isso Habermas diz que na esfera social podemos falar de uma “pseudocomunicação” ou de uma “compreensão sistematicamente distorcida”. Nesse caso, não podemos falar de uma hermenêutica universal baseada na linguagem universal: se a comunicação é sempre distorcida, temos de encontrar um modo de compreender a razão dessa distorção para alcançar a emancipatória dissolução das forças dogmáticas.

Essa tarefa é continuada por Habermas no artigo “Sobre a pretensão hermenêutica à universalidade [*On Hermeneutics claim to Universality*]”, no qual ele muda o debate da falha de Gadamer em lidar adequadamente com uma crítica das ideologias para a sua falha em lidar com fatores subconscientes que resultam numa distorção sistemática. Os limites da experiência hermenêutica, afirma Habermas, começam a se tornar claros quando encontramos expressões ininteligíveis que não podem ser decifradas, mesmo pelo mais astuto intérprete. Se na compreensão de uma cultura desconhecida podemos saber o que está faltando (podemos, por exemplo, não ter um alfabeto ou léxico equivalente) ou podemos saber como as regras do significado se aplicam em diferentes contextos, no caso da comunicação sistematicamente distorcida, em que a ininteligibilidade resulta de uma organização deficiente da própria fala, a hermenêutica prova-se inadequada. Portanto, ao invés da hermenêutica, usaremos a psicanálise, que pode oferecer três critérios para compreender as “expressões neuroticamente distorcidas ou especificamente ininteligíveis”. Em primeiro lugar, no nível dos símbolos linguísticos, a comunicação distorcida mostra-se no modo como a aplicação das regras da linguagem pública são quebradas. Um exemplo é dado por Freud, a partir do que chamou de regras do sonho: condensação, deslocamento e inversão de significado. No nível do comportamento, podemos identificar distorções em nossas manifestações compulsivas e rígidas. E, finalmente, um processo de distorção sistemática é perceptível quando discrepâncias entre linguagem e comportamento se tornam óbvias.

Essas são as formas de distorção a partir do ponto de vista dos sintomas neuróticos. Mas, na comunicação, a distorção é manifestada como uma expressão que é ininteligível de acordo com as regras da comunicação pública, e que permanece inacessível até mesmo para o próprio falante. É por isso que, no lugar da psicanálise, que pode ser aplicada a distorções neuróticas, falaremos, no caso da comunicação, em “hermenêutica de profundidade”. O modelo dessa hermenêutica de profundidade é tomado de Alfred Lorenzer, que investigou a conversação entre doutor e paciente de um ponto de vista que vê a psicanálise como uma análise da linguagem. A hermenêutica de profundidade assume, no caso de expressões sintomáticas da neurose, que “são partes de um jogo de linguagem deformado, no qual o paciente torna-se um ‘ator’ – isto é, ele se utiliza de uma cena ininteligível, violando uma expectativa aceita de comportamento de um modo conspicuamente estereotipado” (Habermas, 1987, p. 304). O analista pode libertar o jogo de linguagem deformado a partir de uma comparação cênica. Isso envolve reconstruir, ao lado da cena atual, uma cena análoga a partir da própria infância do paciente. A decodificação dos significados privados é possível

somente através da mediação do doutor, que interpretou os sintomas da cena atual com base na cena da infância.

A cena original pode ser comparada com a situação em que uma criança está tentando repelir a implicação de algum conflito intolerável. Nessa tentativa, surge um processo de dessimbolização, em que a criança exclui a experiência da comunicação pública, separando o símbolo relevante do seu objeto. A lacuna resultante é ocupada pelo sintoma neurótico, e o símbolo forma um jogo de linguagem privado que não pode ser utilizado de acordo com as regras da linguagem pública. A reintrodução nas formas públicas de comunicação pode acontecer somente num processo de ressimbolização, que pode ser realizado quando o analista estabelece um nível adequado de congruência entre a cena cotidiana, a cena de transferência e a cena original. A conclusão de Habermas é que a compreensão cênica tem um poder explicativo muito maior que a hermenêutica, porque libertar a cena neurótica envolve trazer à luz aqueles fatores que lhe são exteriores e que contribuíram para a sua construção.

Com esse método de uma hermenêutica de profundidade, Habermas rejeita de dois modos a hermenêutica universal de Gadamer. Primeiro, porque considera que o modelo de hermenêutica dialógica de Gadamer é insuficiente para apreender a distorção psicopatológica da comunicação. Somente a psicanálise compreende como a hermenêutica de profundidade pode fazer isso, porque, por um lado, o psicanalista é mais um experimentador do que um interlocutor, que usou a associação livre do paciente para a recriação da cena original e inibe sua própria reação automática, e, por outro lado, porque a base de interpretação do analista é o modelo de desenvolvimento da infância, e não a aplicação da preconcepção.

Em segundo lugar, porque ao teorizar a comunicação sistematicamente distorcida, que implica a hermenêutica de profundidade, Habermas colocou em questão a autoconcepção ontológica da hermenêutica, que Gadamer explica seguindo Heidegger. Não temos de ver a tradição linguística como base da hermenêutica universal, porque a autoridade que é implicada pela tradição é contra a razão, e mais, porque “o plano de fundo consensual de tradições estabelecidas e o jogo de linguagem pode ser uma consciência forjada pela compulsão, um resultado de pseudocomunicação, não apenas o caso patológico isolado de sistemas familiares perturbados, mas em todo o sistema social também” (Habermas, 1987, p. 317).

Nessa defesa, Gadamer responderá que a pretensão da hermenêutica é compreender tudo que pode ser compreendido. Mesmo a realidade social, afirma Gadamer, tem de trazer-se a si mesma para representação em uma consciência que é articulada linguisticamente. Assim, a linguagem é

quem carrega toda a significação que pode ser compreendida e torna possível o consenso da tradição. É por isso que temos de rejeitar a psicanálise, cuja abordagem não é universal. Porque o conhecimento que ela fornece não pode ser validado pragmaticamente em favor da hermenêutica, que é baseada na universalidade da linguagem.

A importância desse debate é o fato de que, por essa via, abriu-se um novo caminho no desenvolvimento da hermenêutica. A hermenêutica universal de Gadamer e a hermenêutica de profundidade de Habermas foram reunidas na concepção filosófica de Paul Ricoeur. A conclusão de Ricoeur sobre esse debate é que necessitamos uma postura crítica para com a civilização, na qual interesses são reduzidos quase à mera instrumentalidade, e na qual testemunhamos diariamente a industrialização e a manipulação de todas as dimensões culturais da nossa vida. Essa postura crítica nos possibilitaria preservar a diferença entre a ideia de vida boa introduzida e discutida pelos filósofos e o crescimento de bens materiais que são a principal meta no sistema industrial.

Bibliografia:

- Gadamer, Hans-Georg (1988), *Truth and Method*, New York: Crossroad.
- Grondin, Jean (1993), *L'universalite de l'hermeneutique*, Paris: PUF.
- Habermas, Jurgen (1970), *On Hermeneutics' claim to Universality*. In: Mueller-Vollmer, Kurt. *The Hermeneutics Reader*, Oxford: Blackwell, 1985.
- Habermas, Jurgen (1987), *Knowledge and Human Interests*, Cambridge: Polity Press.
- Negru, Teodor (2007), "Gadamer-Habermas debate and universality of hermeneutics". In: *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, Issue 7, p. 113-119.
- Ricoeur, Paul (1986), *Du texte a l'action*, Paris: Du Seuil.
- Sreiber, Ingrid (2000), *Gadamer between Heidegger and Habermas*, Oxford: Littefield Publishers.

Recebido em 14/11/2010

Aprovado em 10/12/2010